

# La fuerza social de la esperanza

Gustavo Esteva

Rafael Escobedo  
Elías González Gómez  
Comps.







## **La fuerza social de la esperanza**

Esteve, Gustavo. La fuerza social de la esperanza / Gustavo Esteve;  
Compilación de Rafael Escobedo ; Elías González Gómez. - 1a ed. -  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Chiapas : Cooperativa  
Editorial RETOS, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-706-3

1. Economía. 2. Agricultura. 3. Democracia. I. Escobedo, Rafael,  
comp. II. González Gómez, Elías, comp. III. Título.

CDD 338.13

Corrección de estilo: Emi Martín

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

# **La fuerza social de la esperanza**

Gustavo Esteva

Rafael Escobedo y Elías González Gómez  
(comps.)





**CLACSO**

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

**CLACSO Secretaría Ejecutiva**

**Karina Batthyány** - Directora Ejecutiva

**María Fernanda Pampín** - Directora de Publicaciones

**Equipo Editorial**

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

**Solange Victory y Marcela Alemandi** - Producción Editorial



**LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES**

**CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE**

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a [libreria.clacso.org](http://libreria.clacso.org)

*La fuerza social de la esperanza* (Buenos Aires: CLACSO, febrero de 2024).

ISBN 978-987-813-706-3



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

**CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales**

**Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



**Cooperativa Editorial Retos**

Página web: <https://editorialretos.wordpress.com/>

Correo electrónico: [gtcutter2016@gmail.com](mailto:gtcutter2016@gmail.com)

FB: Retos Nodo Chiapas

# Índice

|                                                                      |            |
|----------------------------------------------------------------------|------------|
| Presentación .....                                                   | 9          |
| <i>Xochitl Leyva Solano</i>                                          |            |
| Prefacio .....                                                       | 13         |
| <i>Gustavo Esteva</i>                                                |            |
| Introducción .....                                                   | 17         |
| <i>Rafael Escobedo y Elías González Gómez</i>                        |            |
| <b>Pensar todo de nuevo. Una conversación con Teodor Shanin.....</b> | <b>25</b>  |
| <b>Adiós a la mentalidad económica.....</b>                          | <b>53</b>  |
| Economía y enajenación.....                                          | 59         |
| <b>Pase de estafeta .....</b>                                        | <b>103</b> |
| Los campesinos existen .....                                         | 107        |
| Las naciones indias en la nación mexicana.....                       | 123        |
| Los “tradifas” o el fin de la marginación .....                      | 135        |
| <b>Más allá del desarrollo. El camino que no se siguió.....</b>      | <b>183</b> |
| Desarrollo: metáfora, mito, amenaza .....                            | 187        |
| Desarrollo, desarrollismo, posdesarrollo.....                        | 191        |
| Los mitos y el desligamiento .....                                   | 203        |
| ¿Cómo enterrar el mito?.....                                         | 209        |

|                                                                |            |
|----------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Reclamando nuestro camino .....</b>                         | <b>221</b> |
| Detener la ayuda y el desarrollo .....                         | 225        |
| El intento de ver con nuestros propios ojos.....               | 263        |
| <b>Recuperar el apetito.....</b>                               | <b>273</b> |
| El desastre agrícola: adiós al México imaginario .....         | 277        |
| <b>Volver a la mesa .....</b>                                  | <b>315</b> |
| <b>Interculturalidad y diálogo de vivires .....</b>            | <b>361</b> |
| Hospedar la otredad del Otro.....                              | 365        |
| El camino hacia el diálogo de vivires.....                     | 405        |
| <b>Los regalos del zapatismo .....</b>                         | <b>441</b> |
| <b>Otra mirada, otra democracia.....</b>                       | <b>455</b> |
| <b>Del fin del capitalismo y la insurrección en curso.....</b> | <b>475</b> |
| Crisis civilizatoria y superación del capitalismo .....        | 479        |
| El espectro del capitalismo .....                              | 497        |
| <b>Contra el miedo, la esperanza .....</b>                     | <b>535</b> |
| El día después .....                                           | 539        |

## Presentación

El libro que ustedes tienen en sus manos es una joya. “Joya” en el sentido originario de la palabra en francés antiguo que evoca “alegría” y “gozo”. Alegría y gozo que se produce al saber que existieron/existen en el planeta Tierra personas que, con su palabra y su obra, nos conmueven para ir siempre más allá del orden establecido, del disciplinamiento, del confort, del *statu quo*, de la normalización. A ese grupo de personas pertenece Gustavo Esteva quien dejó este *Bahlumilal* el 17 de marzo de 2022 según el calendario gregoriano.

Quienes lo conocieron pueden en esta obra encontrar una mirada abarcativa y cronológica de muchas aristas de su vida y de su pensamiento intelectual. Quienes no lo conocieron tienen ahora la oportunidad de adentrarse y profundizar en la obra de un militante por la vida, de un intelectual desprofesionalizado que fue hombre puente entre disímbolos mundos y galaxias. Hombre de pensamiento prefigurativo, de accionar irreverente, de pasión a flor de piel.

Hay muchas maneras de entrar a la vida de Gustavo y, por ende, a esta obra. Aquí destaco la que me parece puede ser relevante para un público universitario, académico, activista, militante, disidente e irreverente. Para otros compañeros(as) de viaje de Gustavo, existen otros lenguajes, modos y lugares para evocarlo y tejerse con su legado. Pero como decía, para aquellos(as) que habitan *La Ciudad Letrada* este libro les permite acercarse tanto al Gustavo temprano como

al tardío. Al Gustavo que empieza cuestionando su propia historia familiar y el lugar que en ella ocupaban sus raíces indígenas hasta el que escucha y dialoga lo mismo con griegos que con campesinos e indígenas; lo mismo con Iván Illich que con Theodor Shanin, con los campesinistas, descampesinistas y proletaristas mexicanos que con los teóricos latinoamericanos de la dependencia, así como, en el resto del mundo, con críticos del desarrollo, filósofos interreligiosos e interculturales y ambientalistas del Sur Global.

Gustavo tomó muy en serio la advertencia de Platón quien señaló que “al emplear la formidable capacidad humana de abstraer, debemos poner entre paréntesis las abstracciones que hagamos, para no confundirlas con la realidad”. Por eso, tuvo mucho cuidado de no quedarse atrapado en las torres de marfil intelectuales, académicas o de la izquierda ortodoxa. El abogó y practicó lo que llamó “reflexión en acción” y, al dejar atrás el mundo administrativo, planificador e institucional, creó “un mundo inmediato [...] formado por intelectuales desprofesionalizados y por los campesinos y marginales urbanos de una extendida red de organizaciones de base...”. Red que va desde las comunidades indígenas o urbanas de Oaxaca (México), pasando por las comunidades zapatistas en la Selva Lacandona hasta comunidades diversas de Asia del Sur (India en especial) y de Asia Oriental (especialmente China, donde Gustavo es muy querido y leído).

Quizá lo que más se conoce en el mundo académico latinoamericano y mundial es a Gustavo como una de las figuras centrales de la crítica al desarrollo, al desarrollismo y al subdesarrollo. Pero si ustedes leen con cuidado el más de medio siglo de textos compilados en esta antología, verán que en él subyace una preocupación profunda que atraviesas toda su vida y que tiene que ver con el “agudo proceso de cambio”, de cambio social, de cambio radical; es decir, de ese que se da desde la raíz. Gustavo se pregunta, una y otra vez, sobre su naturaleza, sus protagonistas, sus caminos y destinos. Ante la pregunta de cómo ir más allá del desarrollo, del capitalismo y del patriarcado descubre –muy tempranamente– la insurrección en curso de la gente común, de la base social, dada desde la vida cotidiana. Y ahí

centra su mirada, su esperanza y su aporte. Nos convida a reconocer la Nueva Era, es decir, las prácticas que dan vida y sentido a los destellos de nuevos mundos que, aquí y ahora, están en ebullición como característica peculiar de la incertidumbre radical en la que nos encontramos. Con ello, Gustavo nos convida a ir más allá del horror en que vivimos...

*Xochitl Leyva Solano*

Comunidad Centro Ch'ich', Chiapas, México

Temporada de lluvias, 2023



## Prefacio

Desde los 13 años he sentido un profundo amor por la escritura. Sin embargo, escribir nunca sería mi primer amor ni mi compromiso más importante. Dedicándome al activismo, al trabajo y a la colaboración, he robado momentos –tardes y fines de semana– para escribir lo que quería compartir. Los textos que aquí aparecen fueron escritos con urgencia y deprisa, todos en esos momentos robados. La mayoría se escribieron para su presentación pública y como respuesta a momentos concretos de experimentación de mi realidad particular.

En marzo de 1994, por ejemplo, solo tres meses después de que la insurrección zapatista despertara al mundo, escribí *Crónica del fin de una era: El secreto del EZLN*.<sup>1</sup> En estas obras se aplica uno de los principios más importantes de cambio social y comunitario de los zapatistas: “Preguntando, caminamos”. En las décadas transcurridas desde el levantamiento zapatista, me he dado cuenta de que yo también he cambiado radicalmente. Aprendiendo junto con los

<sup>1</sup> En el texto original, inmediatamente se indica qué fragmentos de dicho libro aparecen en la antología. Como en castellano estamos preparando una antología dedicada exclusivamente a los textos de Gustavo Esteva sobre zapatismo, decidimos no repetir contenido y guardar los fragmentos de *Crónica del fin de una era* para dicha antología, incluyendo otro texto sobre zapatismo para la antología que aquí presentamos. *Crónica del fin de una era* fue publicada en México por la editorial Posada en 1994 (Nota de los compiladores).

zapatistas, este libro es el relato de mi escuchar... escuchar una y otra vez... luego escribir, “preguntar y caminar” el camino radical (ir a la raíz) de las transformaciones.

A finales de los años cincuenta, las mayores y más vigorosas movilizaciones populares del siglo se registraron en México; Fidel entró en La Habana; el Che fue una fuente de inspiración en toda América Latina. Experimenté mi primer “despertar” en ese período. Reflejando el espíritu de los años sesenta, gente como nosotros en todo el mundo quería seguir ese camino, cambiarlo todo. Durante los años setenta, recuperando nuestro “sentido común”, empezamos a escuchar atentamente a la gente y a las comunidades de los abajos, lanzando iniciativas de base. Fue una experiencia gozosa convivir con ellos, aprender con ellos y, al mismo tiempo, quedar perplejo por su gran capacidad para liberarse de todo lo que definía mis “certezas”.

Los años ochenta despertaron recuerdos reprimidos de mi infancia y me devolvieron mis raíces indígenas. Una nueva base para replantear radicalmente la democracia se hizo inevitable...

En 1983 conocí a Iván Illich. Un giro radical en mis teorías y prácticas comenzó a desplegarse, abriéndome a la sorpresa. Gracias a Iván, nuevas amistades y colaboraciones con Teodor Shanin, Raimon Panikkar y muchos otros me introdujeron a perspectivas que transformaron mi forma de entender y actuar en comunidades y barrios. Observando, “preguntando y caminando” de formas que antes no podía imaginar, me enraicé en profundas interacciones con personas y comunidades cuyas culturas eran muy diferentes de la mía.

Desde los años setenta me he inspirado en el pensamiento de Foucault. Más recientemente, mi comprensión de lo que ocurre a nuestro alrededor se ha beneficiado de autores como Giorgio Agamben, Robert Kurz y Anselm Jappe, los últimos dos del grupo alemán Krisis.

Todos los escritos aquí presentados son difíciles de resumir. Baste con indicar que ampliaron mi aprendizaje a la vez que ofrecen críticas radicales a las formas de pensar dominantes en campos muy diversos. Abandonando prejuicios, ilusiones y fantasmas, mi empeño central ha sido la búsqueda de respuestas a las siguientes preguntas:

¿cómo cambiar una realidad que es insoportable?, ¿cómo desmantelar 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*? La mayor parte del libro se compone de relatos de mis preguntas y caminatas, en los que intento combinar los fundamentos teóricos y analíticos de mis observaciones con mis propias percepciones de esas condiciones y luchas.

Gran parte de mi inspiración procede de los zapatistas y su compromiso con un “mundo en el que quepan muchos mundos”; en el que el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los pueblos, junto con la tradición de cambiar las tradiciones de forma tradicional, ofrezcan caminos más allá de todos nuestros horrores contemporáneos. Reconociendo el caos y las pesadillas que se nos venían encima, hace tres décadas los zapatistas empezaron a advertirnos claramente sobre la extensión de la violencia, el resurgimiento del hambre y la miseria, la exacerbación de las desigualdades y el autoritarismo, acompañadas de una impunidad espantosa. Hoy, la *síndemia* intensifica las innumerables tensiones y desafíos que abruman a la mayoría de los habitantes del planeta, al tiempo que forja un clima de miedo y desesperación.

¿Qué ha sido entonces de la esperanza?

Quizá no sea sensato abrazar la esperanza en un mundo en ruinas cuando las instituciones y las verdades a las que nos aferramos se desmoronan a nuestro alrededor. Sin embargo, como el *ethos* prometeico ha parecido eclipsar la esperanza, creo (junto con Iván Illich) que la supervivencia de la humanidad, y aún más el florecimiento de todos los seres, depende verdaderamente de nuestra capacidad para redescubrir la esperanza como fuerza social. La esperanza es el hilo que teje orgánicamente estos capítulos.

Desde su primer comunicado, los zapatistas nunca han vacilado en sembrar semillas de esperanza, tanto en palabras como en hechos. Mientras escribo, los zapatistas están en Europa tejiendo nuevos hilos de la “Internacional de la Esperanza”, propuesta por primera vez

en 1996 durante su Encuentro “Intergaláctico” por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Su determinación demuestra que ninguno de nosotros puede permitirse el lujo de quedarse quieto o esperar. Por el contrario, juntos debemos actuar con deliberación creativa y compromiso. La suya es la convicción, inspirada por Václav Havel, no de que algo sucederá de una determinada manera, sino de que algo tiene sentido, independientemente de cómo resulte.

En mi propio despertar, me he sumergido en tradiciones que consideran impensable vivir sin esperanza. Nuestras tradiciones ven la esperanza como el ancla que nos arraiga en el mundo.

Sin esa esperanza, nos dispersamos como hojas al viento sin nada a lo que agarrarnos, sin nada a lo que aferrarnos. Junto a los pueblos del sur de México con los que he unido mi vida, junto a aquellos con los que tejemos un Tejido Global de Alternativas,<sup>2</sup> reúno en este libro escritos que unen compromiso, voluntad y acción para recuperar la esperanza radical.

*Gustavo Esteva*

San Pablo Etlá, noviembre de 2021

<sup>2</sup> Se refiere a uno de los últimos proyectos en los que Gustavo Esteva participó activamente. El grupo se define a sí mismo en los siguientes términos “El Tejido Global de Alternativas (TGA) trata de impulsar plataformas y espacios de intercambio, aprendizaje mutuo, colaboración y visión colectiva entre alternativas existentes que desafíen al sistema dominante patriarcal, capitalista, estatista, racista y antropocéntrico, o dicho de otra forma, iniciativas que estén demostrando que es posible vivir con unas normas y condiciones completamente diferentes que promuevan la justicia, la equidad y la sabiduría ecológica. Se trata de hacer esto identificando, documentando y apoyando la articulación de estas iniciativas. También se busca inspirar a más descontentxs con el sistema actual a seguir otros caminos, para contribuir a forjar una masa crítica de gente, fuerzas y organizaciones capaces de dismantelar el sistema y crear sistemas alternativos a través de la confluencia de alternativas a nivel local, regional y global. El TGA no trata de llevar a cabo este cometido por sí solo, de hecho, se trata de juntarse con redes y movimientos que tengan objetivos similares.” Consultado en <https://www.globaltapestryofalternatives.org/es:roadmap> el 19 de junio del 2023.

## Introducción

La situación actual es de emergencia. En medio de la catástrofe y la incertidumbre, hacen falta voces lúcidas y comprometidas que ayuden a explicar y caracterizar el horror en el que vivimos. Pero también que sirvan no tanto de faro (porque no se trata de mesianismos ni de nuevos gurús intelectuales), sino de inspiración e invitación a encontrar y crear lo diferente, el otro mundo que está naciendo en los abajos y que, en palabras del protagonista de este libro, es el yacimiento actual de la esperanza.

Como lo señala el propio Gustavo Esteva en el prefacio de este libro, su pensamiento giró en torno a tratar de tomarse en serio las siguientes interrogantes: “*¿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*?*” Este libro es un intento bastante representativo de transitar dichas preguntas. Se trata de medio siglo de “reflexión en la acción”, como Gustavo llamaba al proceso de caminar junto con los pueblos, colectivos y comunidades, fuente principal de sus ideas y proyectos. Aquí, en las páginas contenidas en este libro, se presentan textos seleccionados por el propio Gustavo Esteva y el equipo que él designó para terminar esta tarea en su ausencia. Pero antes de abordar directamente una presentación

del contenido del libro, creemos pertinente ofrecer unas pocas palabras sobre el recorrido vital de su autor.

## **Acercamiento biográfico**

Gustavo Adolfo Esteva Figueroa nació el 20 de agosto de 1936 en la Ciudad de México, siendo el tercer hijo de un matrimonio en el que el padre provenía de hacendados porfiristas que perdieron todo durante la Revolución, mientras que la madre era hija de una zapoteca de Oaxaca. Durante sus primeros años, Gustavo vivió bajo la sombra del anhelo paterno por recuperar su antiguo estatus social, cosa que jamás sucedió. Su abuela materna, zapoteca, no podía ser vista por su padre, así que entraba por la puerta trasera de la casa. La familia Esteva se empeñó por alejar lo más posible a sus hijos de su pasado indígena y ofrecerles la mejor educación en escuelas y universidades privadas. Huérfano de padre a los 16 años, Gustavo tuvo que comenzar a trabajar desde muy temprana edad a la par que estudiaba Relaciones Industriales. A los 19 años llegó a ser el gerente más joven de Procter and Gamble y posteriormente de IBM. De ambos trabajos fue expulsado debido a su lealtad para con los trabajadores y no con los jefes o dueños. Para finales de los años cincuenta e inicios de los sesenta, Gustavo se vio envuelto en lo que él mismo llamó una propedéutica de la calle en materia de lucha social, ya que aprendió de las movilizaciones sindicalistas, guerrilleras y obreras de la época. Incluso se llegó a sumar a una célula guerrillera que no prosperó por problemáticas internas. Gustavo dejó la lucha armada y decidió tratar de cambiar la situación política nacional desde la boca del monstruo: el gobierno.

Una vez enfilado en la política nacional en tiempos del presidente Luis Echeverría, Gustavo se desempeñó en distintos puestos de dirección como la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO). Su labor le llevó a trabajar de cerca con distintos pueblos y comunidades a lo largo de México. Conoció a profundidad el

escenario nacional, así como sus problemáticas, pero todavía llevaba dentro la impronta del desarrollo propia de la época y de su formación, incluso de su militancia marxista. En 1976 inicia el mandato del presidente José López Portillo, de quien Gustavo había sido amigo y colaborador. Frente a él tenía la aspirada oportunidad de llegar al poder y desempeñarse quizás como secretario de Estado. Sin embargo, al constatar la imposibilidad real de llevar a cabo un auténtico cambio desde los aparatos del Estado, Gustavo abandonó para siempre ese camino y se sumó a la sociedad civil fundando e impulsando diversas organizaciones y proyectos con campesinos y grupos rurales. Es durante estos años que aparecen algunos de sus libros más representativos, como *Inflación y democracia*, escrito junto con David Barkin y por el que ganaron el Premio Nacional de Economía (Siglo XXI, 1979), *Economía y enajenación* (Universidad Veracruzana, 1980) y *La batalla por el México rural* (Siglo XXI, 1980), entre otros. Con todo, el propio Gustavo reconocía que no lograba entender la realidad que experimentaba entre la gente, en las comunidades y en los barrios. El estudio de la economía y las ciencias sociales, lejos de brindarle claridad, empañaba su percepción.

En 1983, mientras asistía por casualidad a una conferencia de Wolfgang Sachs sobre energía, Gustavo conoció a Iván Illich, a quien en años pasados había considerado como un cura reaccionario que no debía ser muy tomado en cuenta. En esta ocasión, Gustavo quedó cautivado por las ideas de Illich y no solamente lo leyó a profundidad en seguida, sino que se hicieron íntimos amigos y colaboradores. La puerta que le abrió Illich con sus ideas y con su amistad llevó a Gustavo a una nueva comprensión de las realidades en las que se movía. “En Iván Illich” solía decir Gustavo “descubrí el discurso de la gente”. Este camino le impulsó a radicalizar sus intuiciones y planteamientos, como la crítica al desarrollo que durante las siguientes décadas le valió una fama mundial. Fue a través de Iván que Gustavo conoció a importantes pensadores que se convirtieron de igual modo en sus colaboradores y amigos, tales como Teodor Shanin y Raimon Panikkar. El marxismo de Gustavo dejó de ser sectario y ortodoxo, se

abrió a la comprensión de la interculturalidad y logró percibir con otra mirada lo que representó y sigue representando el levantamiento zapatista de 1994. Para ese entonces, Gustavo ya se había mudado a Oaxaca, a un pequeño pueblo a pocos kilómetros de donde nació su abuela materna. Se encarnó en el territorio oaxaqueño y caminó con sus comunidades hasta el día de su muerte en el 2022. Fue también en Oaxaca que fundó el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales (CEDI) y la Universidad de la Tierra, ambos proyectos que impulsaron iniciativas e ideas alternativas en medio del colapso civilizatorio.<sup>1</sup>

Es así que llegamos a los últimos años de la vida de Gustavo. Como él mismo especifica en el prefacio de este libro, nunca fue su intención convertirse en un escritor. Su obra se encuentra dispersa en distintos periódicos, libros publicados en varios idiomas y editoriales diferentes, conferencias, etcétera. Al final de su vida, Gustavo se dio a la tarea de organizar su obra. Tenía el proyecto de publicar distintas antologías, algunas temáticas y otras compilando distintos temas. No alcanzó a ver realizado este proyecto, pero nos encargó amorosamente a nosotros llevar su sueño a buen puerto. Lo que aquí presentamos es una de las antologías que él quería publicar. Se recuperaron algunos textos que él mismo había preparado en inglés para una antología publicada en Routledge.<sup>2</sup> A continuación, compartimos una breve explicación de la estructura de la antología, los motivos por los cuales se eligieron estos textos, su pertinencia actual y el papel que pueden jugar en las reflexiones políticas actuales.

<sup>1</sup> Si se quiere profundizar en la vida, obra y pensamiento de Gustavo Esteva, ver Elías González Gómez y Carlos Tornel (2023). *Gustavo Esteva. Vida y obra de un intelectual público desprofesionalizado*. México: Bajo Tierra/ Cooperativa Editorial Retos/CLACSO.

<sup>2</sup> Ver Gustavo Esteva (2023). *Gustavo Esteva: A Critique of Development and Other Essays*. Nueva York: Routledge.

## **Un libro para pensar la barbarie y sus alternativas**

De acuerdo con Esteva, la historia nos enseña que nuestro pensamiento y nuestras investigaciones deben ir más allá de la díada capitalismo-socialismo, ya que ambos conducen al mismo destino, hacia el mismo precipicio, aunque por caminos diferentes. El crecimiento económico y el desarrollo son esenciales para ambos regímenes. En ninguno de ellos hay lugar para una auténtica comunidad, para una cultura que socialice e inspire, no solo que entretenga y adoctrine, ni para una auténtica libertad. Ninguno de los dos ofrece un programa de supervivencia a largo plazo de las especies, la libertad, la igualdad, la equidad, la armonía, la tolerancia y la autonomía. Necesitamos nuevas visiones, nuevas utopías, nuevas experiencias prácticas que nos inspiren y nuevas formas de pensar sobre el mundo, las personas, la sociedad, la cultura, la economía y la política. O tal vez, como nos recuerda Esteva, en lugar de buscar nuevas visiones en el horizonte, podemos mirar atrás y aprender por fin a apreciar y valorar el conocimiento, la sabiduría y la experiencia de los pueblos indígenas de todo el mundo. Algunos de ellos llevan siglos practicando la armonía, la equidad y la tolerancia entre ellos y entre ellos y la naturaleza. Sus prácticas contienen filosofías, epistemologías y ontologías de paz, democracia y armonía ecológica, aunque la mayoría de ellos no las hayan enunciado como lo han hecho los “pensadores” y científicos sociales occidentales.

Gustavo Esteva tejó esta antología con la intención de mostrar la evolución de su pensamiento sobre la teoría económica, el cambio social, la subjetividad revolucionaria, la transición, el desarrollo, los retos de una nueva era y la autonomía personal y comunitaria, todo ello asociado a los desafíos y avances en la construcción de nuevos mundos.

Como ya se mencionó, esta selección presenta más de medio siglo de “reflexión en acción”, para seguir el ya citado método y enfoque de Gustavo Esteva. Contribuye a comprender nuestro mundo

contemporáneo y a vislumbrar una posibilidad auténtica y concreta de cambio. Los ensayos aquí recogidos se construyen sobre los escombros del pensamiento contemporáneo dominante ya en bancarrota, explorando nuevas formas de pensar y cursos de acción que alberguen la esperanza. Este libro recoge las experiencias de una generación para acotar los términos del cambio radical que hoy se ha convertido en condición de supervivencia para vastos sectores de la sociedad. Incluye el análisis de la teoría económica, los sujetos sociales del cambio, la agenda para transitar más allá del “desarrollo”, los desafíos de construir un camino propio basado en la autonomía y los rasgos, riesgos y oportunidades de la insurrección en curso. Reúne y actualiza los debates de medio siglo para alimentar la imaginación y la esperanza en un período de confusión y callejones sin salida. Esta selección aporta importantes intervenciones teóricas, políticas y culturales que apuntan más allá de los marcos establecidos.

La unidad y coherencia de los ensayos compilados en este libro reside en una crítica rigurosa y radical del pensamiento dominante, que se yuxtapone a la búsqueda sistemática de alternativas tecnológicas, políticas y culturales que albergan muchos mundos. Las alternativas propuestas se identifican y examinan en el mundo real, como iniciativas tomadas por personas de carne y hueso por razones concretas de supervivencia o en nombre de la esperanza. Por su contenido y orientación, resultan muy pertinentes para estos tiempos de caos sistémico, cuando el mundo que teníamos se desmorona a nuestro alrededor y tanto las respuestas convencionales como las alternativas parecen agotadas. El mundo emergente se oculta a menudo bajo las trampas del viejo orden. No existe un aparato teórico capaz de explicar satisfactoriamente lo que está ocurriendo. Este libro no solo ofrece una lúcida visión del colapso climático y sociopolítico al que nos enfrentamos. Es también una guía útil para explorar los caminos abiertos para resistir a los horrores que nos acechan y ensayar otras posibilidades de existencia personal y comunitaria.

## Advertencias y agradecimientos

Como ya hemos señalado, Gustavo Esteva no fue un académico o un escritor profesional. Muchos de sus textos son el resultado de notas para sus charlas o conferencias. En varias ocasiones, Gustavo citaba de memoria, sin preocuparse mucho por la exactitud referencial de los autores y obras a las cuales recurría. Por este motivo, significó una honda y en ocasiones enredosa labor para los compiladores de este libro dar con las citas exactas a las que hacía referencia Gustavo. No pudimos lograrlo en todos los casos, pero sí en la gran mayoría de ellos. A lo largo del libro se anunciará a pie de página cuando no se pudo encontrar la fuente original. También ofrecemos, en la mayoría de los casos, la cita de la primera publicación del texto en cuestión. De igual modo, procuramos respetar varios aspectos de las versiones originales como el uso de pronombres, lenguaje inclusivo (o no), con el objetivo de no intervenir el texto de Gustavo y dejarlo tal y como él lo escribió dentro de una época y contextos determinados; también, en dos ocasiones, en lugar de la típica “bibliografía” aparecen “claves” o “pistas” bibliográficas, que era como Gustavo prefería dar cuenta de con quienes estaba dialogando, por lo que dejarlas es un gesto para honrar su preferencia política respecto a este tema. De esta manera, creemos que se puede notar la evolución en el lenguaje del autor, el cambio de ciertos términos y modos de expresarse, lo cual aporta elementos fundamentales para la elaboración de una historia intelectual. Esperamos que el trabajo editorial que se realizó con mucho cariño y esfuerzo ayude a que esta compilación sea lo suficientemente clara para que cumpla su cometido: incitar a la acción y a la reflexión.

Agradecemos en primer término a Gustavo Esteva, quien incluso en su ausencia física continúa interpellándonos e invitándonos a la esperanza. A Nicole Blanc, por su confianza y paciencia. A Xóchitl Leyva Solano, por su acompañamiento y guía. A Carlos Tornel, por su apoyo en la revisión del texto y ubicación de fuentes bibliográficas.

A las comunidades, pueblos, barrios, colectivos, personas y entramados para quienes van dirigidas las páginas de este libro, pues ahí subyace tanto la inspiración como la alternativa. Y por el apoyo a caminar esta publicación, al Grupo de Trabajo “Cuerpos, Territorios, Resistencias” y al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

*Rafael Escobedo y Elías González Gómez*  
San Pablo Etlá, julio de 2023

# **Pensar todo de nuevo**

## **Una conversación con Teodor Shanin<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Publicado en *Opciones*, 3-5, febrero-marzo 1992 (Nota de los compiladores).



*En 1992 sostuve esta conversación con Teodor Shanin, a su paso por México. Dos razones me impulsaron a emplearla como inicio de esta antología. Quiero así rendir homenaje a una persona que acaba de morir –el 4 de febrero de 2020– y tuvo influencia decisiva en mi vida. Además, los temas que abordamos en esa conversación forman el trasfondo de lo que presento en este libro.*

*En los años setenta le llamábamos “Emperador de los Campesinos”. De alguna manera lo fue. Contra todas las ortodoxias, Shanin supo mostrar el valor y el sentido de las culturas campesinas y su papel decisivo en la construcción de un porvenir, de cualquier porvenir. Militante inveterado de la transformación social, de la lucha contra la injusticia, hizo de su vida un recorrido sorprendente. Nació en Vilna, Lituania en 1930, como judío ruso. Defensor de la creación del Estado de Israel e intensamente activo en el movimiento marxista y el partido socialista, no soportó el camino que empezó a tomar el país que contribuyó a establecer y se exilió en Manchester. Ahí realizó una labor académica formidable, que transformó las teorías de lo campesino y renovó, entre otras muchas cosas, la sociología y la apreciación del marxismo. Su libro *El Marx* tardó y el camino ruso, que los editores latinoamericanos se resistieron a publicar por muchos años, se adelantó considerablemente a las desgracias del “socialismo real” y mostró un nuevo Marx, el Marx que se retiró del activismo político a los 60 años para poder concluir sus investigaciones y publicarlas... ¡y no publicó una sola página en los siguientes diez años!*

*Shanin se dedicó a explorar ese silencio y exhibió sus causas: una revisión radical de la teoría, que los burócratas del marxismo enterraron durante los siguientes cien años.*

*Al pasar por México en 1992, Shanin dio un breve ciclo de conferencias y concedió largas horas de conversación fascinante. Estaba, claramente, en el ojo de la tormenta. La perestroika le permitió regresar a su país y desde entonces estuvo transitando entre Manchester y Moscú en activismo constante concentrado en la transformación de la percepción, en la renovación del pensamiento. De un lado, realizó una exploración sin precedentes sobre la realidad campesina de lo que era la Unión Soviética y elaboró su historia en el siglo XX, sacándola de la oscuridad en que se le mantuvo por medio siglo. De otro lado, puso en marcha una “universidad” peculiar, abierta y creativa, que empezó a forjar las cabezas que podrían entender y acaso conducir los procesos en curso.*

*Poco antes del golpe contra Gorbachev, le pregunté a un Shanin muy preocupado por su país cuál era el peor de los escenarios que concebía. “Que no pase nada”, me dijo. “Que las cosas sigan como están. Que se congelen por lo que queda del siglo. La catástrofe posterior es inconcebible”. No se produjo este escenario. Otros escenarios surgieron en su lugar. La vigorosa voz de Shanin siguió diciendo lo que veía, la catástrofe.*

*Treinta años después de nuestra conversación, Shanin parece estar hablando el día de hoy, aquí, entre nosotros, reflexionando sobre lo que hoy estamos discutiendo –aunque la conversación tuvo lugar antes de que apareciera el zapatismo, con el cual habría tomado un giro enteramente diferente. Su capacidad de anticipación era tan notable como su lucidez, como el lector podrá comprobar en seguida.*

Gustavo Esteva (GE) —Teodor, en el proceso de democratización en que estamos embarcados en México, una de las discusiones más intensas se refiere a los estilos políticos que debemos adoptar. Acaso por falta de imaginación política, hemos estado cayendo en una imitación elemental de los estilos estadounidenses, por ejemplo, al copiar el régimen de las primarias para elegir candidatos.<sup>1</sup> Lo que más nos preocupa es el impacto de la democratización en las comunidades rurales. Primero las iglesias y luego los partidos políticos están llegando más que nunca a ellas y a causa de su injerencia se producen divisiones que las desgarran y a menudo las llevan a la violencia.

La falta de democracia, por el predominio monopólico de un partido, fue por muchos años el sostén principal de los caciques, que impedían la expresión de la voluntad autónoma de los pueblos. El proceso de democratización pareció ser una oportunidad para que las comunidades pudiesen librarse de esos caciques y reafirmar su autonomía. En vez de ello, están entrando a una nueva forma de dependencia del exterior, aún más grave que las anteriores. La intensidad de los conflictos internos desatados por la actividad de los partidos podría estarlas convirtiendo en meros apéndices de

<sup>1</sup> Se refiere a las elecciones primarias características del régimen estadounidense (Nota de los compiladores).

determinaciones del exterior. La “democratización” conduciría así a una nueva forma de despotismo.

Teodor Shanin (TS) —Es un fenómeno muy similar al que ha estado ocurriendo en la India. Para conseguir los votos, los grandes partidos políticos nacionales necesitan a las aldeas, pero no les atribuyen importancia alguna a sus expresiones políticas. El Partido del Congreso, por ejemplo, iba a las aldeas, examinaba cuáles eran las facciones que existían en su interior y apoyaba a alguna de ellas; idealmente, apoyaba a dos facciones, de tal manera que las dejaba peleando entre sí, pero ambas a favor del partido, de tal manera que este no podía perder. En los últimos años, el mecanismo perdió eficacia, lo que contribuye a explicar por qué el Partido del Congreso empezó a perder el poder en muchas partes, pero así fue como estuvo operando por muchos años. En este proceso, el líder obtiene algunos recursos públicos, una ayuda para esto o para lo otro, un respaldo oportuno en la forma de acciones o represiones...

GE —¿Cómo concebir algo diferente? Has realizado estudios comparativos de los procesos políticos en medios rurales de muy distintos países. ¿Cómo concebir y tratar de construir, en un país como México, un esquema diferente? Si se trata de respaldar las iniciativas reales de la gente, de sus organizaciones, y los partidos políticos no son capaces de atender esas iniciativas y responder a sus impulsos, ¿qué podemos hacer? De acuerdo con tu experiencia, ¿qué línea de acción política podríamos seguir? ¿Cuáles son las experiencias que consideras de utilidad para clarificar nuestras posiciones y despejar nuestras dudas?

TS —Pienso que el punto crucial es que no existen tales experiencias. Por dos generaciones permitimos que la crítica radical del sistema existente se degenerara conforme a ciertos supuestos socialistas. No solo perdimos capacidad de influencia en la política real; perdimos también dos o tres generaciones de pensamiento. Tenemos una brecha en ideas, en trabajo conceptual.

Esto empezó, quizás, con el auge de los socialistas alemanes, cuando se define una situación en que ellos tienen la primacía para interpretar el género y el contenido de la transformación que hace falta impulsar para generar una sociedad mejor. Enseguida se produce la intervención de la “ciencia”: surge un socialismo científico, que declara que todos los demás socialismos no lo son, que son prejuiciosos y pertenecen al pasado.

De este modo, se produjo un desarrollo masivo, lógico, siempre mayor, que adoptó dos formas diferentes. Por un lado, la forma democrática del Estado-benefactor, según la cual es preciso ocuparse de la gente dentro de un sistema democrático pluripartidista. En su seno, lo que la gente necesita es su derecho, que no resulta de la lucha individual para obtenerlo, sino que se define como un derecho del que la sociedad debe ocuparse. Por el otro lado, la línea bolchevique, conforme a la cual el desarrollo debe conseguirse dentro de un sistema no democrático porque es más rápido y no hay tiempo que perder, dada la existencia de otros sistemas. Cuando no hay tiempo que perder, la democracia —que consume mucho tiempo— es prescindible.

Fue una situación en que ambos lados del socialismo científico dejaron un espacio vacío: no hubo debate donde debía estarse discutiendo; no se examinó si la realización del socialismo científico necesitaba o no el sistema democrático, el pluripartidismo. El meollo del asunto se desvaneció. Se abandonó la discusión sobre el socialismo propiamente dicho y socialismo resultó equivalente a desarrollo, a desarrollo científico. Buscar más desarrollo, más rápidamente, eso es socialismo. Y ¿por qué es el socialismo mejor que el no socialismo? Porque es más científico y más progresivo. En el lado socialdemócrata, las cosas no son mejores. Se trata de conseguir más y más desarrollo y de resolver correctamente una serie de problemas, pero queda de lado lo más importante. A mi modo de ver, lo básico, lo que se perdió, es que el socialismo trata de la justicia, no del desarrollo.

El socialismo, para existir, necesita ocuparse de maximizar la justicia. Desde un principio, la crítica socialista se concentró en ese propósito: no en la producción de servicios, sino en la producción de

justicia. Una vez que se pierde este principio, se pierde cada vez más el camino, ese es el problema. Pienso que eso produjo la derrota de la crítica socialista y del movimiento socialista, el colapso de Europa del Este en 1989 y los desastres. También produjo un inmenso vacío conceptual. En eso estamos hoy. Ese es el meollo del asunto. Tenemos que empezar a movernos para tratar de entender qué podemos hacer ahora, porque de otra manera no llegaremos muy lejos.

La única manera de proseguir una discusión sobre el socialismo es empezar con el supuesto de que el socialismo podría haber llegado a su fin. Es un fenómeno histórico: tuvo un principio y un fin. Estamos al principio de su fin. Tenemos que llevar nuestro pensamiento hasta ese punto y hablar de ello. La mayoría de los socialistas no pueden llegar tan lejos, porque psicológicamente no pueden aceptar el desastre. Si lo aceptaran, ¿en qué habrían gastado sus vidas? Por tanto, hay una generación en que solo unas cuantas personas están dispuestas a romper con su pasado en ese sentido; en la mayoría, existe un prejuicio que las lleva a pensar que no existe problema en Cuba, ni en el socialismo, porque la proporción de alfabetos es mayor que la que existe en Costa Rica o en muchos países industriales o porque el sistema de salud es tan bueno o mejor que el de los estadounidenses. En realidad, hay severos problemas en Cuba, mas para entenderlos hay que moverse de posiciones sobre el desarrollo a posiciones sobre la justicia: no es una sociedad en que prevalezca la justicia y la expresión autónoma de la gente. Esas son las cosas para las cuales se constituyó el socialismo, pero produjo algo diferente.

GE —Parte del problema es la reacción de mucha gente, sobre todo entre los intelectuales y los políticos, ante una crítica que parece constituir un salto al abismo, un salto hacia ninguna parte. En el momento mismo en que dices que el socialismo llegó a su fin, la gente se pregunta automáticamente: entonces qué es lo que sigue; si fuera así, ahora qué hacemos. En apariencia, lo que viene de inmediato a su cabeza es el mercado, la democracia estadounidense, el pensamiento neoliberal. Todo eso es basura, para muchos de ellos, y por tanto

no pueden seguir el argumento. No es porque no están aceptando tu crítica, o porque estén en desacuerdo con la idea básica de que el socialismo trata de la justicia, sino más bien es...

TS —...sobre qué podemos hacer...

GE —La cuestión es que aparentemente ya no hay respuesta, ya no hay siquiera un debate. Por un siglo, la discusión fue capitalismo vs. socialismo.

TS —Claro, desde luego, y si uno sigue esos parámetros, se encamina sin remedio al vacío y al desastre, intelectualmente hablando. Quisiera añadir algo, que es muy importante para mí, porque es un dilema sin solución que es central para mi propia definición de los problemas, al explorar el futuro, el presente y el pasado.

Lo planteé alguna vez a Paul Sweezy. No por accidente. En un sentido, Sweezy es un maestro, mi maestro, porque en los días en que yo no sabía muy bien cómo deshacerme de aquellos marxismos, él me exigía que lo hiciera, insistiendo en que yo podía seguir siendo marxista y socialista aún después de hacerlo. Estábamos en desacuerdo en muchas cosas, pero tendíamos a estar de acuerdo en muchas otras, y en todo caso tenía con él menos desacuerdos que los que tenía con otros. Una vez, cuando estaba de visita en Manchester y pasaba mucho tiempo en su compañía, le planteé la cuestión, en parte porque yo sabía, desde hacía años, que me estaba encaminando a ese desastre conceptual y quería ver si él tenía algo que decir sobre el particular.

Formulé el problema de la siguiente manera. Cuando se crea la oportunidad de expresarse democráticamente, la mayor parte de la gente tiende a votar en favor de cosas que los buenos socialistas considerarían preferencias pequeño-burguesas por el bienestar; un poco de pornografía, un poco de deportes —más o menos lo que aparece en un periódico popular, que da una imagen aproximada de lo que la gente parece querer—, más televisión que lectura, etc. La solución elegida por

los socialistas, por lo menos en Europa, fue la de que una élite condujera a la gente hacia una mejor comprensión del problema. Tal respuesta parecía satisfactoria y era apropiada en cosas muy concretas y simples, por decidir de un solo golpe. Pero en las demás cosas, las élites inevitablemente se corrompen. La única manera de controlar esa corrupción es dejar de ser élite, abrirse a la gente, y entonces la gente trae al régimen de decisiones actitudes que resultan ética, estética y filosóficamente inaceptables. ¿Cómo escapar de este ciclo?

Hace muchos, muchos años, cuando era joven y bello, tenía, naturalmente, una solución. Una anécdota lo puede ilustrar bien. Venía alguna vez de las líneas del frente, en la lucha por la independencia en Israel, la guerra que los palestinos llaman “el desastre” –una apropiada dualidad sobre el asunto– y disponía de un par de días para estar en Tel Aviv. Fui a visitar a una familia. La hija tenía unos dos años más que yo –que tenía 17– y con ella estaba su novio, de muy buen corazón, también de uniforme. Yo tenía las estrellas de comandante y estábamos platicando de cómo las había obtenido. No me di cuenta con claridad de que la muchacha me estaba viendo con ojos de admiración y mientras más lo hacía, más se enojaba su novio. Y él, entonces, empezó a decir que había muchos comandantes de unidad que eran comunistas y que muchos de ellos luchaban para ser comandantes con el único fin de expresar sus propios impulsos de mando y su capacidad de manipulación y engaño. Yo no respondí a esas agresiones, pero dijo algo en particular, muy agudo, a lo que sí respondí y entonces me dijo: “Los verdugos están hechos con gente como tú”. Yo le respondí de inmediato, viéndole directamente a la cara, algo que me parece pertinente para el problema que he planteado: “Quienes están dispuestos a morir por una causa, tienen derecho a colgar a otros”.

Es una forma de resolver el problema. La élite tiene el derecho absoluto: se trata del bien de la gente, se le ha dado el poder para que haga lo necesario por el bien de la gente, y debe usar ese poder para resolver todos los problemas. Ese fue por mucho tiempo el apotegma de los socialistas.

Pero ahora sabemos que todas las élites se corrompen, que no ha habido un solo caso de una élite socialista que no se haya corrompido. ¿Radica entonces la solución en que no haya élites? ¿Que las masas se hagan cargo del asunto? No sé la respuesta.

La respuesta puede ser que no entendemos bien a la mayoría de la gente, que ella es portadora de las semillas de transformación de la sociedad, las cuales florecerán una vez que a la gente se le permita ejercer su voluntad por suficiente tiempo, sin que se le esté empujando de un lado para otro. Pero esto, como todas las cosas, debe ser enseñado –puede ser una creencia general, pero debe ser enseñado: populismo puro, el mejor populismo. Pero el populismo no funcionó, incluso el mejor populismo. Así es como pienso que llegamos a un desastroso vacío. Nos empantanamos.

Ese es un punto. El otro es el de las condiciones reales: el mundo se está cayendo a pedazos y quizá es el momento de venir con nuevas ideas. No estamos en muy buenas condiciones, porque no hicimos la tarea por muchos años, como colectividad, pero este puede ser el momento de promover el establecimiento de nuevas ideas. Lo interesante es que, en vista de que echamos a perder nuestras relaciones con la ciencia, con el progreso y con el poder, estamos orillados a una situación muy peculiar, en que estamos viendo hacia el pasado para encontrar respuestas sobre el futuro.

Te voy a dar un ejemplo. Los estudios históricos sobre los campesinos que estamos realizando en la Unión Soviética, para averiguar lo que pasó, no se originan solamente en la necesidad de aquilatar la tragedia de la colectivización, sino en nuestra incapacidad de entender el presente y concebir el futuro, en el caso de la agricultura soviética. Por eso le estamos echando una ojeada al pasado.

Asistí un día a una conversación que se realizaba entre Hobsbawm, que fue miembro del Partido Comunista Británico por muchos años –hasta que finalmente lo dejó– y representaba ahí a la izquierda intelectual, y unos jóvenes estudiantes de Malasia, que se habían encontrado con él de manera accidental y que lo empezaron a cuestionar, preguntándole por qué era miembro de un partido tan

conservador como el comunista. Si es realmente un comunista, le dijeron, ¿por qué se mantiene afiliado a un partido tan conservador? El no atinó a darles una respuesta y se marchó. Cuando se fue, traté de ayudarles a comprender, diciéndoles que era la historia de su vida y que antes de atacarlo de nuevo convenía ver lo que había hecho y ese tipo de cosas. Los estudiantes oyeron con cuidado y en silencio lo que yo había dicho y me dijeron que eso no podía ser una respuesta; que solo lo sería si él hubiera vivido en el siglo XIX.

Este tipo de cosas aún me perturban. No es tan fácil deshacerse de algo así. No es un asunto individual. Es como si de pronto uno encontrara cosas de la familia que le resultan insoportables. No por ello se deshace uno de la familia. Es difícil retirarse. Se sigue perteneciendo a la familia. Es un factor objetivo. Es preciso entender que la mayor parte de las personas que pasan por esta experiencia encuentran casi imposible moverse críticamente hasta estar por completo fuera de ella: es como destruir el significado de su propia vida. No creo que sea mi caso. No encuentro que sea destruir el sentido de mi vida ir hasta el principio de las cosas. Pero entiendo lo que pasa con mucha gente que enfrenta una experiencia similar y entiendo que la mayoría encuentre difícil la ruptura.

GE —Creo que el asunto es muy pertinente aquí. Es algo que está en el aire, entre nosotros. Quisiera explorar contigo algunos aspectos de la respuesta.

Primero, encuentro cierto paralelismo entre esa discusión y la que tenemos respecto al desarrollo. Muchos están tratando de definir un nuevo tipo de desarrollo, aduciendo que los desastres conocidos son atribuibles a ciertos modelos o estrategias de desarrollo o a los problemas de la implementación, pero no al desarrollo mismo, que sería una idea o un proyecto que no deben desecharse —al riesgo de arrojar el niño junto con el agua sucia de la bañera. Con ellos, antes de ponerse a discutir en términos académicos cuál podría ser la mejor forma de desarrollo, hace falta subrayar lo que significa el hecho de que más de dos terceras partes de los habitantes del mundo

hayan sido considerados subdesarrollados por varias décadas. Para la mayoría del planeta, desarrollo es tan solo salir de una condición indigna y vaga, llamada subdesarrollo, y eso implica, necesariamente, seguir a los pioneros, a los líderes, a los que llegaron primero a esa calle de un solo sentido que sería el desarrollo. En el fondo, eso significa renunciar a los propios sueños, a la capacidad propia de decisión, al camino propio. Y yo, por lo menos, no puedo aceptar esa posición: que las mayorías del mundo acepten esa forma de subordinación fundamental asociada con el calificativo de subdesarrollado. Y lo harán, sin remedio, con solo admitir una noción de desarrollo, cualquiera de las que están actualmente en el mercado político, que nos califican descalificándonos.

Cuando hablamos de socialismo, estamos en una situación semejante. Hablar de socialismo implica hablar de más de un siglo de lucha por la justicia... por el camino equivocado. No podemos separar la idea del socialismo, la palabra socialismo, del proceso histórico real, de la lucha real, asociados con una evolución específica. Por otro lado, cuando hablamos de esa manera, nos encaminamos de inmediato a una discusión de tipo religioso, entre sectas. Cuál es el socialismo correcto, cuál es la verdad, quién es el cristiano verdadero, el que cree en qué. ¿Es un buen cristiano el que cree en la Virgen María? ¿Cuál es el verdadero socialismo? ¿El que sigue a Marx? ¿A Rosa Luxemburgo? ¿A Trotsky? ¿Quién está en lo correcto? ¿Quién tiene la verdad? Y esto tiene que ver con el significado básico actual de socialismo.

Y tengo todavía un tercer argumento, relacionado con la crítica teórica del socialismo. En nuestro pasado, en nuestra tradición, la de todos los socialistas en el mundo, la relación entre el socialismo y la economía es de tal naturaleza que no se puede tener socialismo sin una expresión económica. Si se desea poner la economía fuera del centro, no podría hablarse de socialismo. Se puede tener cierto diálogo con el joven Marx, pero no con el adulto; ni siquiera con el Marx final, el de los últimos años. Una vez que Marx desarrolló su pensamiento, se convirtió en un economista y dejó de ser filósofo o

político. Quizás nuestro error fue que, ante la obsesión de Marx por el capitalismo, llegamos a universalizar y proyectar, aún más que él, su crítica y su percepción de ese sistema específico. Lo transformamos en una teoría general, que abarcaba el pasado, el presente y el futuro. No estoy seguro de que Marx estuviera completamente convencido de que *El Capital* fuera una teoría general de la humanidad, pero nosotros transformamos el libro en esa teoría general, con la economía en el centro.

TS —Creo que esta es una cuestión que puede acotarse con toda precisión, y es importante hacerlo. Tenemos una historia técnica, la historia del socialismo. Puede establecerse con claridad que ese asunto se restringe a Kautsky, Plejanov y Engels. Este trío formalizó esto como socialismo, lo formalizó como materialismo dialéctico.

Plejanov hizo una loca mezcolanza de las palabras, pues el materialismo no puede ser dialéctico. La idea de que el materialismo puede ser dialéctico o que la dialéctica puede ser materialista es una de las mayores tonterías que la humanidad ha podido producir, y sin embargo, millones de personas lo recitan en voz alta como idiotas y se lo aprenden de memoria, en todas partes del mundo.

Carece igualmente de sentido la idea de la dialéctica idealista, pero algunos materialistas la practicaban con entusiasmo. La dialéctica es dialéctica. La única manera en que la dialéctica puede ser es dialéctica. En todo caso, esos autores son los responsables de transformarlo todo en ciencia económica y lo que ellos hicieron fue convertirlo en verdad absoluta para Rusia. En este sentido, es un marxismo que no pudo salir de sus propias trampas de pensamiento y mejorarlas, que se quedó estático.

Y cuando se trata de los socialdemócratas, el incidente se vuelve aún más preocupante. Aceptan unas frases de aquí y otras de allá. Empieza el período de la transformación de la naturaleza (del socialismo). Lo más impresionante es la forma en que esta transformación logró aglutinar a la mayoría de los socialistas. Hasta ese momento, si uno decía algo sobre el socialismo, se convertía en miembro de una

de las sectas socialistas. Esto quedó atrás rápidamente. Aquella corriente se apoderó del significado del socialismo y muy poco quedó fuera de ella, en virtud de la cientificidad que se le asoció. Fue una secta que actuó rápida y eficientemente.

En segundo lugar, quiero precisar otro asunto. Desde luego, estás en lo cierto, no hay socialismo sin economía. Pero hay otro componente del socialismo que quiero subrayar. El socialismo es, por necesidad, colectivista. La esencia del socialismo, frente a cualquier otra cosa, es que constituye un credo colectivista. Eso es algo que todos los socialistas aceptan. Pero ¿qué significa ser un credo colectivista? La cuestión queda así abierta del modo más desastrosamente retorcido. Un credo colectivista, la interpretación más simple de un credo colectivista, en el mundo del siglo XX, es la sociedad estatal. Como la colectividad no puede conducirse a sí misma, alguien tiene que hacerlo. Y ese alguien ha de ser el Estado, un Estado democrático. No hay que olvidarlo: hay que ser democrático.

GE —Nadie está contra la idea de ser democrático.

TS —Pero una cosa es ser democrático y otra el asunto de la colectividad, del colectivismo, dónde queda el derecho del individuo en la colectividad y ese tipo de cosas. Por tanto, tenemos que lidiar de inmediato con otra cuestión, que es la de la libertad. Por cierto, algunos artículos que leí recientemente se refieren a la virtud del debate, la virtud de no destruir uno de los lados del debate y mantener constantemente vivo el debate. El liberalismo se asocia claramente con esta creencia —una forma de debate en torno al derecho del individuo. Hay un mérito en esto, que siempre pareció como el siguiente paso. Los socialistas entendieron que había una virtud en ello, que algo tenía que hacerse para incorporarlo dentro del colectivismo. Pienso en realidad que, de acuerdo con el ritmo del pensamiento de Marx, el socialismo debía convertirse en el último desarrollo del liberalismo, debía ser la integración de lo que los liberales consiguieron,

el socialismo debía practicar la crítica de lo que los liberales lograron y moverse hacia un mundo en que...

GE —Por favor, detengámonos un poco. ¿Qué fue lo que los liberales consiguieron? Sí, lo recuerdo, lo que Marx pensaba era llegar más lejos que los liberales, no en una línea diferente, sino en la misma línea. Pero ¿qué consiguieron los liberales? ¿En qué consistieron sus avances? ¿Qué podemos retener de ellos?

TS —Dos cosas: democracia parlamentaria y carta de los derechos. Una democracia parlamentaria muy individualizada, la de tipo inglés, en que la gente selecciona a una persona en un distrito, un hombre que la gente considera democrático, y esta persona va y se sienta en el Parlamento y habla y ese tipo de cosas. Es una expresión de cierta madurez en el funcionamiento de la sociedad, aunque tenga severas limitaciones.

Y lo segundo es la carta de los derechos. Es en verdad sorprendente que los ingleses no la hayan promulgado. La aceptaron como una especie de acuerdo moral, ético, un pacto de caballeros.

La gente, en Inglaterra, sabe bien cómo vivir. Los ingleses comen pescado con un cuchillo especial. No usan un cuchillo ordinario para eso. En otros países pueden hacerlo de otro modo, pero en Inglaterra no. Es así simplemente. Y en esto radica uno de los puntos más interesantes: *hay cosas que no pueden hacer*. Tienen el poder de hacerlo, pero no lo hacen. Hay una especie de *auto-restricción* muy importante.

La carta de los derechos fue en lo fundamental una manera de establecer un principio de auto-restricción. Hay países, como Estados Unidos, que lo legitimaron. El individuo tiene derechos. Una persona puede plantarse delante de todos y decir: "Todos ustedes quieren que yo haga esto, pero no, muchas gracias, yo no quiero hacerlo".

Y no es posible obligarlo a hacerlo. Pienso que es maduro. Es peligroso, pero maduro.

GE —¿Cómo podríamos distinguir los derechos “negativos” de los “afirmativos”? Algunos de nosotros hemos empezado a luchar contra los derechos que tenemos consagrados en la Constitución, por los que peleamos por mucho tiempo. Se nos convirtieron en una amenaza, en el peso de inmensas burocracias, en arbitrariedades y toda suerte de regulaciones que afectan el ejercicio cotidiano de la libertad. En vez de avanzar, retrocedimos. Queremos recobrar la libertad.

TS —La cuestión es quién tiene las libertades: el individuo o la comunidad.

GE —No hay duda para nosotros, en el tipo de lucha en que estamos embarcados: la comunidad. Pero se diría que estamos luchando por derechos “negativos”: los que establecen lo que no debe hacerse, cuando hablamos a escala del país, de los derechos colectivos; y que hablamos de derechos “afirmativos”, de lo que sí puede hacerse, cuando hablamos a escala de la comunidad.

TS —Es importante examinar esta disyuntiva que es, esencialmente, la disyuntiva por la que se ha peleado en todas partes del mundo. Podríamos decir que lo individual posee algo contra lo comunitario, que bloquea la existencia misma de la comunidad. Hemos de repetir constantemente la perogrullada: el individualismo disuelve la comunidad. El futuro deberá ser, de algún modo, un hecho comunitario. El socialismo era claramente portador de un mensaje de comunitarismo. El problema es que fue traducido en colectivismo, estatismo y autodestrucción.

Pienso que es extremadamente importante, por esta dialéctica de la que hablábamos y por este tipo de actitudes, mantener en mente algo que el comunitarismo tiende a olvidar; que la mejor de las comunidades puede parecer estúpida en relación con un individuo que está ahí. Puede ser aquel que se pare y grite, y ellos lo destruirán si se les permite hacerlo según su costumbre. Sócrates no se envenenó

por casualidad. Y todos los Sócrates siguen envenenándose permanentemente. ¿Qué significa esto?

Ante todo, tenemos ahora la imagen de una mejor libertad, ya no de una mejor sociedad. Esta es una de las cosas que emergen al final del socialismo. Como socialista pude preguntarme por una sociedad mejor –y eso es lo que parece estar equivocado, o hay algo en ello que está fundamentalmente equivocado.

Déjame echar una mirada hacia atrás para examinar esto en perspectiva. Al regresar del ejército creí que era el final de mi carrera política. Había cumplido con mi deber. Quería la libertad de la gente, había luchado por ella y había triunfado. Teníamos un Estado independiente. Me pasó algo que no pasa con frecuencia a los seres humanos: lo dejé por la paz, lo dejé a partir del triunfo. Todas las generaciones anteriores a mí habían peleado por el credo sionista. Mi padre fue sionista toda su vida. Pero no tuvo la dicha de terminar con los alemanes y marchar por las calles de Tel Aviv en el desfile de la victoria final. Yo sí. Fui un tipo afortunado. Pero allí lo dejé.

Después empecé a incursionar en el mundo social. Fui a las áreas pobres y me llevé la impresión de mi vida. A mi regreso pensé que debía hacerse algo al respecto. Me senté a leer y escribir, leer y escribir sin fin, para mí mismo. Leí todas las alternativas al socialismo marxista, aquel que odié con todo mi corazón porque representaba mi niñez de oprobio en Vilnius y mis experiencias desastrosas, y escribí un pequeño resumen que lamento no haber conservado, porque fue el primer tratamiento serio que di a mi propio trabajo. No lo conservé, pero sé lo que decía. Llegué a la conclusión de que, si bien el régimen de tipo soviético no era apropiado para mí, parecía serlo para la mayoría. Era mi deber de hombre honesto, comprometido con la causa de la justicia, actuar en la forma que parecía desear la mayoría, aunque eso me pareciera desafortunado. Cedió, y por ello me uní al movimiento marxista. Me incorporé al partido socialista, al Partido de los Trabajadores Unidos. Así entendí mi unión con ellos. Y durante un año me hice agresivamente activo. Nadie pareció darse cuenta de que había formulado aquella recapitulación, aquellas

reservas, porque mi agresividad natural me hacía ver muy seguro de mí mismo. De hecho, sin embargo, me uní bajo un supuesto muy limitado y limitante.

Ese es el problema con el derecho del hombre. Decir: debería hacer algo; es cruel, no me gusta, pero lo defenderé.

Y ya que no podemos plantearnos seriamente la mejor sociedad, debemos plantearnos la mejor libertad. Pero la mejor libertad es imposible, porque las comunidades tienen en su estructura prejuicios conservadores. Eso es algo apenas natural. Las comunidades no son progresivas, no pueden serlo. Y eso no es necesariamente malo. No pueden ponerse a traficar irresponsable y precipitadamente su pasado por un futuro. El asunto es dónde colocar el derecho.

GE —¿Quién va a cumplir qué? Según mi experiencia, tras haber observado por años el funcionamiento interno de las comunidades, en la ciudad o en el campo, es necesario limitar los poderes en la comunidad. El poder comunal puede resultar terriblemente amenazante para la gente.

La decisión corporativa, la expresión puntual de un deseo colectivo, o la decisión más efectivamente democrática, pueden estar equivocadas. Es cierto que cuando se equivocan pueden corregir el camino: se han equivocado ellos mismos, aprenden con la experiencia. Ese aprendizaje es el que no ocurre cuando otros deciden por ellos. Pero en sus decisiones pueden llegar a ser los peores dictadores. Por eso necesitamos limitar el poder comunal. La cosa es: ¿quién lo hará?

TS —Aquí es en donde estamos atorados. ¿Quién juzgará a los jueces? La Biblia lo dice bien. ¿Quién juzga? ¿Y cómo combinas el colectivismo o el credo socialista con la vida personal que la gente quiere llevar, asegurando que no quieren etiquetar a otros?

Si logramos salir adelante de la circunstancia actual, del momento más difícil del socialismo estatizado en el sentido negativo, no habremos desembocado en la solución. Quizá tenemos que desechar la

palabra socialismo: no se acabó solamente una forma del socialismo, sino su realidad misma. Y entonces necesitamos el comunismo, que aparece como una respuesta natural a nuestro predicamento.

Si supones que el capitalismo es una clase de individualismo, con toda la carga negativa que eso significa para nosotros, para ti y para mí, tenemos que ver también que el socialismo estatizado es la socialización del hombre en una forma en que el Estado lo controla todo. Hay otras personas que no te dejan dirigir tu propia vida, porque están todo el tiempo discutiendo cómo dirigírtela. Si no discutes, si no te defiendes, caerás bajo una imposición brutal. Y si lo haces, también.

Mi forma de ser y la tuya están en contra del Estado y del capitalismo a la vez. Buscamos las respuestas por venir, estamos tratando de olfatearlas en los movimientos sociales, en las perspectivas de la gente. Y eso es importante, en un mundo que está tan confundido. Para poder plantear seriamente esta exploración, para que no sea otra vuelta de tuerca, otro juego retórico, otra forma de proteger los viejos dogmas, lo primero es reconocer que no tenemos una respuesta a la vista. Por muchos años la tuvimos. Hoy ya no está.

Paula von Weitzacker (interrumpiendo)<sup>2</sup> —Supongamos por un momento que se detiene el capitalismo y el socialismo estatizado. Una vez que dejen de darle vueltas al asunto y desvanezcan el enredo, ¿estaríamos gobernándonos naturalmente, a la manera de las comunidades tradicionales?

TS —No, no creemos que serás *naturalmente gobernada*. No habrá nada “natural” en el gobierno que surja. Nuestra creencia —estoy hablando por los dos— es que no hay alternativas, y que cuando no

<sup>2</sup> Paula estaba de visita, en México, y asistió a la conversación. Ernst y Christine von Weitzacker, sus padres, son dos figuras destacadísimas de la vida intelectual y política alemana. Paula era una adolescente brillante y sutil, que portaba consigo una piel muy sensible, un olfato de sabueso, una curiosidad infinita, una desinhibida desfachatez admirable, un enorme corazón y una gran sensatez.

tienes alternativas, debes crearlas. El socialismo fue una guía magnífica hasta para los que no eran socialistas: mostraba un camino, una posibilidad, planteaba con rigor la crítica de lo que estaba ahí. En otras generaciones la vista pudo ponerse con claridad en un punto a la distancia, en un horizonte preciso, para trazar el rumbo. Se tenía una alternativa. Pero ya no estamos ahí. Algunos todavía creen encontrar en el capitalismo una alternativa. Pronto se desilusionarán. Con el progreso, no se produjo mucho bienestar. Al contrario. Es peculiar observar cuán cínico se ha vuelto ahora el capitalismo. Hace unos años tenía que ser mucho más reservado, tenía que disimular mucho más los desastres que causaba. Hoy ya no.

Paula —Ustedes dos tienen de alguna manera opciones —uno con sus estudios allá en Rusia y otro en sus comunidades de Oaxaca. Tengo miedo por lo que puede pasar en Estados Unidos o en Alemania. Allá no se puede regresar a lo comunal, no puedes confiar en lo comunal.

GE —Quizá existe más poder comunal efectivo en Massachussets o en Essen que en Oaxaca. Aunque allá parezca desactivado o resulte constantemente opacado por el individualismo o el colectivismo. Se produce allá, de una manera que no es fácil de articular, una combinación de derechos “liberales”, de respeto a la persona, con potencialidades “comunales”, de vitalidad del espíritu comunitario, que en nuestros contextos están increíblemente sofocados. Entre nosotros ha desaparecido ya, de una manera radical, la comunidad tradicional: simplemente ha dejado de existir. Queda solo como invento de la antropología británica. Estudiarla es asunto de arqueólogos. La comunidad propiamente “comunista” es apenas un recuerdo. Y tampoco tenemos ninguno de los hábitos liberales, ninguno de los elementos que propiciarían una forma democrática alternativa, a partir de la costumbre. Lo que tenemos —y es una auténtica bendición— es un *comunalismo*, si puedo decirlo así, en cuyo espíritu podríamos encontrar los elementos a partir de los cuales inventar una alternativa. Es un comunalismo que se ha convertido en una clave de

supervivencia para nuestras comunidades y que puede ser reactivado, regenerado, proyectado.

Pero quizás la pregunta no sea esa. Acaso debemos plantearnos que vemos ya el final del socialismo estatizado (y no hay ningún otro socialismo en el mundo real), pero también el del capitalismo real, en un sentido muy concreto: el capital ya no puede gobernar un país. El Estado nacional era el espacio ideal para el capitalismo, para que en él pudiera ejercer su imperio. Pero su propia fuerza, su transnacionalización, le ha privado de su espacio natural de existencia, de la arena en que podía regir. Las sociedades reales, que todavía tienen la forma de Estados nacionales, no pueden ser ya gobernadas por medio del capitalismo. (Nunca lo fueron, en realidad. Pero esa es otra historia). Buen ejemplo es el período del presidente Reagan, que se pasó intentando poner todo en manos del capital, con la retórica más agresiva y limpiamente capitalista de las últimas décadas, y creó el sector público más grande de la historia de la humanidad.

TS —Thatcher hizo exactamente lo mismo en Inglaterra —la misma retórica y los mismos resultados.

GE —Si se siguiera estrictamente el llamado pensamiento neoliberal, si todo se dejara en manos del mercado, nadie podría sobrevivir —y menos que nadie el gobierno que pretendiese hacerlo. Esto plantea una oportunidad, a la vez que una amenaza. Si no puedes aceptar el socialismo estatizado y no puedes gobernar con el capitalismo, la opción dictatorial queda abierta: gobernar por la fuerza y con el mercado, he ahí uno de los nuevos nombres del Apocalipsis.

TS —Las comunidades aparecen como una solución a todo este problema que planteamos. Es cierto que las tomamos como alternativas porque no vemos otras, porque no logramos descubrir otra forma de poder alternativo que pueda restringir el poder del Estado. Al explorar alternativas, hemos estado buscando modalidades que puedan ejercer ese control, esa limitación, de una manera adecuada. Puesto

que el Estado tiende naturalmente a ser injusto y arbitrario, debemos detenerlo, restringirlo: en la actualidad, esto se encuentra en el punto de partida de toda posición política válida. Y así es como aparecen ante nosotros las comunidades. En la Unión Soviética la gente habla del capitalismo como la única vía para restringir el poder del Estado. Y eso significa, ni más ni menos, no entender nada.

GE —Lo vi, Teodor, acabo de estar allá. Lo vi en la calle, en las caras, No tienen idea de lo que están hablando. Tú vas a Moscú con frecuencia en los últimos años. ¿Has percibido un empeoramiento real de la situación de la gente?

TS —Es increíble, porque cada vez que voy regreso con el sentimiento de que no puede ir peor. Pero cuando vuelvo a ir está aún peor. Déjame darte un ejemplo: hay algo que Moscú nunca había mostrado: escasez de pan. Los rusos comen mucho pan, el cual siempre ha sido muy barato y siempre hay suficiente grano como para evitar la escasez. Sin embargo, la última vez que fui había largas colas para comprar pan. Se empezó a decir que no habría pan y esto provocó el pánico, pero esto no tiene nada que ver con la cantidad de trigo disponible en el país. Es una incapacidad total en el sistema de distribución.

GE —¿Incapacidad repentina?

TS —Permitieron el deterioro de casi todo en los últimos veinte años, y este deterioro ha llegado ahora al hambre. Hace treinta años la solución fue que cada distrito tuviera su pequeña panadería, paso uno. Paso dos, decidieron tener una fábrica, así que crearon grandes panificadoras. Después crearon una burocracia bastante numerosa, paso tres. La gente no tenía que ocuparse del asunto porque para eso estaban los científicos tecnócratas. Pero fueron golpeados por el paso del tiempo. La maquinaria está volviéndose vieja. Es suficiente el paro

de una fábrica para que una gran región no tenga pan. El sistema, simplemente, ha dejado de funcionar.

Debemos tomar en cuenta, además, que este fue el mejor año de la agricultura de la Unión Soviética en un largo período, porque todo crecía en la tierra. Como esto no se aprovechó para mejorar las condiciones reales en el campo, el año próximo tendremos muy serias dificultades, porque años tan favorables, climáticamente hablando, no se repiten fácilmente. Y todo el mundo lo sabe, porque la gente es suficientemente lista y los periódicos están dando información. La mafia, que es un régimen efectivo de gobierno para cualquier propósito práctico, quiere ahora el control del mercado.

GE —¿Qué es esto a lo que llamas mafia?

TS —Son bandas de gentes que obtienen su ingreso de una manera ilegal. Los rusos les llaman “racketeers”. Cuando dicen mafia, generalmente se refieren al mercado ilegal. Y “racket” es un grupo de gente que vive en la mafia controlando el abasto y recurriendo a las amenazas o a la violencia para obtener dinero. Tienen una tremenda cantidad de armas en sus manos. Es increíble la cantidad de armas que hay en Moscú. Como este grupo tiene una gran reserva de dinero, no hay nada que no pueda comprar. Tienen la lealtad característica de la mafia y sus miembros, como en la mafia, no pueden salirse de la agrupación una vez que han entrado a ella, por lo que todos se involucran cada vez más.

Ellos controlan prácticamente todo el mercado de legumbres en Moscú. Anteriormente, controlaban las colas que se hacían en la Embajada Británica para obtener visas. Son innovadores, inteligentes y muy tenaces en la maximización de sus ganancias. Además, usan la violencia de una manera bastante prudente. No provocan guerras civiles en las calles de Moscú, pues esto iría en su contra. Algunas de estas bandas están formadas por personas del mismo origen étnico. Guardan relaciones de clase entre ellos. Y algunas son tan

numerosas y organizadas que tienen representantes en diferentes partes de la ciudad.

La policía ordinaria es incapaz de hacer algo, pues su salario es tan bajo que les resulta incosteable actuar. No pueden mantener un control sostenido. Además, la corrupción de los cuerpos policíacos se incrementa todos los días.

Toda la parte económica de lo que está pasando se fundamenta en dos cosas: el colapso del sistema de abasto y distribución y la caída de la productividad. El nivel de productividad y producción disminuyó cada año, lo cual tiene que ver en parte con el incremento de los problemas en el abasto y el decremento en el número de gente joven.

GE —¿Qué perspectivas ves? Decías que el peor escenario posible es que no pasara nada. Ya pasó.

TS —No veo ninguna posibilidad por un tiempo para la actual generación política... Con el inminente colapso del sistema, también hay un colapso de la responsabilidad de la gente y de la capacidad nacional para manejar los asuntos del país.

GE —Ese mismo tipo de colapso podría estar emergiendo en Estados Unidos, a una escala aterradorante. Con toda sinceridad, prefiero ese patrón arrogante, de quien se cree el más fuerte y lo pregona, que una sociedad armada hasta los dientes que se muestra debilitada y frágil y siente la necesidad de exhibir su poderío.

¿Qué pasará cuando el colapso llegue? Actualmente, los bancos encaran la bancarrota y la nación se queda sin dinero para solventar y proteger a los bancos durante los siguientes meses. La estructura completa se está cayendo, los caminos, los ferrocarriles, etc. El caso de Estados Unidos me parece mucho más dramático que el de la Unión Soviética, pues una falla en una pieza de la maquinaria puede ser causa de una verdadera catástrofe. La interconexión e interdependencia de todos los componentes del mecanismo son

mucho mayores que en el caso de la Unión Soviética que, a pesar de la apariencia de organización, funcionaba con todo género de desfasamientos.

TS —Sí, pero creo que deberíamos considerar el proceso histórico del capitalismo y sus interminables ajustes en el tiempo, que han sido mucho más efectivos que los ajustes del socialismo estatizado. Por lo tanto, lo crítico no es que estén en una crisis, sino hasta qué punto son capaces de manejarla. En el caso soviético, no saben qué hacer, perdieron su habilidad y están realmente en la inspiración del colapso. En Estados Unidos, en cambio, saben bien que están yendo hacia el colapso, pero aún son capaces de luchar, de movilizar sus propios recursos y posibilidades. Piensa en el número de veces que han podido hacerlo.

Por otro lado, es preciso reflexionar sobre el tipo de malentendido que existe en la sociedad, que es colectivo y que la unifica como una especie de caparazón ideológico. Te voy a dar un ejemplo de lo que para mí es una prueba increíble de una forma de manipulación ideológica que funciona bien. Cuando el gobierno de los Estados Unidos decidió una guerra en contra de sangrientos dictadores iraquíes, la mayoría de los estadounidenses apoyó la decisión. Cuando se produjo la rebelión kurda, el gobierno estadounidense se negó a defender a sus aliados. La mayoría de la gente decía que Bush estaba actuando bien. Suena increíble, sin sentido. No entiendo cómo trabaja ese mecanismo de pensamiento. Sé que ayuda el supuesto de que todo lo que hace el presidente es siempre correcto. Cuando él dice deberíamos pelear, peleamos, cuando él dice no deberíamos pelear, no peleamos. Eso también es resultado de la desmoralización de la colectividad, es parte de su inercia.

GE —Exploremos un poco más el asunto. Cuando dices, como hiciste el otro día, que Estados Unidos debe tener una estrategia global para dominar, ¿a qué te refieres?, ¿dominar qué?, ¿recursos?, ¿ideologías?,

¿sueños? ¿Cuál es su finalidad estratégica? ¿Competencia con sus rivales económicos?

TS —Como nación, no sé. Como grupo regidor, como élite regidora, hacer todo lo que las élites quieren hacer con todo: tenerlo de tal manera que cualquier cosa que quieran o pudieran querer en el futuro la puedan obtener. Creo que estás en un error al buscar estrategias de largo plazo como motivo para controlar al Medio Oriente. Creo que no existe una estrategia de largo plazo. Es la estrategia de ser capaz de controlar. ¿Para qué? Para lo que pueda ofrecerse. En este momento, con el propósito de asegurar que su red se mantenga intacta, a pesar de la crisis. A largo plazo, se trata de ser capaces de hacer lo que quieran.

GE —Todavía a fines del siglo XIX y principios del XX Estados Unidos pensaba en la expansión, América Latina era el territorio que querían controlar. Cuando la Unión Soviética apareció como el enemigo, esa fue la justificación para controlar. Ya no era la expansión. No estaban pensando realmente en colonizar, tras la Segunda Guerra Mundial, sino en evitar la injerencia del enemigo.

TS —“Debemos detener a la Unión Soviética”. Creo que es algo de racionalización y algo de fetichismo. Vivimos en una sociedad donde debes explicar racionalmente todo lo que haces de una manera lógica y científica. Si no tienes que explicárselo a la gente, debes explicártelo a ti mismo. Si haces algo irracional, inmediatamente te surge una explicación racional.

GE —Y entonces, si para los estadounidenses la Unión Soviética no es ya un peligro, ¿para qué controlar ahora?

TS —Porque el control tiene su propia lógica. No tengo otra explicación. Si era con el propósito de impedir que estos países se volvieran comunistas, eso ya se terminó. Pero hay una maquinaria que vive

en el control y los miembros de esta maquinaria controlan de una manera automática. Esta maquinaria es mucho más poderosa que la opinión de la gente.

Puesto que el socialismo estatizado terminó y el capitalismo no puede gobernar realmente a las sociedades, podríamos estar avanzando hacia nuevos tipos de dictaduras. La experiencia con las dictaduras militares provocó su creciente incompetencia. Y ahora hay un movimiento que parece como democracia pero que no lo es. Es un movimiento fuera de la dictadura militar que va hacia una especie de dictadura burocrática combinada con inercia. Piensa en los dos componentes: control burocrático e inercia, como un sistema. Y el hecho es que la inercia facilita la sobrevivencia de este sistema, porque está basado en la neutralización, un mecanismo muy eficaz para manipular a masas de gente.

GE —Tan eficaz como espeluznante.

TS —No van a soltar privilegios y licencias de manera voluntaria, porque el grupo de políticos necesita no ser afectado. En Europa, por ejemplo, habrá gobiernos nacionales por bastante tiempo. Una élite política necesita un lugar donde pueda ser política. No van a abandonar los poderes y privilegios. La persona que ataca más agudamente la idea de expansión de la comunidad europea es la señora Thatcher, maestra de políticos. El grupo del que obtuvo el mayor apoyo es el de los no unionistas, los no políticos, el Parlamento. Ellos la entendieron cuando dijo: “No vamos a abandonar o a ceder los poderes del Parlamento porque significaría el fin de Inglaterra”. Y al mismo tiempo, en este mismo movimiento, tenemos que aprender una de las grandes lecciones de la historia humana: la mayor parte de las cosas realmente relevantes, de los grandes cambios, pasa en los parlamentos, en los de hoy o en sus equivalentes de ayer. Eso es lo que debemos tomar en cuenta. Lo demás, acaso resulte ser lo de menos.

## **Adiós a la mentalidad económica**



*A principios de los años sesenta abandoné la profesión que elevó mi posición e ingreso, pero puso en riesgo mi dignidad y mi decencia. En las calles, en el mundo real, experimenté una realidad que la escuela me había ocultado. Era el tiempo de grandes movilizaciones de trabajadores y Fidel había entrado en La Habana. Empecé a aprender economía, porque mi trabajo me lo exigía, participé en un movimiento clandestino para hacer la revolución y me puse a estudiar frenéticamente, para llenar el vacío que me dejó el abandono de todas las categorías en que fui educado. Varios años después tenía un libro con más de mil páginas y dos mil notas de pie de página, que empezaba con largos ensayos sobre el imperialismo académico –en lo que hoy se llama actitud decolonial– y culminaba en una crítica radical de la teoría económica y de la racionalidad dominante. Mi incursión filosófica estaba colgada de la famosa tesis de Marx, en el sentido de que los filósofos se han ocupado de interpretar el mundo cuando de lo que se trata es de transformarlo.*

*Imposible publicar el mamotreto. Lo reduje a trescientas páginas y quedó peor. Lo volví a escribir, para que tomara una forma decente, y tuve muy malas reacciones de algunos amigos a los que se los di a leer. El manuscrito quedó rodando por ahí. Un amigo que me visitaba lo vio en mi mesa, me lo pidió prestado y un mes después me informó que estaba en las prensas de la Universidad Veracruzana. Entré en pánico. Lo armé de nuevo. Preparé una introducción y agregué unos apéndices. El libro finalmente apareció, diez años después de que lo había terminado... y por*

*razones que sigo sin entender no circuló; quedó sepultado en las bibliotecas de la universidad.<sup>1</sup>*

*Incluyo aquí la introducción de 1978 y un fragmento de la conclusión, elaborada diez años antes, así como un largo apéndice que recogía un pedazo de la versión original. Ahora veo con preocupación lo que escribí hace más de medio siglo y quizás lo mejor sería tirarlo todo a la basura. Entonces dominaba en el pensamiento y en la práctica una relación de dominación con la Madre Tierra y el espíritu patriarcal se reflejaba en el lenguaje de la época, con claro sello antropocéntrico. Dominaba también, al menos en mi caso, una obsesión “científica”, una firme creencia en su valor supremo.*

*Incluso aunque haya pasado mucha agua bajo mis puentes teóricos y prácticos, en el libro en cuestión se encuentran muchas semillas que crecieron en las siguientes décadas. Hubo podas y eliminación, pero todavía están esas semillas. Fue difícil la decisión de incluir esto en la antología, pero me pareció importante por la medida en que constituye un cimiento de lo que se presenta en el resto del libro, así como por su pertinencia actual. Antes de que el/la lector/a decida si se salta o no este capítulo, quiero formular un par de advertencias. En este texto aparece una crítica abierta de los fundamentos de la teoría económica, de su esterilidad para conducir esfuerzos de transformación personales y colectivos, y de la importancia de tener conciencia clara de su carácter. No se trata solamente de abandonarla, sino de resistir la forma en que contamina pensamientos y comportamientos. Un paso más, que se deriva naturalmente de esta indagación, no queda explícito en lo que aquí aparece. Las sociedades actuales, todas ellas, se construyen y organizan conforme a la premisa de la escasez, la idea de que los deseos/fines de las personas son ilimitados, pero sus medios no lo son. Se instala así el principio económico por excelencia, la asignación de medios escasos a fines alternativos, que se realiza a través del mercado y del plan. Se trata de una premisa lógica insostenible. En muchas culturas y en innumerables comunidades actuales, querer sin*

<sup>1</sup> El autor se refiere a su libro *Economía y enajenación* publicado por la Universidad Veracruzana en 1980 (Nota de los compiladores).

*límites es inmoral o patológico. Abandonar esa premisa significa abandonar también la sociedad económica, que no es una sociedad en que se produce o intercambia, como ocurre en todas, sino la que se organiza con base en aquella premisa. Sobre esto se reflexiona en el resto del libro.*



# Economía y enajenación

## Introducción

Este ensayo aborda el tema de la construcción de una sociedad democrática posible y contiene una proposición de un programa de transformación social. Subyace en él la impresión de que los hombres del siglo XIX nos dejaron escrita una teoría de la sociedad actual que puede servir de fundamento teórico suficiente para la tarea social de transformarla. El problema del cambio mismo, por tanto, puede ser visto como una cuestión práctica –técnica, cuando más–, pero no teórica, si cae solamente en el ámbito de las contradicciones predominantes en la sociedad actual. Sin embargo, cuando el cambio se plantea como proyecto y designio consciente que toma seriamente en cuenta el problema de la sociedad por construir, nos encontramos casi inermes en el plano teórico. Las experiencias empíricas de transformación radical no han sido objeto de análisis suficientemente rigurosos. Las conclusiones que se derivan de ellos –formadas frecuentemente en la especulación, más que en la ciencia– suscitan tantas dudas como reacciones ambivalentes y contradictorias. Se multiplican, al mismo tiempo, las advertencias y prevenciones sobre las “nuevas sociedades” en proceso de construcción, pues adquieren

creciente validez las interrogantes sobre la medida en que son realmente anticipos o modelos aceptables de nuestro porvenir. Se reafirma la necesidad de contar con una auténtica alternativa: de crear nuevos juegos de opciones.

En este ensayo se sugiere que la tarea teórica central de los hombres del siglo XX consiste en avanzar en la elaboración de esa teoría, aún débil, sobre la sociedad por construir. Su práctica transformadora no solo necesita liquidar históricamente el siglo XIX; debe ser capaz también de conducirnos con lucidez al siglo XXI, para que no seamos ciegamente insertados en él. Se trata, por una parte, de cambiar la manera de cambiar. Por la otra, de la verdad de la transformación, más que de la transformación de la verdad.

El hambre, la injusticia, la desigual distribución del ingreso, el subdesarrollo, el autoritarismo –rasgos típicos de nuestras sociedades– son algunos de los temas que dieron origen a la investigación cuyos resultados se presentan aquí. Se les examinó con los instrumentos habituales de análisis. Muy pronto, por esa vía de reflexión, se hicieron evidentes profundas diferencias entre quienes intentaban identificar los orígenes de nuestros problemas económicos y sociales y elaborar estrategias de transformación para resolverlos. Hacía falta explicar esas diferencias. Se contaba, desde luego, con la hipótesis que las atribuía a la existencia, también evidente, de intereses sociales distintos y contrapuestos, de los que esas concepciones serían emanación teórica e ideológica. Pero esta explicación necesaria no era suficiente. Al llevar más lejos la reflexión, cabía la conjetura de que la realidad social objeto del estudio marcaba profunda e inevitablemente el pensamiento de quienes lo realizaban, cualquiera que fuese el interés de clase que lo movía. ¿Cómo, en tales condiciones, emplear con seguridad y rigor los instrumentos de análisis de la realidad si se les encontraba contaminados por ella? ¿Cómo descubrir las entretelas de esa realidad compleja, si los instrumentos del pensamiento necesarios para escapar de la confusión parecían funcionar como un reflejo empañado de esa misma realidad? ¿Cómo evitar que operasen como un juego de velos que la encubrían más

aún, en vez de servir para descubrirla? Los problemas “propriadamente” económicos que se hallaban en el punto de partida se mezclaron pronto con temas sociológicos y antropológicos. A la altura de estas nuevas interrogantes, hubo que agregar primero temas que se ubican habitualmente en la llamada sociología del conocimiento y después algunos que tienden a considerarse filosóficos.

Al presentar aquí los resultados de esta investigación, se adopta un orden distinto al que se siguió al realizarla. En primer término, se exponen algunas reflexiones sobre las necesidades del hombre, con la idea de que este se encuentra a sí mismo teniéndolas y manteniéndolas aun antes de preguntarse por ellas; o sea, aun antes de plantearse el uso de instrumentos de análisis. Estas reflexiones conducen a una indagación sobre los objetos que satisfacen esas necesidades y sobre las relaciones que se establecen entre los hombres y la naturaleza y entre los propios hombres, en función de la dinámica de interacción entre las necesidades y los objetos. Como tras este proceso de análisis, que sigue la vía de la abstracción científica, se desemboca en una forma de conciencia teórica, el segundo capítulo se dedica a compararla con las formas habituales de representación –teórica, ideológica– de la realidad a que se refiere. Al descubrir en este análisis modalidades de enajenación, en la realidad y en el pensamiento, se desarrolla en el tercer capítulo un proyecto de desenajenación cuyo programa –forma que adopta la conclusión– se refiere a la construcción de una sociedad democrática posible.

En esta exposición, se consideró de utilidad agregar algunos apéndices al texto central, que en cierta forma le sirvieron de cimbra y que pueden contribuir a la comprensión de algunos de sus elementos. En el primer apéndice se abordan –en tres textos– algunas cuestiones metodológicas. En el primero se intenta situar la cuestión de las relaciones entre los juicios de valor y la ciencia. En el ensayo se considera que esta ha de prescindir de aquellos para ser realmente ciencia, aunque haya juicios de valor en su raíz y en su destino –a través del científico que la elabora o de quien aplica sus resultados, del que la hace real. En el segundo texto se presentan los gérmenes de

una teoría del conocimiento que acompañó en su desarrollo a la elaboración del ensayo y que puede ilustrar la actitud que se mantuvo a lo largo de la investigación. En el tercero, finalmente, se incluyen dos versiones de las hipótesis de trabajo a partir de las cuales se puso en marcha el proyecto.

El segundo apéndice contiene un capítulo de una versión anterior del ensayo. Esta versión seguía paso a paso los avances de la investigación y fue descartada, más adelante, tanto porque alcanzó dimensiones inmanejables para la publicación como porque se estimó preferible dar a la exposición de los resultados de la investigación un orden distinto al de ésta. A pesar de tal decisión, se consideró útil retener aquí el primer capítulo de aquella versión porque en él aparecen referencias más amplias y directas al pensamiento predominante, al que todos estamos acostumbrados. De esta manera, acaso pueda servir como enlace entre las reflexiones habituales y las que se presentan en el texto central.

Un último comentario. En este ensayo no se incluye referencia alguna a los autores consultados, por razones de brevedad y como actitud consciente –derivada de la que sugiere el propio ensayo. Sin embargo, es necesario hacer aquí mención específica a uno de ellos, tanto por la calidad como por la cantidad de sus aportaciones y en particular por una de ellas. Al comentar este texto, Juan David García Bacca permitió dar nuevos trazos a investigaciones posteriores y fortaleció, además, la decisión de publicarlo (pospuesta por más de una década). Tratar de digerir filosóficamente la economía, es decir, tratarla con categorías estrictas, actuales, urgentes –sugirió con cariño el filósofo– nos afirma en la realidad en que todos, más o menos cómodamente, establecidos estamos. Se trata de filosofar en firme, es decir, de tener conciencia aguda y fría de lo que se está viviendo y padeciendo o haciendo padecer a otros. Lo más cómodo es tragarse todo: enajenación, mercancías, intermediaciones, móviles y fines... Hacer retórica, política, mítines ... pero no programa consciente, cual el de transformación social en la construcción de una sociedad democrática posible.

## **Conclusión en tono de programa: del *en-si-mismamiento* al *en-tu-siasmo***

Este texto solo puede desembocar en un programa. Carece de postulados. No se implica que sus planteamientos sean verdaderos. O falsos. Expresa vocación, designio, empresa, y solo puede configurar un programa en el que escribir de él es ya consecuencia del designio, no iniciación del proyecto. Se trata de un programa que resulta ser eco, no anuncio o profecía o sueño.

Se traza en el texto un programa de construcción humana. En él se ha entendido como racional lo humano. Y por humano se ha entendido un proceso de transformación de la realidad: dominio de las fuerzas de la naturaleza en el autodomínio de la sociedad. Sea o no esa la naturaleza propiamente humana, como en el texto se ha intentado mostrar, se trata de un programa a realizar en realidad de verdad. Se propone fabricar la humanidad en esos términos, sean o no los que “verdaderamente” reflejen lo humano.

El hombre a que alude este texto es el hombre plural, único que lo es verdaderamente. Es el hombre que, por serlo, en el designio de construirse tal, se desprende de la cáscara de individualidad en que su humanidad se le aparece, trascendiéndose. Es el hombre que deja atrás la soledad de quien se siente individuo, islote del universo, que luego se encuentra con relaciones sociales (“formando parte” de una sociedad) y por esta vía se descubre siendo esas relaciones sociales. No ya “formando parte” de ellas, sino siéndolas, con existencia consciente de serlas. Ser que es social no porque su vida de relación se da en la sociedad “con otros hombres de por medio”, sino porque es esa vida de relación, porque esa es su carga ontológica propia. Porque ser o pretenderse individuo es negarse la calidad propiamente humana. Porque ser verdaderamente Yo es ser todo Yo posible.

Se es hombre por ser hombres. El ser del hombre se enajena en el modo individual. Su modo real de ser, genérico, se le enajena

constantemente a una individualidad. Este es, por tanto, un programa de desenajenación.

Y el texto alude a un programa en que se prescinde explícitamente de todo finalismo. No pone ni propone finalidad alguna. El hombre tiene necesidades y por tenerlas se moviliza: tiene móviles. El hombre a que aquí se alude se encuentra a sí mismo con fines, teniéndolos y persiguiéndolos, en su modo individual de ser, porque esta es la manera de comportarse que se le aparece naturalmente como propia. Con la transformación de su realidad, expresión de su designio de construcción humana, al desvanecerse ese modo individual (por superfluo, por impuesto artificialmente sobre el ser), se desvanecen también los fines. Queda frente a sus necesidades, con móviles, y no le hace falta ya tener fin alguno ni ingeniárselas con medios para lograrlos. Tiene necesidades, móviles, por lo que tiene problemas técnicos (los de la transformación de la realidad), no teleología. La forma teleológica de reflexión puede aplicarse a la solución técnica de los problemas humanos, puede prestar apoyo en la configuración de la acción humana, pero no puede determinarla.

Así que este hombre plural a que alude el texto ha prescindido de la eficiencia como racionalidad y se ejerce en la transformación de la realidad en el trance de conocerla. Dentro del propio proceso, prefigura la transformación con enunciados probabilísticos, hasta donde los tiene, y en la aventura histórica de la transformación. El designio resulta ser el de lanzarse plenamente a la aventura de lo real, con la prefiguración probabilística de la transformación como expresión de la necesidad que moviliza a la construcción.

No es este el lugar adecuado para hacer explícitas las acciones que conforman el programa. No lo es, por el carácter preliminar y sintético de esta presentación. No lo es, sobre todo, porque aquí opera nada más la caja de resonancia. Y solo la música puede dar forma al programa apenas esbozado en estas notas, que solo son programa-invitación.

## **Escapar de la racionalidad económica**

En el clima de inquietud que se vive en los países atrasados, cuyos problemas económicos y sociales parecen cada día más explosivos y característicos de una lucha por la supervivencia, preguntarse sobre los fundamentos de las teorías económicas en boga y sobre la validez de su aplicación en estos países parece ocioso o, al menos, inoportuno e improcedente. Y lo parece aún más por la proliferación de ciertos profesionistas de las soluciones, que blanden su verdad revelada y sus múltiples panaceas ante nuestros ojos preocupados, y anuncian que no solo estamos bien, sino en el mejor de los mundos posibles, y que su armamento teórico y práctico podrá resolver sin dificultad trastornos que no son otra cosa que los dolores naturales del crecimiento.

¿Es que en 1969 todavía es posible poner en entredicho la calidad científica de las doctrinas económicas?, ¿no bastan, acaso, los cuerpos de doctrina consagrados?, ¿resulta lícito ocuparse, aquí y ahora, de cuestiones que parecen tan ajenas a la problemática de la explosión demográfica, la desigual distribución del ingreso, el hambre, la estabilidad y el desarrollo, o sea, tan distantes de la que parece ser la problemática real que debe absorber toda nuestra atención?, ¿no se trata ahora, simplemente, en vista de opiniones teóricas tan encontradas, de seleccionar técnicas, métodos, políticas, y ponerse a trabajarlos, eludiendo la peligrosa esterilidad del gabinete y sus estudios de “lo fundamental”?

Con el móvil de salir del atraso, esta indagación parte expresamente al encuentro de estas preguntas. Se basa en la hipótesis de que sus respuestas son indispensables para tener un acceso consciente al mercado de las políticas de desarrollo para los países atrasados, y para resistir la atracción gravitacional del aparato técnico que las viste (mero disfraz, acaso, de sus deficiencias teóricas). El análisis del contenido básico de la teoría económica en boga debe permitir una definición de los criterios de racionalidad que encierra, sobre cuya

base sea posible analizar planteamientos representativos de la política económica y social que se propone a los países latinoamericanos para sacarlos de su atraso. Después de someterlos a crítica y apuntar los elementos de una nueva noción de racionalidad económica, será posible adentrarse, con las armas teóricas apropiadas, en el campo de la formulación de políticas –cuya condición actual se entreteje con el móvil de la indagación. Una teoría del atraso, que explique en serio, es decir, en real, su génesis y condición, es necesaria, ya que no suficiente, para salir de él.

### ***El comportamiento optimizador y sus representaciones habituales***

El hombre actual se presenta ante la observación humana como un ser de razón. Y esto de la razón –tenerla, poseerla, o, más grave aún, serla– aparece como una facultad o capacidad, específica del hombre, de actuar en el logro de fines con los medios apropiados. El hombre, hoy, se encuentra a sí mismo, aun antes de que reflexione sobre las condiciones de su comportamiento, con fines dados, que determinan su relación con lo real. No importa, aquí, discutir cómo fueron “aprendidos” o “aprehendidos” esos fines, si resultan o no aceptables para la sociedad o para “cada” hombre que trata de lograrlos, si son “de adaptación” (a la sociedad) o “de oposición” y si el hombre se cansa o no de soportar los que le han sido impuestos, los pone en entredicho y se plantea otros. Lo que importa es este hecho cotidiano en que “cada” hombre se encuentra ya, aun antes de que lo piense, persiguiendo fines, o sea, que está adoptando, en su realidad real de verdad –concebida o no por él, con o sin conciencia de ello–, un comportamiento orientado al logro de ciertos fines.

Los hombres se han hecho diversas ideas sobre la naturaleza de fines y disputan al respecto. Hay quienes ven en ellos designios ajenos al hombre (y desde luego a su razón), y si los fines están dados al hombre, por poder metafísico, divino o humano, su razón será razón subjetiva, ocupada solamente de calcular probabilidades y elegir los medios apropiados para lograr tales fines superiores a él. Otros

presumen la existencia de una razón objetiva, y por tanto atribuyen a la razón humana la posibilidad de descubrir alguna estructura esencial o fundamental de su ser, de la cual se deduzcan sus fines; a la ciencia o a la lógica se atribuye la tarea de establecer estos fines –fruto de una razón empleada en tales menesteres–, pero también aquí se deja a la razón subjetiva la tarea de elegir los medios apropiados para lograr estos fines, que ha descubierto la razón, apropiándose los. Quienes así consideran que la razón es libre y dueña de sí misma disputan también, y acaso más intensamente que los primeros, sobre los fines mismos: lo que unos han descubierto como “racionales”, apropiados para el hombre, parecen “irracionales” a otros, según los distintos enfoques de la razón objetiva, pero sin que nadie ponga en duda la función de la subjetiva. Así resulta que, para el hombre, su comportamiento parece siempre optimizador, y finca el orgullo de su razón, su diferencia específica con los demás seres naturales, en esta capacidad de conocer sus fines (propios o impuestos), estudiar las alternativas de su logro, calcular probabilidades y seleccionar los medios apropiados.

Los hombres, pues, conciben diversas ideas sobre su situación, pero el hecho es que se encuentran a sí mismos –aun antes de que lo piensen, lo sepan o no– con necesidades naturales (de cualquier índole): se encuentran, a la vez, con la existencia de objetos que la satisfacen. Pero salvo excepciones (sobre las cuales no vale la pena discurrir aquí, e incluyen sobre todo objetos no transformados por el hombre), encuentran que no pueden entablar una relación directa e inmediata con los objetos, de tal modo que estos dejen de serlo y se les “incorporen” (produciendo y reproduciendo su vida) en virtud de su actividad consciente, de su trabajo. Frente a los objetos, el hombre se encuentra en un “estado de aspiración” y la intencionalidad ínsita en la necesidad, no se asocia directa e inmediatamente a la apropiación del objeto, sino que existen intermediaciones asociadas al acceso a los objetos (además de las relativas a las transformaciones necesarias que ha de sufrir la naturaleza para devenir objeto de satisfacción en el hombre). En el curso de su vida, los hombres van enfrentando

un número creciente de mediaciones; la experiencia del niño, que encuentra sistemáticamente frustradas sus demandas perentorias de satisfacción, acostumbra al hombre maduro a las diversas instancias que se intercalan entre su necesidad y su objeto. Puesto en esta condición, el objeto se convierte, inevitablemente, en la conciencia el hombre, en finalidad, a la que el hombre aspira. De la misma manera, el hombre se encuentra a sí mismo con múltiples necesidades (que la distancia a que está de los objetos que las satisfacen transforma en “finalidades” para su conciencia), y constatan que su actividad consciente, su trabajo, aplicado a su logro, no permite la satisfacción de todas ellas. Se ve, por tanto, enfrentado a decisiones, ha de optar entre las diversas “finalidades”, colocarlas en una jerarquía, en un orden de prioridad, y adaptar su esfuerzo, distribuirlo, de acuerdo con esto. Ha de calcular probabilidades y alternativas del logro de “finalidades” y seleccionar los medios apropiados para ello. Así es como se encuentra el hombre cuando observa su comportamiento, aun antes de que se ponga a observarlo. Es cierto que el hombre hace su historia, pero no elige las circunstancias en que se encuentra para hacerla, transmitidas por el pasado. En tales condiciones, cuando el mundo humano se presenta así a los ojos de los hombres, parece simplemente natural que sus representaciones de sí mismos expresen y reflejen tal situación; como natural parece también que la más trabajada de las “ciencias humanas”, la economía, se refiera preponderantemente a cuestiones de eficacia y erija esta noción en la de racionalidad por excelencia, para dar con ella un marco a la teoría económica y emplearla como su base general de sustentación.

Como expresión de una relación entre medios y fines, la eficacia solo puede adquirir algún sentido si estos últimos se especifican y forman parte explícita del análisis; habitualmente, sin embargo, los medios se encuentran en forma abierta en el núcleo de la teoría económica y los fines se incorporan subrepticamente a ella. En la formulación clásica de Lionel Robbins, “los fines como tales no interesan a la economía” (1951, p. 48); pero esta declaración formal no basta para expulsarlos de su seno, y como la elección entre fines

sí se considera económica, y la selección de los medios –económica por excelencia– debe asociarse necesariamente a los fines, estos aparecen sin remedio en el análisis económico. Por haberlos excluido formalmente, empero, no se considera necesario someterse a la metodología “científica” que se pretende para este, y se determinan a partir de juicios ideológicos o éticos que aparecen inevitable, aunque veladamente, incorporados a la ciencia económica. Se admiten, *a priori*, supuestos y juicios de valor que no se han sometido a prueba alguna (son *datos* para el economista –Robbins– o premisas explícitas de valor –Myrdal): se apela a un supuesto consenso social que en el mejor de los casos constituye una suma de declaraciones de intención, aspiraciones y deseos; se aducen “principios económicos” y “objetivos sociales” cuyo valor principal se apoya en la costumbre y en su vestimenta de dogmas irrefutables, y no en su calidad real.

Tal estado de cosas puede suscitar por sí mismo prevención y sospecha, si no necesariamente rechazo, pues los fines implícitos o explícitos en la mayor parte de las teorías que sustentan las proposiciones que se hacen a los países atrasados se basan en juicios ideológicos o éticos, cuya correspondencia con los intereses de estos es preciso someter a estudio y no puede darse por sentada. A esta incertidumbre ante las teorías en boga y las políticas que de ellas se desprenden se agregan otras.

### *Las limitaciones de la teoría del atraso*

En los países atrasados, la falta de confianza en los puntos de partida habituales surge, en parte, de la ausencia de un cuerpo de teoría que les dé cabida específica. En general, el modelo de desarrollo de los países industrializados se “adapta”, con mayor o menor fortuna, para entender y explicar la situación de los que no lo están; y en todo caso, aunque se propongan nuevas explicaciones sobre el origen del atraso, por lo general se sigue utilizando el “modelo” como aspiración, como meta a alcanzar por estos países, a pesar de las deficiencias de la propia teoría en la explicación de las semejanzas y

diferencias entre los dos tipos de países. *De te fabula narratur*, como se les dice a veces, de Marx a Rostow, puede entenderse a la vez como promesa o como advertencia.

Aun sin entrar, por ahora, en una discusión general sobre la capacidad de predicción y explicación (atributos típicos de la ciencia) de la teoría económica predominante en esta parte del mundo, hace tiempo en entredicho, parece manifiesta su impotencia para entender la génesis del atraso y la forma de salir de él. Como señala André Gunder Frank, “la mayor parte de nuestras categorías teóricas y nuestras guías para la política de desarrollo provienen exclusivamente de la experiencia histórica de las naciones avanzadas capitalistas de Europa y Norteamérica... Y puesto que la experiencia histórica de los países coloniales y subdesarrollados ha probado ser muy diferente, las teorías en nuestro poder son capaces de reflejar cabalmente el pasado del mundo subdesarrollado” (1967, p. 159), lo cual es indispensable para atacar sus problemas. Lo más grave, precisa Frank, es que se ha llegado a aceptar que el pasado y el presente de los países atrasados se asemejan a las etapas primitivas de la historia de los países hoy desarrollados, lo cual ha llevado a “falsas concepciones sobre el subdesarrollo y el desarrollo contemporáneos” (1967, p. 159). Que tal afirmación sea o no válida es aún motivo de amplia polémica, pero esto mismo justifica una actitud cautelosa al abordar los planteamientos habituales.

### *Las restricciones técnicas*

A menudo, el problema de las limitaciones de la teoría del atraso se plantea en términos de deficiencias estadísticas o técnicas, y parece contraerse a la falta de información sobre los fenómenos bajo estudio y a la necesidad de instrumentos de análisis altamente complejos que no es fácil aplicar en países atrasados. En tales condiciones, se proponen múltiples salidas: acumular información sobre situaciones “semejantes” de la historia de los países industrializados (con base en la hipótesis que menciona Frank) y aplicar el análisis por

analogía a los actualmente atrasados, con ciertas restricciones, diseñar modelos “simples” y a partir de ellos enunciar proposiciones lógicamente verdaderas que formen la base de sustentación de las políticas: “cruzar” informaciones de varios países atrasados para encontrar denominadores comunes y pautas “únicas” de desarrollo que den lugar a recetas globales que con pequeñas adaptaciones han de aplicarse cada situación específica, etc. Pero el fondo sigue intacto: los fundamentos del análisis se dan por sabidos, admitidos, comprobados y decididos. Ya se les llamen objetivos de “bienestar”, metas “estrictamente” económicas u “optimización en el uso de medios escasos”, los puntos de partida y de llegada de investigaciones, análisis, teorías y sus consecuentes planteamientos de política están dados, de una vez y para siempre, y se considera ocioso ponerlos en entredicho.

Con la actitud de máxima sofisticación teórica (encerrando, por ejemplo, en modelos matemáticos irrefutables las proposiciones lógicamente verdaderas que contiene la teoría), o con diversas actitudes “practicistas” (como la de CEPAL, en que parecen preocupar sobre todo los “mecanismos”, los procedimientos técnicos, las políticas, al margen de una teoría nebulosa o incierta), queda para los ratones de biblioteca la investigación de los fundamentos, mientras se hacen y deshacen políticas y planes para la solución de los problemas del atraso.<sup>1</sup>

### *La cuestión metodológica*

<sup>1</sup> Estas actitudes “practicistas”, por cierto, parecen obviamente sensatas cuando se fundamentan en prolongados estudios que constatan la confusión general. No es raro encontrar que parten de investigaciones de Naciones Unidas, cuyo trabajo en comités de expertos de todos los colores permite formular compromisos aceptables bajo un denominador común de mediocridad; como no es raro encontrar que estos estudios terminan en frases lapidarias como las siguientes: “Algunos observadores han interpretado... Otros han visto... No encontramos suficientes bases para preferir alguna de estas (o de otras) teorías...” (Naciones Unidas, *Commodity Trade and Economic Development*, p. 12). Si no hay “teorías” aceptables, parece preferible prescindir de todas ellas y lanzarse al terreno indiscutible (aunque discutidísimo) de la técnica: para definir si han de usarse tipos de cambio fijos o flexibles, por ejemplo, o para diseñar

Las soluciones económicas que se nos ofrecen para enfrentar los problemas de los países dependientes encierran, de este modo, una constante petición de principios y nada parece justificar una aceptación automática y candorosa de los fundamentos de tales soluciones. El notable parecido que guardan muchos textos económicos con las discusiones de los escolásticos tiene en esto su razón: serán estériles las reflexiones teóricas mientras sigan sustentadas en el vacío, mientras sus fundamentos no se hagan explícitos o queden fuera del alcance de los estudios científicos. Y aunque estos son siempre parciales, relativos y avanzan por aproximaciones sucesivas, la creciente preocupación por la naturaleza del conocimiento de que se dispone puede constituir una línea de pensamiento que permita rescatar a la ciencia económica de ese cuarto cerrado y enajenante en que parece moverse. Se trata de una actitud crítica semejante a la que hizo decir de Keynes al profesor Joseph Schumpeter (1936, p. 791), cuando revisó la *Teoría General*...:

[E]n todas partes defiende una política definida, y en cada página el fantasma de esa política se asoma por las espaldas del analista, conforma sus supuestos, guía su pluma [...]. Es fundamental renunciar a compartir cualquier intento de revivir la práctica ricardiana [...]. La economía no tendrá ni merecerá autoridad alguna hasta que se disuelva esta impía alianza.

La cuestión que se trata de ventilar no es la del valor y papel de la ideología en la práctica social. Magia, religión y ciencia, como todas las variedades de la ideología, han pretendido ser guías de la acción de los hombres. No importa, aquí, debatir la validez de esa pretensión,

---

un plan de reforma agraria o de industrialización, todo el problema radicarán en seleccionar informaciones teóricas y empíricas para probar lo que de antemano se ha decidido. Como la literatura disponible no conoce medida y cualquier posición tiene respaldo suficiente de autores y datos, bastará seleccionar las citas apropiadas de prominentes sabios, tomar de las estadísticas disponibles las cifras que corresponden a la intención, y la tarea está cumplida: el formulador de políticas puede hacer la referencia al riguroso estudio que ampara una decisión tomada de antemano, pero que ahora tiene, para el político, la sustentación teórica conveniente.

bien se funde en la experiencia empírica, la intuición o la creencia en algún régimen absoluto de valores. Se trata de que en el prestigio de la ciencia se envuelve buena parte de las proposiciones de la teoría económica, y a menudo se plantea que los consejos que se imparten a los países atrasados no se derivan de una ideología o una fe, sino que son el resultado de un análisis científico de la realidad. Aquí se trata, por tanto, de apreciar el valor de las proposiciones y si el diagnóstico sobre su calidad científica resulta negativo, será muy útil tomar conciencia de que la selección de uno u otro planteamiento es ideológica, mágica o religiosa, y defenderla explícitamente (en la medida en que sirva los intereses e ideologías de los países atrasados, pues de ellos se trata) o bien, si esto resulta inaceptable, empeñarse en la elaboración de una teoría que sí reúna los requisitos de la ciencia y tenga en ello la justificación de servir como guía de la acción.

Desde luego, parece imposible que en su actividad concreta los hombres escapen a toda ideología. Incluso la postura que rechaza las ideologías y se adhiere a la “pureza” de la ciencia o a la “inocencia” de las matemáticas es una ideología: la de las vírgenes técnicas químicamente puras, servidoras vergonzantes de una posición específica. Pero la ciencia, como tal, al ofrecer al hombre un grado de conocimiento de lo real para su transformación, cuenta con razones para pretender que la suya es la mejor aproximación cognoscitiva a la realidad, aunque no sea única, ni definitiva, ni absoluta, o para sostener, en todo caso, si no se quiere aceptar este juicio de valor, que ofrece una conciencia teórica distinta de la conciencia ideológica.<sup>2</sup> El problema radica en que, en economía, y en general en las ciencias

<sup>2</sup> Como señaló un grupo de científicos dedicado a estudiar el “comportamiento humano” y presentar los hallazgos científicos que se tienen al respecto, “debe ser obvio que aparte de la científica hay otras formas de llegar a una comprensión del hombre [...]. Reivindicar que el enfoque científico para la comprensión de los seres humanos es valioso, no significa necesariamente devaluar cualquiera de los demás. Pero reivindicamos que el enfoque científico es distintivo y que los procedimientos científicos en las ciencias del comportamiento producen evidencias fácticas que exigen respeto de los hombres razonables, independientemente del escepticismo que puedan mostrar al principio” (Berelson y Steiner, 1964, p. 16).

sociales, la ideología parece haber invadido el campo mismo del conocimiento científico, y en él se esconde y disimula, o se incorpora con satisfacción. En el fondo de la cuestión que aquí se analiza, por tanto, se encuentra la discusión de la *posibilidad* de un conocimiento científico en las ciencias sociales y del deslinde de los papeles que competen a la ciencia y a la ideología en la orientación de la práctica social. Lo que está de por medio, lo que importa precisar si es posible y válido, es la proposición –ya antigua– de que “al estudiar la sociedad se elaboran resultados científicos y al llevar estas conclusiones a la práctica se actúa como hombre de partido” y que esta distinción debe ser explícita en el análisis científico de lo social. Esta proposición se contrapone a otra, que sostiene la imposibilidad de excluir la ideología de las ciencias sociales, y la polémica al respecto está lejos de haber concluido.<sup>3</sup>

Este conjunto de condiciones que caracteriza las teorías económicas predominantes justifica la actitud de prevención y sospecha que se ha mencionado, cuando se trata de enfrentar los problemas del atraso. Pero resulta que quien pretende ponerse a la tarea de estudiar el atraso se encuentra ya, aun antes de comenzar, con un mundo de representaciones asociado directamente a esas teorías, tenga o no conciencia de ello, manifieste o no sus preferencias al respecto, posea o no el instrumental técnico que las caracteriza. Antes de estudiar el atraso, por tanto, resulta indispensable orientar el análisis a ese mundo de representaciones que parece intercalado entre la realidad y el observador. Es preciso, ante todo, someter a la crítica la fundamentación misma de esas teorías en boga, que al nivel de sus versiones técnicas o como reflejo de la realidad que de una u otra

<sup>3</sup> La cuestión es evidentemente compleja. No se conoce una definición generalmente aceptada de ideología, sobre todo porque cada una se define a sí misma, en función de sus propios planteamientos. Tampoco la hay sobre la ciencia; la concepción de lo que caracteriza el pensamiento científico ha cambiado en el curso de la historia, y en cada época diversas escuelas se atribuyen la “verdad” al respecto. Sin embargo, por la naturaleza de la indagación que aquí se realiza, no es posible dejar de lado la cuestión, aunque tampoco es posible darle el tratamiento apropiado.

manera las ha informado, colocan sus cristales ópticos ante el investigador desprevenido.

### ***El principio general de la racionalidad***

Las realidades económicas y administrativas han sido por mucho tiempo coto de caza de economistas y administradores, quienes indistintamente han presentado denuncias de propiedad sobre ellas. Este fenómeno, por el cual se confunden, se superponen o se identifican estos dos aspectos de la realidad, no es banal ni irrelevante.

Existe una noción que aceptan sin dificultad destacadas escuelas de economistas y administradores como definición de la economía o de la administración: la del *empleo eficaz* (óptimo, eficiente) *de los medios para el logro de fines*.

En economía, de Platón a Adam Smith, se emplearon diversos criterios de “optimización” sobre el funcionamiento de lo “económico”, asociado en una concepción “realista” a la riqueza material de las sociedades, con diverso énfasis en los fines o en los medios. Más adelante, sobre todo para incorporar los servicios a aquella noción, se quiso ver lo económico como un aspecto de toda actividad humana. La fórmula de Robbins (1944, p. 23): “La economía es una ciencia que estudia el comportamiento humano como una relación entre fines y medios que tienen usos alternativos”, fue retomada al nivel conceptual por los principales teóricos de la economía, y al de la práctica analítica por la mayor parte de los economistas, especialmente entre los neoclásicos y marginalistas. En la esencia de la teoría neoclásica de los costos comparativos, por ejemplo, la cuestión de la “maximización” ocupa un lugar central, y la teoría del bienestar se apoya claramente en los conceptos de *eficiencia* (problema de producción de tipo tecnológico) y de óptimo de Pareto (problema de maximización de la utilidad de los consumidores ante el cambio de productos que se presenta como *puntos de eficiencia*). Incluso los economistas que en el plano teórico vuelven a una definición realista, incorporándoles los servicios (es económica la producción, distribución y consumo

de bienes y servicios), se concentran en la práctica analítica en la cuestión de la eficacia, apoyándose en el principio “económico” de la maximización para su estudio de esas actividades, tanto en Occidente como entre muchos economistas del bloque socialista. Burling, como ha recordado Godelier, subraya con sutileza el paradero de esta definición cuando plantea que, de acuerdo con ella, no hay técnicas ni metas económicas específicas, y *solo la relación entre fines y medios (materiales) es económica*.

En administración, la preocupación manifiesta desde Jenofonte radica igualmente en el ordenamiento sistemático de la actividad (orden de personas y orden de cosas) para el logro de finalidades o el cumplimiento de funciones de toda unidad social (de la familia al Estado). En la época moderna, la concepción jurídica que predominó por varios siglos, la sociología asociada al nombre de Max Weber, la de ingeniería o productivista que desata Frederick W. Taylor y la psicosocial de los investigadores de Harvard, giran en torno a las reglas formales (leyes, normas de operación) y las técnicas de manipulación (políticas de relaciones humanas) que permitan la utilización óptima de recursos materiales o humanos en el logro de los objetivos de la unidad social. Quizá la definición que más directamente expresa esta noción aparece en el *Webster's New International Dictionary*, en que “management” se explica como “el empleo juicioso de medios para la consecución de un fin”.

La coincidencia de economistas y administradores en la definición de su problemática corresponde también a la noción predominante de comportamiento racional. Una misma noción, asociada a la relación entre fines medios, define el campo de estudio de la economía y de la administración y también el comportamiento racional.

Así, los opositores más resueltos de la postura que atribuye a la economía, en última instancia, la determinación de todas las formaciones sociales, identifican lo económico con lo racional. Quienes apelan a diversos sistemas axiológicos o a los rasgos de una naturaleza humana eterna para explicar las superestructuras y diferenciar el pensamiento de la realidad objetiva, quienes a nombre del libre

albedrío o de la autonomía ontológica del pensamiento se niegan a aceptar que las estructuras económicas modelen y determinen el pensamiento de los hombres, identifican sin inhibiciones, en una sola concepción, el comportamiento económico con el racional. Ajustarse a los “principios económicos” es, para ellos, comportarse “racionalmente”.

Esto, en verdad, no debe resultar sorprendente si el uso óptimo de medios en el logro de fines aparece para el hombre como una forma natural de comportamiento, y en sus representaciones de este identifica la optimización como “la astucia de la razón” (en la frase de Hegel), considerando, por ello, que tal comportamiento tipifica al hombre racional, de una vez y para siempre; la economía racional es aquella que responda más cabalmente a esta forma de comportamiento “natural”.

Maurice Allais señala: “Estamos obligados a recurrir a la definición que parece derivarse de la lógica científica, según la cual se considera que un hombre es racional cuando: a) persigue finalidades coherentes entre sí; y b) emplea medios apropiados a las finalidades perseguidas” (1955, p. 31). Max Weber, por su parte, distingue dos modos racionales de la acción: “a) Modo teleológicamente racional (*zweckrational*): racional con arreglo a un sistema de fines individuales discretos”. La expectativa de un determinado modo de comportamiento de la realidad “se utiliza como ‘condición’ o ‘medio’ para la consecución efectiva de fines propios que se sopesan y persiguen racionalmente”.

“b) Modo axiológicamente racional (*wertrational*): racional con vistas a un valor absoluto. Modo de actuar basado en una creencia consciente en el valor propio e incondicionado [...] que un determinado modo de comportarse tiene en sí mismo, independientemente del resultado que se obtenga” (1969, p. 20). En este “modo” parece haberse eludido la relación entre medios y fines, pero en realidad solo ha cambiado de lugar. A admitir, de acuerdo con un sistema absoluto de valores, un objetivo único que excluye toda opción (servir a Dios o al César, por ejemplo), la finalidad se incorpora al comportamiento

en la selección de medios, elegidos con “absoluta racionalidad” en función del fin (“tanto cuanto conduzcan al fin”, como diría Ignacio de Loyola).

Rodrigo Medellín (1966) ha explotado provechosamente esta distinción para clasificar las formas históricas de “racionalización” de la actividad económica y administrativa. El “modo axiológicamente racional” tiene sus raíces en la antigüedad clásica: de Platón se toma la noción de una actividad que es fin de valor absoluto de la existencia humana y de una organización social “racionalmente” orientada a facilitar dicha actividad (*La República*) y de Aristóteles la distinción y el juicio de valor de las diversas formas del arte de obtener propiedades: es natural el arte de proveer de lo necesario a la familia (para la buena administración doméstica) y antinatural el comercio lucrativo y la usura (*Política*). Hasta la Edad Media, diversas estructuras normativas definen la “racionalidad” de la organización social y la orientación del trabajo de las clases sociales. La iglesia católica se erige en este tiempo en un modelo de administración eficaz (que aún hoy se emplea en los manuales como ejemplo) y los valores religiosos se manejan como justificación y explicación de los mecanismos de asignación y distribución de los recursos de la organización social de la época. Con el surgimiento y desarrollo del capitalismo, a partir de los fisiócratas y los utopistas, se sustituye en parte aquel modo de pensamiento por el “teleológicamente racional” cuando en vez de un ideal moral, religioso o filosófico se plantea abiertamente el de la optimización de las ganancias. Un criterio “estrictamente económico” deviene criterio de racionalidad, aunque casi siempre acompañado de otro axiológico. Unas veces, el principio de la racionalidad económica (eficacia en el uso de medios) corresponde a un postulado general de la naturaleza humana, con lo que se considera irracional toda organización social en que no se cumpla: otras veces, este principio es un producto histórico, y en la empresa capitalista por primera vez en la historia del desarrollo de la actividad económica de los hombres, este principio aparece en toda su plenitud, como dice Oskar Lange, quien precisa:

La maximización de utilidades en la empresa capitalista se cumple por medio de la aplicación de cierto principio general de comportamiento, que se denomina *principio de la racionalidad económica* o simplemente *principio económico*. Es el principio general de comportamiento racional, en las condiciones en que el fin y los medios de la acción se cuantifican (1966).

La tendencia general, en todo caso, pone el acento en los medios. Los fines quedan implícitos o en el mejor de los casos se definen en un ámbito ajeno al estudio económico o administrativo, aunque la gama de matices, como se verá después, es sumamente amplia; tanto que la condensación de este modo de pensamiento, de este criterio de racionalidad, parece mucho más clara en pensadores de otras épocas, que los postulaban conscientemente, sin inhibiciones ni disfraces. En Francis Bacon, por ejemplo, cuando dijo: “La búsqueda de las causas finales está condenada a esterilidad, cual la de las vírgenes consagradas a Dios” (*De Augmento Scientiarum*, III, 5). Como René Descartes, que escribe con la superestructura de la época en que nace la manufactura y del modo más circunspecto y lógico: “Y, por último, nunca tomaremos argumentos acerca de las cosas naturales del fin que Dios o la naturaleza se propuso al crearlas, porque no nos debemos arrojar tanto que juzguemos ser partícipes de sus designios” (*De principiis philosophiae* 1, 28). Este buen propósito –más menos formal, más o menos “auténtico”– de desairar brutalmente a la causa final (“los fines como tales no interesan la economía”, dice Robbins [1951, p. 48], y con él casi todos los economistas), *no supone olvidarse del fin*, por una parte, este –sea cual sea– *se da como bueno*, y por la otra, juega un papel estratégico en la concepción. “Creo –dice Descartes– que si Esparta fue en otros tiempos muy floreciente, no se debió a la bondad de cada una de sus leyes en particular [...] sino a que [...] tenían todas el mismo fin” (1968, p. 36). El tema es la eficacia y el fin que se le asocia, estrictamente metafísico, bien se le declare tal sin rubores

o bien, perdida la inocencia, se disimule en un cálculo –a veces muy refinado, pero siempre especulativo– de intenciones y deseos.<sup>4</sup>

### ***La impotencia de la teoría formal de la actividad orientada a un fin y de su crítico***

#### *La crítica de la eficiencia*

Maurice Godelier, en *Racionalidad e irracionalidad en la economía* (1967), presentó una excelente crítica de estos criterios de racionalidad como fundamentos de la economía y la administración. La complejidad de la cuestión justifica remitir a su texto para un análisis amplio, pero conviene citar algunos de sus planteamientos.

Al recordar la noción habitual de comportamiento racional, Godelier precisa que su análisis “se presenta como la indagación teórica de las condiciones de posibilidad de alcanzar un objetivo cualquiera, habida cuenta de un conjunto específico de restricciones” (1967, p. 12), por lo que “la teoría del comportamiento se presenta necesariamente [...] como la teoría formal de toda acción orientada a un fin, como una lógica de la acción, o según la expresión de Slucki, Kotarbinski y Von Mises, como una praxeología” (1967, p. 12).

Godelier se pregunta si esta teoría puede constituirse en una ciencia y “ser algo más que una reflexión vacía e inútilmente complicada de conceptos generales tales como el fin, los medios, el acto, el plan, la eficacia, la corrección, etc.” (1967, p. 12). Para ello, según Godelier, es preciso desplazarse al estudio científico de esas formas concretas y admitir que el análisis de la relación entre fines y medios no puede servir de fundamento de la racionalidad económica o administrativa.

<sup>4</sup> Ver, para una bella descripción de los avatares de estas nociones, Juan David García Bacca, *Historia filosófica de la ciencia* (Ciudad de México: UNAM, 1963), de donde se tomó la cita de Bacon. En cuanto a la base exógena de las nociones, ver, entre otros, Jaime Labastida, *Producción, ciencia y sociedad de Descartes a Marx* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1969).

Después de someter a crítica dos respuestas ideológicas al problema, de Adam Smith y Oskar Lange, Godelier señala que lo económico se presenta “como un campo específico de relaciones sociales, a la vez exterior e interior respecto a los demás elementos de la vida social” (1967, p. 16). Asimismo, indica que la noción de racionalidad económica remite a un doble problema: “el estudio del comportamiento económico de los individuos en el seno de un sistema económico dado y el estudio de las capacidades objetivas de evolución de estos sistemas” (1967, p. 11). Para Godelier, “este doble contenido de la noción de racionalidad económica explica las múltiples dimensiones del tema y su reaparición en épocas y formas distintas” (1967, p. 26). Y destaca:

Lo que emparenta la obra de Jenofonte, los tratados de Columella y Walter de Henley, y un manual de administración industrial, es la misma preocupación de determinar las reglas de la buena “administración”, del buen gobierno de una propiedad esclavista, de una propiedad señorial, o de una empresa capitalista. Las discusiones de los teólogos escolásticos encuentran eco en la actualidad, pero hacen pensar primero en las críticas que hizo Aristóteles de la *Crematística*, de la economía que enloqueció por funcionar para el mercado. La necesidad de acumular dinero sin cesar, la posibilidad de enriquecer sin límite, aparecen a los ojos de Aristóteles como fenómenos irracionales en contradicción con el antiguo ideal de autarquía familiar de los griegos. Las teorías etnológicas e históricas sobre evolución de las sociedades y su progreso, desde el salvajismo primitivo hasta la civilización, subyacen en el fondo de las reflexiones acerca del origen y la naturaleza del subdesarrollo, y de la necesidad para los países subdesarrollados de adoptar sistemas más racionales, escogiendo entre capitalismo y socialismo (1967, p. 26).

Godelier resume sus hallazgos en la siguiente forma:

No se puede partir de los individuos y de la forma general del comportamiento orientado a un fin para analizar el contenido de la racionalidad de los sistemas y de los agentes económicos.

No se puede deducir ningún conocimiento científico de la constatación de la existencia de esta forma general de comportamiento y toda deducción al respecto es solo una construcción ideológica (1967, p. 26).

Estas amplias citas parecían necesarias para conocer el punto de partida de Godelier. Pero su capacidad al disolver la noción de racionalidad como la teoría formal de la actividad orientada a un fin, como relación entre medios y fines, no aparece en su punto de llegada. La acción disolvente parece abarcar también sus conclusiones, solo tajantes en lo negativo. Al término de su indagación, sostiene con firmeza: “No existe racionalidad en sí, ni racionalidad absoluta. Lo racional de hoy puede ser lo irracional de mañana, lo racional de una sociedad puede ser lo irracional de otra. Finalmente, no existe racionalidad exclusivamente económica” (1967, p. 100). Estas conclusiones por la negativa “ponen en entredicho los prejuicios de la conciencia ‘ordinaria’ y son remedios contra sus tentaciones” (1967, p. 312), y se apoyan en la ilustración teórica, histórica y antropológica que las precede. Pero Godelier no puede llegar más lejos y a final de cuentas se coloca al borde del precipicio que él mismo ha abierto:

En definitiva –dice–, la noción de racionalidad remite al análisis del fundamento de las estructuras de la vida social, de su razón de ser y de su evolución. Estas razones de ser y esta evolución no son únicamente producto de la actividad consciente de los hombres, sino de los resultados no intencionales de su actividad social (1967, p. 25).

De modo indirecto y sutil, quizá sin atreverse a postular lo que sabe o presiente en contradicción con sus propios fundamentos, Godelier está dando aquí, simplemente, otra vuelta de tuerca a la noción que tan decididamente combatió. El tema –ya que no el concepto– de la racionalidad que nos propone, aunque en el marco de las “estructuras de la vida social”, es la actividad consciente de los hombres, con propósitos, objetivos, *fines*; y a esta “racionalidad intencional”, que no es sino otra forma de la actividad orientada a fines, coagulada en

las estructuras sociales, Godelier agrega la “racionalidad no intencional”, que también define de manera indirecta:

No intencional no quiere decir desprovisto de sentido. Por encima del campo de sus actividades conscientes, el campo de lo no intencional no es, para el hombre, un desierto mudo donde se petrifica repentinamente en una cosa entre las demás, sino que constituye la otra faz del mundo, donde todos sus comportamientos tienen una parte de su sentido. Lo no intencional no es solamente esta porción del hombre hecha del sedimento de todos los efectos no deseados de sus empresas, sino que es el lugar donde se organizan las relaciones ocultas que corresponden a la lógica profunda de los sistemas de acción que inventa y práctica (1967, p. 312).

Como el óptimo económico no es “el uso máximo posible de los factores de producción, sino su uso mejor ajustado al funcionamiento de la estructura de la sociedad” (1967, p. 96), la racionalidad intencional se inscribe siempre en “la racionalidad fundamental y no intencional de la estructura jerarquizada de las relaciones sociales que caracterizan esta sociedad” (1967, p. 288). El tema de la racionalidad, subraya Godelier, es un tema histórico: no hay “optimización” abstracta alguna que resista el análisis. Aun si se acepta la relación entre medios y fines como criterio de racionalidad, unos y otros se asocian a estructuras y relaciones sociales, históricas, que les dan sentido. Pero ¿cuál es el “uso mejor ajustado” de los factores de la producción que Godelier propone ahora como definición del óptimo económico? ¿No es esta una nueva expresión de la eficacia?

En la noción de racionalidad que Godelier propone, la relación entre medios y fines no está ya encerrada en una forma absoluta de comportamiento “optimizador” (como la que se da en el capitalismo, según Adam Smith, o en el socialismo, según Oskar Lange) que hace más o menos “irracionales” todos los demás comportamientos. Para Godelier, la racionalidad es un tema cambiante que se asocia a la historia de las sociedades, pero en estas se arraiga como el producto, el reflejo, la consecuencia, de las intenciones de los hombres

(racionalidad intencional), o como la organización activa de las relaciones no deseadas por los hombres, oculta para estos (racionalidad no intencional).

Pero dar dimensión histórica a la teoría formal de la actividad orientada a un fin no resuelve su impotencia básica como concepción del comportamiento racional; y entender como racionalidad (no intencional) el comportamiento sujeto a leyes, no deseadas ni buscadas por los hombres, de las relaciones sociales, es por lo menos una inexactitud y en todo caso una concepción insuficiente de lo racional. Por esto Godelier, ya al término de su indagación, parece retroceder abiertamente. Al tratar, por ejemplo, de asociar las teorías marxistas y marginalistas del valor y de los precios, plantea que en las sociedades socialistas actuales se ha creado un marco “teóricamente apto de lograr una asignación óptima de los recursos” (1967, p. 233), porque “la administración óptima de una economía significa la mejor combinación técnica de los recursos ‘medios’ teniendo en cuenta el mejor conocimiento posible de la estructura de las prioridades sociales (necesidades sociales, fines-objetivos)” (1967, p. 233). Godelier, a final de cuentas, parece retomar la vieja noción de racionalidad-eficiencia, ahora en el sentido de Dobb, y plantea que la cuestión de la “eficiencia técnica y social de un sistema es la de [...] las posibilidades de maximización de este sistema de realizar las transformaciones económicas y sociales que se imponen necesariamente a él” (1967, p. 300). La noción de racionalidad intencional y no intencional que propuso deviene análisis de esas posibilidades, aun dentro del marco de la teoría formal, si bien ahora la maximización se refiere “a la jerarquía de las necesidades y de los valores en una sociedad determinada, (que) tiene su fundamento en la naturaleza de las estructuras de esta sociedad” (1967, p. 284). El círculo se ha cerrado, y Godelier trata de compatibilizar sus avances con la postura que criticó, anulándolos con ello; para él se aclara así el hecho de que “sea posible” considerar los principios formales de la actitud racional como universales y que la racionalidad económica tenga contenidos reales diferentes según los distintos tipos de sociedad. El proyecto

inicial se cumple, porque se consideró desde un principio que para que la teoría formal pudiera dejar de ser una “reflexión vacía e inútilmente complicada”, bastaría que estuviese en condiciones de “informar sobre las formas concretas de la actividad orientada a un fin” (1967, p. 243). Como Godelier ha podido programar esta información, la teoría formal vuelve por sus fueros.

### *Las necesidades de la indagación*

En este trabajo se partió al encuentro de la fundamentación de la ciencia económica. Al identificar la eficacia –la optimización en el uso de medios para el logro de fines– como postulado general de racionalidad económica, como base general de sustentación del análisis económico, fue posible asociarlo con la ideología. Se puso de manifiesto que habitualmente los fines se determinaron en un campo ajeno a la economía: se trata de premisas de valor y de diversas concepciones ideológicas –religiosas, éticas, políticas, clasistas– unas veces, o bien, en otras, de la remisión del problema a otro nivel, donde aparece de nuevo un enfoque ideológico. Pero en todos los casos un sistema de valores y una ideología parecen constituir los fundamentos de la “ciencia” económica en boga, en virtud de que esta parece orgánicamente vinculada a la eficacia, a la relación entre medios y fines, y estos últimos no pueden desprenderse de la conciencia ideológica que de una u otra forma los determina. Godelier emprende expresamente la tarea del rescate, pero como no puede evadirse de la eficacia, recae inevitablemente en lo ideológico. Y todo ello porque la “ciencia” económica se asocia a una forma de comportamiento que parece tipificar lo racional, y da pie a la idea de que las ciencias sociales no pueden prescindir de la ideología.

Subsiste, por tanto, la encrucijada. ¿Debe aceptarse, con Dobb, que el análisis actual solo puede ser apologético o contra apologético? ¿Basta acaso, como hace Myrdal, reconocer explícitamente las premisas de valor, mientras se formula y aplica una “cibernética de las opiniones de la gente”, que permite contar con la aceptación

general de tales premisas, y apoyar entonces todo el edificio de análisis económico en este “consenso público”, sea o no unánime? ¿Debemos caer –por desesperación– en el “estructuralismo consensual”, fenoménico, que ha criticado Gunder Frank? ¿Es que el problema de la fundamentación de la ciencia económica se encuadra simplemente en la cuestión de los mecanismos de expresión de los deseos de la gente, y se reduce, a final de cuentas, a una opción psicológica y ética entre subjetivismos yuxtapuestos? ¿Tiene razón Samuelson cuando dice que el economista ofrece simplemente un voto entre los demás cuando se trata de orientar la práctica social, y como experto su papel se contrae a la determinación de los costos de las alternativas? ¿Puede postularse el socialismo con reflexiones como las de Lange o Dobb relativas a su mayor capacidad de determinación de los fines o los medios, reflexiones que encuentran abundantes réplicas en quienes sostienen que tal determinación es cualitativamente superior en el capitalismo? ¿O debe postularse, como Rostow y Hirschman, que el desarrollo capitalista de los países industriales es el modelo a seguir e imitar por los atrasados? ¿No hay, acaso, puerta de escape a la ideología en el análisis económico?

Maurice Dobb (1973, p. 11) señala que cuestiones como la distribución general de la riqueza o la comparación de los méritos relativos de los diversos sistemas económicos “probablemente serán contestadas en términos de los conceptos que usaron Ricardo o Marx”. ¿De qué conceptos se trata? ¿Cuál es el camino que ha de seguir la economía para convertirse en ciencia? ¿De qué manera deben plantearse y responder las cuestiones de la distribución general de la riqueza y de los resultados comparativos de los sistemas económicos, evitando la tautología o la contradicción en que actualmente se encuentra la economía (Dobb) y ofreciendo algo más que la “evidencia concurrente” sobre estos problemas, que actualmente se nos ofrece? Dice Dobb que la economía “tendrá que ser [...] una apologética [...] mientras las cuestiones que constituyen su fundamento no se planteen en una forma práctica” (1973, p. 28), pero ¿cuál es esta forma práctica? ¿Hemos de aceptar, con la Sra. Robinson (p. 233), que el destino de la

teoría económica es “correr una carrera perdida contra el curso de la historia” y “nunca completar el análisis de una fase del desarrollo económico antes de que otra tome su lugar”?<sup>5</sup> ¿Debemos retroceder, como Godelier, y refugiarnos nuevamente en la vieja doctrina del fin y los medios? ¿Se trata solamente de ubicar en un nuevo contexto, de modernizarla, como intentan los econométristas?

### ***Hacia una nueva noción de racionalidad***

Godelier (1967, p. 312), en realidad, solo planteó una problemática, sin pretender resolverla. Se detuvo precisamente en el umbral y propuso apenas un campo de indagación. “Si existe una racionalidad del desarrollo social de la humanidad”, dice, su tema se encuentra en “los hombres, en todos los aspectos conscientes e inconscientes de todas sus relaciones sociales” (1967, p. 306). Godelier no parece aceptar sus propias concepciones como noción de racionalidad, quizá sería injusto atribuir una recaída completa en las versiones tradicionales, y en todo caso planta mojoneras en el campo teórico donde es preciso resolver la cuestión.

Ante todo, a partir del momento en que la noción de eficacia se asocia a la historia de las sociedades –y desde Godelier esta asociación es inevitable– pierde toda posibilidad de empleo como criterio intrínseco de racionalidad económica. Si es racional lo eficaz en una sociedad, y esta eficacia está medida por la relación entre los medios y los fines específicos de esa sociedad, la noción es definitivamente inútil para fundamentar la comparación de diversas sociedades o de una misma sociedad en diversos momentos históricos –que es lo que pretende hacer, precisamente, la economía como ciencia. Sería preciso apelar a otros criterios que diesen un punto de referencia con el cual comparar la diversa eficacia, y por ende la diversa racionalidad, de distintas sociedades o sistemas económicos. Esto lo hacen, como muestra Godelier, los economistas que dan una respuesta ideológica

<sup>5</sup> No se encontró la referencia (Nota de los compiladores).

a la cuestión, como Smith o Lange, que al tomar la racionalidad capitalista como punto absoluto de medida, formulan una crítica ideológica de los sistemas económicos: para Smith, es posible criticar el Antiguo Régimen sobre la base de que no cumple las condiciones de eficacia (racionalidad) del capitalismo; para Lange, es posible proponer el socialismo, por la medida en que cumple las condiciones de eficacia (racionalidad) del capitalismo mejor que este mismo. Pero la ciencia no puede admitir tales respuestas ideológicas, y el contenido mismo de la noción que se analiza impide tomar la que aparece en un momento específico de la historia y en sociedades determinadas como punto absoluto de referencia, hacia atrás (Smith), hacia adelante (Lange) u horizontalmente (comparación actual).

Godelier, empero, apunta un rumbo de reflexiones que permite esclarecer la cuestión. Si no se quiere caer en un juego de palabras sobre la racionalización de lo real y la realización de lo racional, la noción de racionalidad no intencional ha de entenderse como un aspecto de las relaciones del hombre con la naturaleza que supone la humanización de esta. Si el hombre, a diferencia de otros seres biológicos, no solo se adapta al medio, sino que, con su trabajo, al “producirse produciendo”, adapta el medio a sus necesidades, con esta operación humaniza la naturaleza. En este sentido, la racionalidad no intencional aparece como la historia del progresivo dominio del hombre sobre la naturaleza. Las vagas y oscuras frases de Godelier pueden así cobrar un sentido dinámico fundamental:

[E]l aspecto oculto de nuestras relaciones sociales, donde se organiza activamente una parte del sentido de nuestros comportamientos [...] el lugar donde se organizan las relaciones ocultas que corresponden a la lógica profunda de los sistemas de acción que (el hombre) inventa y practica (1967, p. 312),

ese “aspecto” o “lugar”, no son otra cosa que las leyes de la evolución de las sociedades, esta es simplemente la historia del desarrollo de las relaciones del hombre con la naturaleza, en que aquel domina a esta, en que la naturaleza deviene humana por la huella que el

hombre imprime en ella, con su producción. Se trata de una noción que incorpora la estructura y el acontecimiento, que combina el análisis sincrónico y diacrónico de las sociedades, que explica un estado de cosas y su génesis simultáneamente. El análisis de una estructura social comprende la determinación de su grado y modos de racionalidad como el “nivel” de dominio del hombre sobre la naturaleza. En esta línea de pensamiento, las sociedades primitivas no resultan “irracionales”, porque en ellas se manifiestan simplemente modalidades y estadios de la racionalidad en una evolución multilineal de la historia del hombre.

Queda en pie, sin embargo, otro aspecto de la cuestión que este enfoque no resuelve. La racionalidad económica se inscribe en el marco de otra, que le da sentido, la de la “estructura jerarquizada de las relaciones sociales que caracterizan (una) sociedad” (1967, p. 288). Pero con esto solo se ha desplazado el problema, sin resolverlo, haciendo depender la racionalidad económica de la social y dando a esta una dimensión histórica, sin explicar el contenido de esta “racionalidad social e histórica”. Sin embargo, las reflexiones anteriores permiten proseguir la indagación, uno de cuyos enfoques podría definirse en los siguientes términos.<sup>6</sup>

La historia del hombre es en cierto sentido la historia de las formas en que el hombre enfrenta las restricciones naturales en la satisfacción de sus necesidades. Se trata de una historia real y no fingida. En esta situación, en esta relación de apropiación transformadora con la naturaleza se encuentra el hombre, aun antes o aun después

<sup>6</sup> En lo que sigue, no se trata de anticipar los resultados de una indagación compleja y prolongada, fruto del trabajo interdisciplinario, sino solo apuntar su sentido. El propio Godelier señala al respecto: “Por lo tanto [...] no existiría [...] sino una racionalidad global, totalizante, una racionalidad social e histórica. Max Weber ya había intentado poner en correspondencia con la religión protestante el capitalismo mercantil y las nuevas formas del derecho y del pensamiento filosófico. Esta tarea necesita, para ser fecunda, la colaboración orgánica de distintos especialistas de los hechos sociales, y esta colaboración implica una metodología que todavía no se elabora” (1967, p. 311). Esta misma tendencia “totalizante” parece encontrarse también en los científicos de la naturaleza, y tal “colaboración orgánica” no podría excluirlos.

de que formule representaciones sobre ello. El dominio del hombre sobre la naturaleza puede suponer un menor sometimiento de sí mismo, de su trabajo, a la tarea de subsistir, de satisfacer sus necesidades de supervivencia, para hacerse así humano, pues no basta nacer hombre, sino que es preciso fabricarse como tal para serlo realmente. La historia de este dominio es la de la tecnología, desde la tribu recolectora de alimentos, cuya interacción con la naturaleza es apenas más compleja y “dominante” que la de sus antepasados biológicos inmediatos, hasta la era espacial, después de la segunda revolución industrial, en que es posible “dominar”, incluso, medios extraterrestres. Pero esta historia de liberación y de conquista de y sobre la naturaleza ha marchado al parejo de otra historia de sometimiento, no siempre lineal y tersa y a veces con sentidos equívocos: la creciente complejidad de las relaciones sociales, la progresiva ampliación extensa e intensa de las sociedades, se ha traducido en el sometimiento del hombre a sus propias creaciones. La sociedad, obra del hombre, lo somete y domina. Frente a las estructuras sociales, el hombre resulta tan inerme y desprovisto como estaba –y en muchos sentidos todavía está– frente a la naturaleza. Las fuerzas sociales le resultan fuerzas “naturales” que no conoce y por tanto no puede sujetar. El medio del hombre, que es un medio social, exige perentoriamente –a riesgo de destrucción– que el hombre se adapte a él, y de este modo se invierta el proceso de “humanización” y el hombre no pueda adaptar este medio a sus necesidades. De nuevo, no se trata aquí de condiciones deseadas por los hombres o de las representaciones que puedan darse de sí mismos; el hombre se encuentra ya en ellas antes y después de representárselas; para constatarlo basta la observación empírica más simple de sus condiciones de vida actuales.

En las representaciones de la vida social, se pretende que conceptos como “la mano invisible” del mercado sean la clave de la interpretación del funcionamiento social, y no obstante que en sí mismos suponen el sometimiento a poderes ocultos fuera del alcance del hombre, se proponen como el orden natural de las sociedades, que solo esperaba el triunfo del Siglo de las Luces para superar la

oscuridad de la ignorancia pasada. Crea el hombre un dios, cualquiera que este sea –dios Lluvia, dios Rayo, dios Pan, simplemente dios– y de inmediato se le somete. Se produce el hombre produciendo, y estos productos, objetivación de sus fuerzas humanas, le resultan ajenos, lo someten, lo dominan. Los objetos que pueden satisfacer sus necesidades, que han devenido objetos precisamente por su obra de transformación de la naturaleza, se le presentan con intermediaciones –a menudo insuperables– de tal modo que su trabajo separa, en vez de unir, los objetos de las necesidades. Preso el hombre de los productos de su pensamiento y de su actividad práctica, se amplía constantemente la brecha entre su dominio creciente de la naturaleza y su creciente sometimiento a la sociedad, a su propia y más alta creación.

*El tema de la racionalidad social, por tanto, remite a un doble problema: el del conocimiento natural y tecnológico, el de la paulatina dominación del hombre sobre la naturaleza* (racionalidad como humanización de la naturaleza, en la medida en que el hombre es la expresión racional de esta) *y el del conocimiento social, el de la posibilidad de que el hombre identifique y sujete los procesos del desarrollo social* (racionalidad como actuación social consciente, o sea, como actuación natural humana). De esta racionalidad social e histórica ha de formar parte la racionalidad económica, la cual remite al estudio de los modos de la actividad productiva del hombre, de los modos de su producción natural y humana, de los modos de su relación productiva con la naturaleza y consigo mismo como sociedad. Este conjunto de problemas puede ser sometido al estudio científico. Para resolver la cuestión de la racionalidad económica y social, no será preciso acudir a un fundamento que le resulte ajeno, sea ideológico, ético o religioso.

Debe subrayarse, antes de seguir adelante, que se trata de una noción de racionalidad, y no de dos. La racionalidad, como humanización de la naturaleza y actuación social consciente, refleja, en tanto abstracción, un modo de acción humana que no cabría escindir (salvo para propósitos analíticos) en dos géneros de actividades: las relativas al control de la naturaleza (especialmente asociadas a

la tecnología) y las que abarcan las relaciones entre los hombres. La distinción, válida si se mantiene su calidad teórica, como simplificación que permita el conocimiento de lo real, ha sido tomada con frecuencia como expresión de una separación absoluta, en lo real, de estos géneros de actividades. En Godelier, de acuerdo con una línea de pensamiento rica en posibilidades analíticas, se observa una distinción metodológica entre la estructura de las fuerzas productivas y la de las relaciones sociales de producción que permite someter a estudio las contradicciones de un modo específico de la vida social. En la teoría económica en boga, en cambio, la clasificación de los problemas económicos lleva a la definición de dos esferas de la acción económica, la de la producción y la de la distribución y el consumo (y el cambio de términos no es casual), autónomas, aunque interrelacionadas, gracias a lo cual se justifica y se pretende explicar la distancia real que separa actualmente la “racionalidad” en el dominio de la naturaleza (producción, fuerzas productivas) y la “irracionalidad” en el control de los procesos sociales (distribución, relaciones de producción). Es preciso destacar que se trata de dos aspectos que se integran en la unidad de la acción humana, donde están indisolublemente integrados; fuera de la especulación ideológica, no es posible suponer una actividad de producción (de las fuerzas productivas, para ser exactos) sin asociar a ella la de distribución (relaciones de producción), y si bien esto se reconoce expresamente incluso entre quienes dan términos absolutos a la distinción, puesto que aceptan su interrelación necesaria, en la práctica analítica se disuelve a tal grado que de hecho, ya que no de derecho, se procede a negarla.

Esta noción, por otra parte, explica a la vez la génesis y el estado de una sociedad determinada, pues hace referencia tanto a la estructura actual de la vida social como a su historia. Se trata de una categoría científica (como abstracción científica de la realidad), que por serlo es histórica. No toma como criterio absoluto de racionalidad el que se asocia a una etapa determinada de la historia humana, sino que trata de reflejar lo que caracteriza la acción humana en cualquier forma posible de sociedad, sin por ello adquirir rango metafísico o

hacer referencia a alguna naturaleza humana eterna e inmutable y, al contrario, por su propia integración, se identifica en ella el cambio histórico –que modifica inevitablemente toda forma de acción humana. De acuerdo con esta noción, por tanto, no se entiende al hombre como un ser optimizador; se plantea, y se intenta demostrar, que el hombre aparece orientado a fines en un modo específico de sus condiciones materiales de vida, históricamente determinado; que el comportamiento optimizador solo surge en toda su plenitud cuando en una etapa determinada del desarrollo histórico de las sociedades los fines y los medios se cuantifican; y que el hombre, “optimizando” por exigencias de lo real, se ve a sí mismo como ser optimizador, sin serlo. Se niega, por ello, que el “principio universal de racionalidad” (la eficacia en el uso de medios para el logro de fines) corresponda a un postulado general de la naturaleza humana, de origen metafísico o histórico, capaz de definir el “comportamiento racional”. Conforme a la nueva noción de racionalidad que se propone, el hombre se presenta como un ser que produce sus condiciones materiales de vida (a diferencia de otros seres biológicos que se adaptan a ellas, sin poder producirlas), y que al hacerlo se produce a sí mismo, o sea, produce sus relaciones sociales. Esto implica que no ha habido, ni hay, ni podrá haber, una racionalidad definitiva y absoluta, como bien vio Godelier, y que los grados y modos de racionalidad pueden analizarse en términos de la magnitud de las contradicciones que desgarran –casi a punto de desintegración, en ocasiones– la unidad de la acción humana, por la distancia que los modos de producir las condiciones materiales de vida establecen entre la producción de estas, por una parte, y la producción del hombre mismo, por la otra. Esta unidad de la acción humana, además, expresa solamente (como en todo fenómeno natural) la contradicción de las estructuras que la integran (fuerzas productivas y relaciones de producción), cada una de las cuales puede ocupar, en distintos momentos y circunstancias, una posición predominante, y caracterizar así los modos del desarrollo social, en un juego múltiple de contradicciones y determinaciones

(en el seno de las estructuras, entre ellas, en su correspondencia funcional, etcétera).

El conocimiento de la realidad permite al hombre transformarla y, así, transformarse. Pero el conocimiento no es tal hasta que se realiza, hasta que deviene práctica y acontecimiento y ahí se agota (en tanto conocimiento). La técnica, mediadora en las relaciones entre el hombre y la realidad –desde la oposición del pulgar hasta el cohete lunar o la cibernética–, se intercala en el proceso del conocimiento y la transformación de lo real, muchas veces precediendo a la conciencia humana del fenómeno específico al que se refiere.<sup>7</sup> Pero la técnica puede cambiar también su papel y convertirse en una restricción más de la realidad sobre el hombre, como ocurre en buena medida en el estado industrial moderno.<sup>8</sup> La elaboración teórica, asimismo, como antecedente de la acción, como aproximación consciente a la realidad, como “guía” –basada en la experiencia, y relativa,

<sup>7</sup> “Hasta fines del siglo XVIII la mayor parte de la civilización material provenía de prácticas de origen empírico, a partir de la simple experiencia de la vida cotidiana, o derivadas del descubrimiento hecho accidentalmente, sin conocimiento científico previo. De hecho, buena parte de la ciencia misma provino de tales logros empíricos. Luego, el conocimiento científico sistemático derivado de la experimentación de laboratorio alcanzó en un dos por tres a la vida práctica, y los hombres de ciencia se convirtieron, en grado creciente, en innovadores y, a decir verdad, en gobernadores de la existencia humana. Puede decirse que la era científica comenzó cuando la ciencia, después de afanarse oscuramente a la retaguardia de los procedimientos empíricos, se adelantó y se puso a la cabeza, portando la antorcha” (Dubos, 1967, p. 58).

<sup>8</sup> Los materiales antropológicos son muy ilustrativos al respecto. Robert Hackenberg (1962), por ejemplo, mostró que cuando los pimas, con el cultivo del trigo (traído por los españoles), pasaron a un estadio de agricultura permanente y de este modo aseguraron subsistencia de las comunidades durante todo el año, alteraron su medio natural –flora y fauna salvajes en que vivían– de tal manera que al cabo de cierto tiempo resultaba imposible regresar a su organización anterior de caza y cultivo, complementarios para la subsistencia en su estadio previo. La cuestión, empero, no se reduce a este aspecto, que Godelier analiza en términos de las “posibilidades de invariabilidad de un sistema”. En estos casos, la técnica sustituye una restricción natural por otra y solo en este sentido deviene, ella misma, una restricción. Además, se presentan otras circunstancias en que la técnica en sí, opere o no esta sustitución de las restricciones naturales, se convierte en factor de dominación sobre el hombre. Antropólogos y sociólogos que han estudiado estos aspectos del estado industrial moderno, especialmente en relación con la automatización, lo han puesto claramente de manifiesto (Henry, 1967).

provisional, condicionada, incompleta— de la actividad consciente de los hombres, deviene en ocasiones restricción para el hombre, quien se le somete y de esa manera convierte el pensamiento científico en ideología, religión o sistema ético, o con estos prescinde de aquel.<sup>9</sup>

En las ciencias sociales, y especialmente en economía y administración, ha ocurrido este género de fenómenos: la técnica para analizar los problemas sociales ha devenido instrumento de sometimiento, expresión de restricciones adicionales sobre el hombre y campo de sujeción inconsciente; y las elaboraciones teóricas, convertidas en dogmas confesados o vergonzantes, han resultado ser formas ideológicas de dominación que someten la conducta de los hombres a determinaciones que les son, a final de cuentas, ajenas.

En estos términos parece pensar Celso Furtado cuando señala:

Los hombres de ciencia, responsables de esa suprema creación del intelecto humano que es la ciencia experimental, *se pusieron al servicio de mitologías políticas contrarias a la humanidad*, transformando

<sup>9</sup> En el comportamiento mágico o religioso esto resulta evidente cuando se ajusta el comportamiento humano a normas o deseos supuestamente impuestos por el dios. Como dice Ignacio de Loyola: “El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la faz de la tierra han sido creadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para el que es criado. De donde se sigue que el hombre ha de usar de ellas, cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse de ellas, cuanto para ello le impiden”. (Casanovas, 1954, p. 339). El mismo fenómeno, sin embargo, se observa en ideologías que parecen ajenas a la magia o a la religión y se pretenden científicas. Se adscribe a un “descubrimiento científico” el carácter de verdad absoluta, se apoye o no en premisas de valor, y se determina el comportamiento humano para ajustarse a esa verdad. Especialmente en ciencias sociales, las elaboraciones no se toman como resultados tentativos y aproximados, sino como un modelo abstracto (derivado del cuerpo de doctrina favorito) al cual ha de conformarse la actividad concreta de los hombres. El pensamiento humano —en su acción— se convierte en una nueva restricción que limita y determina la actividad humana en términos “adaptativos” al modelo ideal. Los ejemplos al respecto son realmente innumerables y en este mismo trabajo se encuentran algunos de ellos. Las elaboraciones de la ciencia administrativa (sean de Taylor, Weber o los investigadores de Harvard), como las teorías del liberalismo económico, se han asociado (y expresado) a intereses concretos, justificando así la conformación de la actividad humana a ciertos principios “generales”, pretendidamente científicos.

el destino del hombre sobre la tierra en simple dato de un problema político que debe ser enfrentado día tras día (1965, pp. 24 y 153).

Al demostrar la impotencia de la teoría formal de la actividad orientada a un fin, Godelier inició su indagación con una cuestión central: “Puede existir un método que permita analizar la racionalidad de un sistema económico sin hacer intervenir una idea *a priori* de la libertad, de los valores y de la naturaleza humana?” (1967, p. 57). Al responder esta cuestión, Godelier desemboca en hallazgos por la negativa (no existe racionalidad económica en sí, definitiva y absoluta) y se detuvo en el umbral de una nueva indagación: la que se refiere a una racionalidad social e histórica, de la cual depende la economía. Al entender esta racionalidad como un aspecto de las relaciones del hombre con la naturaleza y consigo mismo como sociedad, parece indispensable precaverse de la posibilidad de retomar a este nivel la teoría formal de la actividad orientada a un fin, peligro que Godelier no pudo salvar. Podría interpretarse esta noción como una nueva proposición de “finalidad”, a la cual se ajustará el comportamiento humano con los “medios” pertinentes. El problema tampoco se resuelve si se sustituye el término “finalidad”, por el de “necesidades del hombre”, porque de hecho sería erigir la satisfacción de estas en alguna nueva forma abstracta de finalidad. Al entender como racional el dominio del hombre sobre la naturaleza y los procesos sociales, no se plantea *a priori* alguno –ideológico, ético o apenas epistemológico– sobre el sentido u orientación de ese dominio o la necesidad o conveniencia de “perseguirlo” como fin. Simplemente se está enunciando un campo de investigación abierto al conocimiento científico, de tal modo que sea posible lograr que la conciencia científica en materia social sea interior y exterior a su objeto –condición de posibilidad– y así dé acceso al conocimiento real, en la transformación de lo social.

La vieja doctrina del fin y los medios, definida ya en los papiros egipcios y entre los griegos, remozada por Maquiavelo y desmenuzada en las interminables disputas de los escolásticos, llega a su más

cabal expresión en las sociedades modernas (asociada evidentemente al proceso de individuación). A lo largo de su evolución, una constante la acompaña: ser un instrumento de dominación sobre los hombres. A su amparo, a nombre de las múltiples finalidades inventadas por el hombre, se somete el comportamiento humano a las estructuras normativas de la magia, la religión, la ideología “cientificista”.

Para que la noción de racionalidad social e histórica escape a esta tradición, es preciso suprimir radicalmente el finalismo de la problemática teórica a que se la ha referido. En efecto, el problema no quedaría resuelto por el solo hecho de dar “una explicación científica de las razones de ser de los fines socialmente reconocidos como necesarios y de su fundamento en la estructura de las sociedades” (Godelier, 1967, p. 288). Tal estudio sería meramente descriptivo, y surgirá de nuevo la necesidad de apelar a criterios exógenos que determinaran los “fines socialmente reconocidos como necesarios” o reducirse al estudio de los mecanismos conforme a los cuales las estructuras sociales se convierten en fines (psicología, formas de transustanciación de estructuras en superestructuras, etc.) o a las investigaciones estadísticas de “los deseos de la gente”.<sup>10</sup> Así, se desembocaría en el estudio de las “posibilidades de maximización de (un) sistema”, asociadas a la noción de eficacia como relación entre medios y fines, cuya crítica se ha emprendido en la indagación.

De otro lado, cuando se expulsa la eficacia del terreno de la ciencia y se elimina la relación entre medios y fines como criterio de racionalidad (económica o humana), parece buscar un refugio en la técnica para recuperar ahí su posición como forma universal de comportamiento. En otro texto se plantean más específicamente los términos

<sup>10</sup> Este enfoque parece predominante en la teoría económica en boga y ha llevado a refinamientos tan sofisticados como los de Morgenstern y Von Neumann, o a los desarrollos teóricos de Myrdal. Permítame citar, al respecto, una perla de gran valor que refleja cabalmente la decidida impotencia del planteamiento; se trata del estudio de Pierre Fouilhé, “Evaluation subjective des prix” (1960), en que se somete a análisis la hipótesis de una escala logarítmica de los precios de Adam Smith a la noción de “precio óptimo”, con una ingenuidad y complicación verdaderamente sorprendentes.

de la cuestión (que queda, sin duda, como proyecto de investigación todavía), pero conviene formular aquí algunas advertencias.

La noción de una actividad consciente de los hombres, orientada a fines, resulta una representación distorsionada de lo que ocurre en la realidad. Se toma conciencia de *necesidades* y se posee un conocimiento teórico (científico o no) sobre el *objeto* (de satisfacción) y *los mecanismos de su transformación*, de tal manera que la actividad concreta de los hombres se *moviliza* pasiva y apasionadamente hacia sus objetos, para “apropiárselos”, para que dejen de serlo, con la participación activa de esa conciencia múltiple: de las necesidades, de los objetos y de los mecanismos de transformación. La conciencia de la necesidad y de las características de los objetos que la satisfacen o pueden satisfacerla es siempre parcial, aproximada, probabilística, pero al entretenerse con los móviles de la acción humana puede desempeñar, por razones reales históricamente determinadas, un papel estratégico en la relación. Igualmente, el conocimiento teórico sobre el objeto y los mecanismos de su transformación *retroalimenta* la conciencia de la necesidad y se entretiene también con los móviles de la acción. La técnica se presenta al nivel de real como un modo de la interacción humana, y el inexacto nombre de medio que ha recibido constituye una manipulación que supone un determinismo causal unívoco y excluyente: del espíritu (que concibe la finalidad y selecciona los medios) depende la materia (transformada según la finalidad con los medios apropiados). Poner el acento en los *móviles* (necesidades y conocimientos teóricos) no es simplemente una manipulación a la inversa, en que se daría a la finalidad o a la relación entre medios y fines un nuevo título semántico. Se trata, por el contrario, de prescindir de una representación distorsionada (ideológica) del proceso real de la acción humana, identificando las condiciones reales en que esta opera tratando de sujetar en la conciencia teórica, con un enfoque científico, los elementos reales que intervienen en ella, al aislar algunas de las determinaciones múltiples que juegan un papel en la interconexión general. Los *objetos* parecen *fines* al hombre, debido a que entre las necesidades humanas y sus objetos

se interponen intermediaciones históricamente determinadas, que el hombre puede suprimir, y no por alguna naturaleza fundamental, eterna, del hombre o de las cosas. Y la representación finalista del proceso real oculta el carácter de esas mediaciones, las formaliza como restricción insuperable y las presenta como un estado de cosas “natural” y “racional”.

Este planteamiento no invade el campo de la metafísica o la ética, ni supone afirmación alguna sobre la “naturaleza última del espíritu” (si es que esto quiere decir algo), sino que rescata para la ciencia el campo de la orientación de las acciones humanas, que en el laberinto de los fines solo podía encontrar hilos de Ariadna metafísicos y en la concepción de los móviles puede apoyarse exclusivamente en lo real, en el conocimiento que ilumine la conciencia teórica en la acción concreta de transformación.

En este punto de partida, precisamente, parecen encontrarse las ciencias humanas. En 1964 terminó una investigación realizada para compilar, sintetizar y presentar lo que la ciencia sabe sobre el hombre. Se seleccionaron 1.045 hallazgos “de apropiada generalidad”, sobre los cuales había un “monto razonable de evidencia científica”, con criterios rigurosos de selección (aunque reconociendo que según estos los “hallazgos” podrían haber sido cincuenta o cinco mil). Se trata, pues, de proposiciones que resultan aceptables con las exigencias actuales del pensamiento científico y “merecen el respeto de los hombres razonables”. Al analizar este panorama de hallazgos específicos, que abarcan una amplia gama de aproximaciones parciales al comportamiento humano (antropológicas, etnológicas, psicológicas, sociológicas, etc.), en las conclusiones de la compilación se indica que la imagen del hombre que se deriva de esta serie de hallazgos apunta en el sentido de que es un ser “que hace su realidad”; “el hombre vive no solo con la realidad que enfrenta, sino con la realidad que fabrica...”. Según sabe la ciencia de hoy, la especificidad del hombre radica en esta capacidad de *adaptarse al medio*, pues comparte con otros seres biológicos la *adaptación al medio* (con más plasticidad) y con otros seres físicos la interacción no adaptativa (gravitación y

electromagnetismo, por ejemplo). La ciencia encuentra también que el hombre es un ser social: “producto social, productor social y buscador social”.

Las imágenes tradicionales del hombre han destacado, como agentes primordiales de la motivación, la razón o la fe o el impulso o el propio interés; la imagen que se deriva de la ciencia (del comportamiento humano) subraya la definición social de todos esos factores. En ella, el individuo aparece menos “en sí mismo”, menos como una criatura de su medio natural y más como una criatura que hace a otros (Berelson y Steiner, 1964, p. 66).

Las “ciencias humanas”, por ello naturales, las que se proponen el conocimiento del hombre, han de ser “ciencias sociales”, de acuerdo con la naturaleza de su campo de estudio. La racionalidad social e histórica podrá ser estudiada por la ciencia (humana por serlo), o sea, por las “ciencias naturales” (conocimiento del medio físico) y por las “ciencias sociales” (conocimiento del medio social), y en estas últimas podrán tener igual rango la economía, la psicología, la antropología, la etnología... contribuyendo todas a la conciencia científica del hombre, que aparecerá libre, como tal, de magia, religión e ideología.

Tal es el proyecto de estudio que con este trabajo se emprende, uno de cuyos móviles predominantes es la búsqueda de elementos pertinentes para echar los cimientos de la teoría del atraso, puesto que para salir de él parece necesario comprenderlo, y los conocimientos teóricos en boga solo permiten, aparentemente, desarrollar el subdesarrollo, intensificando, en vez de llevar a superarlo.

## Bibliografía

Allais, Maurice (1955). *Fondements d'une théorie positive des choix comportant un risque*. París: PUF.

Bacon, Francis (1605). *The Advancement of Learning*, <https://www.gutenberg.org/files/5500/5500-h/5500-h.htm>

Berelson, Bernard y Gary Steiner (1964). *Human Behavior*. Nueva York: Harcourt.

Casanovas, Ignacio (1954). *Comentarios y explicación de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Barcelona: Balmes.

Descartes, René (1968). *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Austral.

Dobb, Maurice (1973). *Teoría del valor y de la distribución desde Adam Smith*. México: Siglo XXI.

Dubos, René (1967). *Los sueños de la razón*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Fouilhé, Pierre (1960). Evaluation subjective des prix. *Revue Française de Sociologie*, (2), 163-172.

Furtado, Celso (1965). *Dialéctica del subdesarrollo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Godelier, Maurice (1967). *Racionalidad e irracionalidad en la economía*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Gunder Frank, André (1967). El desarrollo del subdesarrollo. *Pensamiento Crítico*, (7), La Habana, 159-173.

Hackenberg, Robert (1962). Economic alternative in arid lands: a case study of the Pima and Papago indians. *Etnologi*, 1(12), 186-195.

Henry, Jules (1967). *La cultura contra el hombre*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Lange, Oskar (1966). *Economía Política I. Problemas Generales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Medellín, Rodrigo (1966). *La racionalización del trabajo*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Robbins, Lionel (1944). *Naturaleza y significación de la ciencia económica*. [https://www.u-cursos.cl/iei/2012/4/MEIYPCO-1/1/material\\_docente/bajar%3Fid\\_material%3D596941](https://www.u-cursos.cl/iei/2012/4/MEIYPCO-1/1/material_docente/bajar%3Fid_material%3D596941)

Schumpeter, Joseph (1936). Review of The General Theory of Employment, Interest and Money. *In Journal of the American Statistical Association*, 31(196).

Weber, Max (1969). *Economía y Sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

## **Pase de estafeta**



*En los años setenta se intensificó el debate sobre un aspecto inevitablemente asociado al ¿Qué hacer? de Lenin: ¿con quién? La pregunta central que nos hacemos quienes estamos interesados en el cambio social, cuando nos parece insoportable la sociedad en que vivimos, se refiere al protagonista del cambio. ¿Quién puede hacerse cargo de la tarea? Incluso en la versión leninista, en que doce intelectuales bien organizados podrían dirigir a las masas, la pregunta se mantiene. Por cien años la respuesta fue clara: los obreros industriales encabezarían a las otras clases en la lucha revolucionaria. En los años setenta esa respuesta dejó de ser satisfactoria para muchos de nosotros. Este capítulo se refiere a la forma en que abordamos entonces la cuestión de los protagonistas del cambio social.*

*En 1972 se inició un gran debate internacional sobre la naturaleza y lógica de la realidad campesina, a partir de un texto de Teodor Shanin. En México tomó un giro particular. Se dio sobre todo entre marxistas. Una de las corrientes, encabezada por Roger Bartra, defendió la tesis de que los campesinos vivían en un modo precapitalista de producción articulado al capitalismo, según la moda intelectual que Roger trajo de París. Quienes explorábamos la condición de clase de los campesinos, dentro de la sociedad capitalista, adoptamos diversas posiciones. Ernst Feder nos clasificó como campesinistas –a quienes considerábamos explotados por el capital y les atribuíamos un papel clave en la transformación–, proletaristas –quienes los veían en acelerada transformación*

*a la condición de obreros agrícolas, a punto de extinguirse como campesinos— y desproletaristas —el propio Feder, que pensaba en su desaparición física.*

*El debate, que logró muy claros avances internacionalmente, se empujó en México. Diez años después, en 1984, Arturo Warman trató sin éxito de relanzarlo. La primera sección de este capítulo contiene mi respuesta a su invitación, en la cual sintetizo mis posiciones al participar en el debate.*

*Estas discusiones habían corrido paralelas a las que se libraban en torno a la noción de “marginalidad”, relacionada con los rasgos específicos que había tomado en América Latina la explosión urbana propia de la construcción de una sociedad capitalista. Mientras el debate al respecto se estancaba en la región, se intensificó en relación con África, lo que llevó a la sustitución del término por el de “informalidad”, que se sigue utilizando hasta el día de hoy.*

*En 1983 propuse el término “trabajadores directos de la fábrica social” (tradifas) para caracterizar como clase a los campesinos, a los llamados “marginales” urbanos, a los pueblos indios y a una variedad de sectores sociales apenas tomados en cuenta en el debate o en la realidad. Lo que me interesaba, a partir de esa caracterización, era explorar su papel y potencialidades en la transformación. Es lo que aparece en la segunda sección de este capítulo, con un texto que se publicó el mismo mes en que se fundó en la Selva Lacandona el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (17 de noviembre de 1983), cuando quienes ahora conocemos como zapatistas portaban aún la ideología marxista-leninista.*

*La reflexión sobre campesinos y “marginales” urbanos llevó inevitablemente a dedicar mayor atención a los pueblos indios, que se hallaban en proceso de creciente afirmación y que eran protagonistas centrales en aquellos grupos. Eran ya más de un millón en la ciudad de México, en donde desempeñaban un papel cada vez más importante, y en su mayoría eran aún campesinos, que reconstruían sus vidas en sus territorios reconquistados. La tercera sección se forma con el sueño que entonces concebí a su lado.*

## Los campesinos existen<sup>1</sup>

*Para dialogar, aconsejaba Machado, escuchar primero; después, escuchar.*

El debate sobre la economía campesina careció de diálogo. Apenas se intercambiaron argumentos. Hace unos diez años comenzaron a multiplicarse talleres y seminarios en que se discutía intensamente y se confrontaban posiciones, pero poco de ello se publicó (Narshí-Nandhá, algunos textos de Macehual, artículos sueltos...). En los foros, por otra parte, se tendía cada vez más a exhibir las posiciones, en vez de cotejarlas y enriquecerlas con su contradicción. Quizá por ello se produjo la manía taxonómica. Feder fue el primero: abrió fuego con las casillas de campesinistas, descampesinistas y proletaristas. Después de él, las clasificaciones ganaron en sofisticación lo que perdieron en sentido. “Podría pensarse –dijo Ann Lucas– que estamos hablando de hidrología, con sus corrientes, vertientes y fuentes, más que de la economía política de los campesinos” (Lucas, 1982, p. 371).

Ha hecho bien Arturo Warman en convocar a una segunda vuelta. Si en esta se rompen algunos de los candados aún vigentes y se emprende un verdadero diálogo, acaso sea posible ahorrarse la tercera.

Todo empezó, naturalmente, con las movilizaciones campesinas. En la segunda mitad de los años sesenta, unos campesinos andaban en la guerrilla (Lucio Cabañas, Genaro Vázquez, Madera), otros en marchas y gestiones y todos en la inquietud. Años más tarde los analistas dirían que esto era producto de la crisis, cuyo punto de arranque han fechado equívocamente en 1965. Se ha apuntado también la

<sup>1</sup> Publicado originalmente en noviembre de 1983, *Nexos*, (71), pp. 33-37 (Nota de los compiladores).

novedad de esas movilizaciones, advirtiendo sobre las diferencias de los campesinos que las protagonizaban, pero eso es adelantar demasiado el argumento. Primero hay que echar una ojeada hacia atrás.

Para los propósitos del debate, no es necesario ir demasiado lejos. Puede plantearse el asunto en la inmediata posguerra a partir del momento en que se excluyó a los campesinos del pacto obrero-empresarial con base en el cual el país jugó su apuesta por la industrialización. Para darle forma, fue preciso romper la alianza obrero-campesina que se había estado gestando. Los campesinos intentaron recomponerla. Tras el fracasado intento de recrearla abiertamente, trataron de hacerlo en el seno de la Unión General de Obreros y Campesinos de México (UGOCM). Tampoco ahí funcionó: pronto fueron apartados de ella los sindicatos obreros, pero la UGOCM logró sobrevivir, se convirtió en la más combativa de las organizaciones campesinas del período y sus luchas desembocaron, al final de los años cincuenta, en las grandes movilizaciones del noroeste. Su conquista de los latifundios de la Cananea Copper puede ser vista como símbolo del contenido profundo de un género de lucha campesina que llegaba a su fin: con esas luchas morían, incluso físicamente, los campesinos que habían hecho la Revolución, y que conservaron –hasta su muerte– el aliento anarco-liberal de Zapata. Los enterró, entre otras cosas, la gran derrota de las organizaciones populares que se registró en 1958-1959, sobre la cual se levantarían las bases políticas del desarrollo estabilizador. Eran nuevos, renovados, los campesinos que se pusieron en movimiento en los años sesenta. Sin abandonar la histórica reivindicación de la tierra, abrieron claramente el espectro de sus demandas, identificándolas cada vez más con las de otros grupos y clases.

En ese contexto trabajaron los precursores. Tres tuvieron claramente ese carácter por la fuerza espiritual de su impacto: don Ricardo Pozas, en el plano de lo indígena; Rodolfo Stavenhagen, en particular el de las Siete tesis..., por su recuperación crítica del agrarismo histórico, Arturo Warman, con su renovada percepción de lo campesino. Hubo muchos otros, desde luego. Habría que mencionar,

por ejemplo, a Jorge Martínez Ríos, que entre otras cosas dejó una utilísima bibliografía sobre el tema (hasta 1968), y al grupo de investigadores que bajo la coordinación de Sergio Reyes Osorio trabajaron en el Centro de Investigaciones Agrarias y elaboraron *Estructura agraria y desarrollo agrícola en México* (que circuló varios años en su versión mimeográfica, hasta ser editada por FCE en 1974).

El debate no fue una ocurrencia originaria, una iniciativa, sino una respuesta: los campesinos prendieron el foco a todos. Algunos –como los precursores– sirvieron como antenas del conjunto y por anticiparse ayudaron a los demás a dar los primeros pasos, pero incluso ellos eran ya reflejo de la dinámica campesina y global.

La cosa se puso verdaderamente buena al empezar la década pasada. En el principio fue el déficit. “Ahora hasta de las fallas de Tláloc me van a echar la culpa”, había dicho Díaz Ordaz en 1969, demostrando que tampoco de esto había entendido nada. Pero en 1971 la discusión tenía otra apariencia. Al empezar el año (y la administración) se habían exportado algunos excedentes de maíz a precios inferiores a los pagados por CONASUPO. El hecho se empleó como argumento para mantener congelados los precios de garantía y orientar la producción en función del mercado y las ventajas comparativas. Así empezó a plantearse la cuestión de la autosuficiencia. Para algunos, la orientación de la producción era un asunto meramente técnico de selección óptima de cultivos y no lograban entender las conmociones que con él se desataban. Desde la Secretaría de la Presidencia o el Servicio Agrícola y Ganadero (SAG) escuchaban con sonrisa benevolente y divertida las defensas de la economía campesina que estaba siendo necesario levantar ante las decisiones de política que se cocinaban. Ahí dentro llegó a haber vivas discusiones, pero hacia el exterior el debate resultó enteramente sesgado: proliferaron las argumentaciones en favor de la autosuficiencia o de los campesinos como protagonistas del desarrollo rural, pero no se produjo –en ese momento o en los siguientes diez años– un solo texto digno de mención que abordara una defensa seria de la tesis de las ventajas

comparativas o que argumentara contra la autosuficiencia (Esteva, 1971, 1974 y 1978a).<sup>2</sup>

La realidad, en todo caso, resultó más terca que los argumentos. La presión de los campesinos, que la administración de Echeverría estaba tratando de transformar en fuerza y sustento de su política, se combinó estratégicamente con el momento más agudo de la crisis alimentaria (1972). El problema ya no podía plantearse en términos de ventajas comparativas o precios nacionales e internacionales de los granos, aunque estos últimos se habían disparado. El problema era que había surgido el peligro de no poder conseguir los alimentos básicos a ningún precio. Comenzó a hablarse de la peor de las dependencias: la del estómago. Y al mismo tiempo se hizo evidente que, lejos de ser un asunto técnico, la decisión era plenamente política. Hablar de la orientación de la producción y a favor o en contra del maíz no era problema de selección óptima de cultivos sino definición política en torno a un tipo de agricultura y un género de productores: era ponerse con los campesinos o contra ellos.

Estos y otros hechos ilustran el contexto en que nació el debate. No partió de la academia. Lo pusieron en circulación los campesinos y se desarrolló en medio de asuntos de política pública con implicaciones internacionales. Era expresión y reflejo de lo que después se analizaría en el marco de la teoría de la internacionalización del capital y de la economía. Era producto de las oposiciones económicas y políticas entre los campesinos y los no campesinos, en el campo y en la ciudad. Un interés real, fundado en exigencias del día, se estrelló contra la insuficiencia de las explicaciones convencionales y empezó a buscar en todas direcciones para esbozar nuevas hipótesis que permitieran entender lo que pensaba. La fama e importancia que de pronto cobraron los precursores no fue por tocar inadvertidamente

<sup>2</sup> En el primero se expone el argumento a favor de los cultivos campesinos bajo la condición –hoy improbable– de la generación de excedentes. El texto refleja el tipo de preocupaciones que rondaba en ese momento las oficinas públicas. Los otros dos textos tratan sobre la autosuficiencia y contra la tesis de las ventajas comparativas.

la flauta, sino por haber calado avisada y anticipadamente en la realidad.

La cuestión de qué producir no se resolvía, obviamente, en el gabinete de los técnicos, aunque en su afán de determinar la política dieran cada vez más belleza y sofisticación a sus ejercicios económicos. (Recuérdese, por ejemplo, la primera corrida del modelo CHAC, que llenaba de fresa a la nación, sustituyendo al maíz con un producto más redituable que el girasol). El problema era quién y para resolverlo se requería optar. La deuda externa, con Echeverría, y el petróleo, con López Portillo, permitieron posponer la decisión mediante una fórmula ecléctica: mantener el apoyo a la agricultura comercial y empezar, al mismo tiempo, promociones que respaldaran a los campesinos. Se puso de moda, entonces, averiguar quiénes eran estos viejos protagonistas del discurso oficial que ahora iban a ser objeto de atención privilegiada.

Es de dudarse que el concepto de modo de producción haya prestado ayuda eficaz al debate y sobre todo al esclarecimiento del tema. En primer término, el acento de los análisis al respecto no se puso en el modo de producción mismo (el capitalista o el campesino), sino en la hipótesis de la articulación de los modos. En segundo lugar, el problema de la especificidad de lo campesino estaba planteado como tal, teórica y prácticamente, antes de que la hipótesis de la articulación pretendiera emplearse para explicarlo. En tercer lugar, hay elementos para sospechar que esta vía de reflexión dañó gravemente la investigación sobre el campo y los campesinos, bloqueando el debate y entorpeciendo el esfuerzo de muchos estudiosos y analistas que no lograban desgarrar el velo ideológico que con ese discurso se había interpuesto entre su mirada exploratoria y la realidad.

La hipótesis de la articulación de modos de producción posee una gran fascinación intelectual. Es de enorme utilidad para explicar las relaciones entre Inglaterra y la India durante el primer siglo del establecimiento colonial inglés. Aunque en ningún otro caso se aplica tan bella y plenamente como en este, es posible localizar en la historia y la geografía algunas circunstancias en que el modelo puede

servir como guía para describirlas. Pero es difícil y probablemente demasiado fantasioso seguir empleando la hipótesis para explicar la moderna cuestión campesina. Y, además: no hace falta. Otras la sustituyen con ventaja:

- a. El trabajo asalariado no es la única forma que adoptan las relaciones capitalistas de producción. Hay muchas otras, algunas de ellas ultramodernas y especialmente en la agricultura;
- b. Las relaciones capitalistas de producción no solo son dominantes en sociedades como la mexicana: se han generalizado por completo. A estas alturas no quedan espacios para la supervivencia y el desarrollo de modos precapitalistas de producción, subordinados o no al dominante;
- c. Los campesinos pueden ser caracterizados como una clase social del capitalismo. Son de naturaleza proletaria (por el género de contradicción que determina su existencia), pero son clase específica (que tiene intereses comunes a la vez que diferencias con el proletariado industrial).

No hace falta la hipótesis de la articulación ni es útil la equívoca categoría del semiproletariado. Hay situaciones, sin embargo, en que se vuelve irresistible interpretar las cosas como si fueran de esa manera. Piénsese, por ejemplo, en la más moderna y capitalista de las agriculturas del mundo: la norteamericana. En la actualidad, no predomina en ella el trabajo asalariado. El principal productor agrario de Estados Unidos es una cooperativa formada por medio millón de *farmers*, cada uno de los cuales cultiva directamente la granja familiar. Una parte de ellos está formada por agricultores de fin de semana que se contratan por un salario de lunes a viernes en empleos ajenos a su actividad agrícola. No faltará quien diga que se trata de un modo precapitalista de producción subordinado al capitalista dominante. Se observará que, según había pronosticado Rosa Luxemburgo (de donde procede todo este rollo), el capitalismo solo puede expandirse sobre otros modos de producción –a los cuales

vampiriza hasta agotarlos y a los que recrea constantemente para seguirse expandiendo. Esta ardua Penélope nunca mata por completo a la gallina de los huevos de oro, porque necesita mantenerla en producción. (Los huevos tienen diferentes nombres. El más socorrido: acumulación primitiva permanente). Tampoco faltará quien diga que esos *farmers* son típicos semiproletarios, que alquilan su fuerza de trabajo a cambio de un salario además de trabajar la tierra.

Esa interpretación, como tantas otras igualmente imaginativas, se ha desarrollado con entusiasmo digno de mejor causa a lo largo del debate. Si de lo que se trata es de transformar la realidad rural, sin embargo, esas interpretaciones se convierten en obstáculo: impiden percibir la naturaleza de clase de los campesinos y la lógica de funcionamiento de sus relaciones y procesos. No se trata, como sugiere Warman, de que el concepto de modo de producción o de la hipótesis de la articulación estén ya agotadas como rutas heurísticas. Es que han constituido un problema, tanto teórico como práctico, que aún no ha sido resuelto. Quizá ya carezca de sentido reabrir la discusión en este punto específico, por el que hace tiempo rondan los argumentos circulares, pero sigue haciendo falta el esclarecimiento de las relaciones entre los campesinos y el capital, para limpiar el análisis de las formas a menudo equívocas que lo han caracterizado.

Es probablemente cierto que los grandes economistas clásicos lo fueron por su capacidad de elaborar una teoría de la renta de la tierra. Marx coronó el edificio y lo hizo de manera brillante. La belleza y elegancia de su esquema no tienen parangón. Pero la renta de la tierra es una categoría enteramente precapitalista y huele a fiambre (*dead meat/corpse*). Marx y los clásicos tuvieron que trabajar con ella por exigencias de su realidad: la del capitalismo emergente. El régimen se desarrolló en la lucha entre tres clases: los capitalistas, los proletarios y los terratenientes, y esta lucha generó la categoría. Pero esto no era propio de ese régimen de producción, sino clara herencia del anterior, cuyos protagonistas aún disputaban el poder a las clases del nuevo. El capitalismo, sin embargo, ha cumplido a cabalidad su función histórica, enterrando a los regímenes precedentes. En él

se enfrentan las clases que lo constituyen y cuando más las fuerzas del futuro. Ya no el pasado.

La lucha campesina por la tierra crea una tentación intelectual de la que es difícil escapar: los campesinos, dueños de la tierra, pueden ser vistos como terratenientes, y el mismo papel puede atribuirse, sin mucho rubor, a latifundistas, ganaderos y otros agentes que poseen grandes extensiones de tierra. Asumida esa ilusión, es inevitable caer en el fascinante ejercicio de la teoría de la renta de la tierra (la de Marx o cualquier otra).

Es una práctica ahistórica. No cabe detenerse aquí en el argumento, pero se le menciona para coincidir con Warman por razones distintas a las que manifiesta. Como él dice, la reflexión al respecto ya se agotó; “la discusión se dio a costa del conocimiento teórico”; se realizó “con un acelerado distanciamiento del análisis de la realidad concreta”.<sup>3</sup> Pero ello no es responsabilidad de los teóricos de la renta de la tierra que trataron de aplicar las categorías y el análisis al caso mexicano. No es que no supieran hacerlo bien: lo hicieron espléndidamente. El problema está en la teoría, que se refiere a una realidad que ya no tiene existencia concreta. Sospechar que sí, tratar de usarla, es como interpretar la plusvalía con las reglas del tributo. La especulación puede ser fascinante, pero nada tiene que ver con el mundo real.

Y los campesinos ahí están, son cada día más, contra todo pronóstico.<sup>4</sup> Curiosamente, quienes los enterrarían empiezan a contraerse, por lo pronto en términos relativos. (El proletariado industrial es ya una proporción decreciente de la población en los países más desarrollados).

Hubo una época del desarrollo capitalista en que pudo parecer previsible que el trabajo asalariado llegaría a convertirse en la forma de relación predominante o única entre capitalistas y trabajadores.

<sup>3</sup> No se logró identificar la fuente original (Nota de los compiladores).

<sup>4</sup> Como es obvio, para contarlos es necesario identificarlos. De la noción dependerá la estadística. Por eso, en el debate ha sido posible jugar especulativamente con las cifras para “demostrar” la tendencia que se defiende.

Haya o no existido esa tendencia, el hecho es que hasta hoy esa modalidad coexiste con otras. La explotación del trabajo por el capital puede adoptar formas diferentes a las del salario. Dicho en otras palabras: no solo los trabajadores asalariados son proletarios, en el sentido estricto y riguroso del término (o sea: entendiendo por proletarios a todos los trabajadores explotados por el capital).

Si esta reflexión pudiese tener aceptación general, sería posible evitar la continuación de un aspecto muy estéril del debate. De hecho, parece inexplicable la persistente resistencia a admitir como capitalista la operación normal del capital en la agricultura. En México, como en todas partes del mundo, la gestión del capital ha tomado vías que se apartan, como de la peste, del trabajo asalariado. Es algo que se sabe hace bastantes años y que puede comprobarse en todas partes. Asombra la cantidad de tinta y de papel que se sigue gastando para “explicar” las “desviaciones” que la realidad comete respecto al “inevitable” camino de la proletarización. Es el mismo asombro que puede producir el término semiproletario.

El problema, claro está, es la cuestión política: la vieja condena dogmática de los campesinos.

Mientras este avance no suceda (la capacidad del proletariado de encabezar y radicalizar a los campesinos), el campesinado obstaculizará la delimitación de clases capitalistas y de sus luchas en el campo y en la sociedad como conjunto, incluyendo al proletariado, por el tipo de influencia que ejerce en el mercado de trabajo, y por su marcada orientación conservadora y ductibilidad política. Esta ductilidad la hace presa propia de la manipulación de la burguesía” (De la Peña, 1976, pp. 448-449). La otra cara de esta moneda es bastante obvia: “Las explosiones campesinas sin dirección urbana, tanto de cuadros políticos marxistas como del movimiento obrero, caen pronto en la condición de levantamientos efímeros y circulares” (Gómezjara, 1977, p. 112).

Estos problemas se superan en la realidad, en la práctica política, mucho más que en las argumentaciones especulativas. La historia concreta sigue refutando, día tras día, a este género de dogmatismos

y reduccionismos. Pero Warman apunta a otra cuestión, formulada más allá de la coraza dogmática. Dice:

No sé qué nombre ponerle al proceso de transformación que está dándose en el campesinado, pero parece claro que es algo nuevo, de magnitud desconocida e imprevista, y que no corresponde a los modelos que discutimos. Más urgente que bautizarlo es conocerlo, describirlo y analizarlo con las enseñanzas del pasado, pero sin sus limitaciones y estrecheces.<sup>5</sup>

Es esta una observación fundamental. Puede encontrarse aquí el núcleo teórico de lo que en la actualidad interesa investigar. Para examinarlo, resulta indispensable adoptar una perspectiva que rebase el horizonte de la sociedad capitalista, entre otras cosas para despejar la sospecha de que se trata ya de una realidad poscapitalista, aunque no se sepa bien de qué clase de postulación se trate. El autor de estas notas ha sugerido la expresión campesinos proletarios, para aludir a la clase emergente; ha propuesto que se les analice como “trabajadores directos de la fábrica social” (tradifas) y ha elaborado sobre sus capacidades de transformación, considerando que pueden rebasar los límites del régimen actual y que ilustran ya el género de relaciones que se desarrollará cuando este se extinga (Esteva, 1978b, 1979 y 1983). A Arturo Warman no le satisfacen mucho estos esquemas. Sus razones ha de tener. Pero es útil reconocer las suyas en cuanto a la relevancia de la cuestión y a la importancia de seguir investigándola.

El prejuicio ha permitido sostener que el problema del campo es la organización y que la solución consiste en organizar a los campesinos. Con ello, solo se revela la distancia respecto a la realidad campesina que siguen teniendo quienes pretenden transformarla. No hay campesino desorganizado, en el sentido de que alguno carezca de organización de pertenencia. El campesino aislado no puede sobrevivir. Lo que ocurre es que las organizaciones formales o informales creadas por los campesinos, las que han construido en siglos de

<sup>5</sup> No se logró identificar la fuente original (Nota de los compiladores).

lucha y les han permitido supervivencia y desarrollo bajo las condiciones más adversas, son modalidades de organización que no se corresponden y que a menudo se contradicen con las que se pretende imponerles desde afuera para sujetarlos.

Sobre esas organizaciones reales se construyen las movilizaciones campesinas. Se trata, literalmente, de organizaciones que caminan. Muchas veces parecen inorgánicas, desarticuladas, enteramente dependientes de formas caudillistas de liderazgo. Como siempre, las apariencias engañan. Cobran ese aspecto ante los ojos descuidados de un observador que solo reconoce ciertas formas de organización, ajustadas a menudo a modelos urbanos (liberales y europeos) que nada tienen que ver con la realidad rural e indígena.

En América Latina, el tema de los movimientos campesinos podría ocupar el espacio central de las ciencias sociales. Habría que dar cuenta teórica y política, por ejemplo, del hecho impresionante de que las tres revoluciones populares triunfantes de este siglo emanaron aquí de movimientos sociales predominantemente campesinos que se apartaron expresamente de las formas de configuración orgánica y partidaria tradicionales. Sería preciso explicar el papel que han jugado los innumerables movimientos campesinos de la región en la formación de las sociedades latinoamericanas. En México, ha comentado Gerrit Huizer, los campesinos nunca han dejado de estar en movimiento; es preciso explicar por qué, con cuáles consecuencias, hacia qué rumbos.

Pero poco de esto se sabe. Ni siquiera la categoría misma de movimiento campesino ha recibido un tratamiento teórico adecuado: se carece, hasta ahora, de una definición rigurosa. (¿Cómo identificarlos? ¿Cómo distinguir un movimiento concreto, para examinarlo? ¿En el tiempo? ¿En el espacio? ¿Por sus dirigentes? ¿Por sus efectos?). Menos aún se conocen las formas de organización campesina. La polémica en torno al ejido y su porvenir se mantiene en todo su esplendor. (Desde Simpson, hace casi medio siglo, se ha avanzado poco). La comunidad es un misterio. Más aún la etnia. Tiene prioridad explorar la hipótesis de que se trata de organizaciones en el seno de una

clase, no de sociedades cerradas, estratificadas, núcleos de reproducción del conjunto (Esteva, 1978c).

Estudiar el ejido, la comunidad, otras formas de organización rural y los movimientos campesinos, como sugiere Warman, es a todas luces prioritario. Puede dar al debate nuevo sentido y riqueza: lo vinculará directamente con la realidad campesina y sus urgencias. Los campesinos tienen sus organizaciones demasiado cerca de la piel: les resulta difícil percibir las, examinarlas y sistematizar sus experiencias. Será útil trabajar con ellos para elaborarlas teóricamente.

El ejido, la comunidad indígena y el movimiento campesino, con sus combinaciones y eslabonamientos, pueden ser la columna vertebral de una transformación que se realice primero en el marco de los límites trazados por el actual régimen de producción y que después de apurarlos los rebase. O sea: son organizaciones que pueden dar sustento a la utopía y con ello al proyecto de transformación de largo alcance que conciba lo posible, lo haga probable en el cálculo teórico y lo convierta en realidad por la vía de la práctica. Ello exige reapropiarse a ejido y comunidad en tanto instituciones, para rescatarlos del uso retórico que los aprisionó en el discurso hueco de la manipulación populista y convertirlos, en cambio, en piedras de toque de un designio efectivamente emanado de la base social.

Al poner en relación ejido y comunidad indígena con el tema de las etnias, puede construirse una hipótesis que lleva el tema de la organización productiva a la dimensión de la cultura y de la vida social. Contra la idea convencional de que comunidades y etnias son grupos cerrados que se estratifican y constituyen “sociedades en pequeño”, está planteada la hipótesis de que son, por una parte, organizaciones en el seno de una clase (o sea, configuraciones clasistas de lucha social) y que, al mismo tiempo, son embriones integrados de porvenir, o sea, grupos con proyecto histórico (Esteva, 1978d y 1978e). Por esta vía el debate puede encaminarse a su culminación natural.

Hay temas prácticos y concretos sobre la técnica y la ecología que es urgente investigar y prioritario debatir:

- a. En la línea de los estudios de Hernández X., por ejemplo, conforme a la concepción de los agroecosistemas, se combina el conocimiento empírico de los campesinos con la investigación científica más moderna para crear “paquetes tecnológicos” de nuevo cuño que representan un cambio cualitativo respecto a los anteriores. En vez de constituir un instrumento adicional de dominación, que técnicos y científicos se prestan a diseñar, se incorporan al proceso de acumulación de fuerzas que llevan adelante los campesinos para construir su autonomía.
- b. Para sustituir el enfoque equívoco de la tecnología “apropiada” o el expoliatorio de la tecnología intensiva de mano de obra, se registran avances empíricos en la ingeniería de diseño que, sobre todo en el campo agroindustrial, se deja guiar por las condiciones de gestión autónoma de las unidades productivas de los campesinos. Estos avances empíricos requieren sistematización y elaboración teórica para establecer sus límites y potencialidades.
- c. Existen técnicas campesinas e indígenas milenarias que pueden presentarse como ejemplos óptimos de armonía ecológica. Otras, llevadas a su extremo por presiones demográficas o de otra índole, están causando graves daños en el ambiente y los recursos de amplias zonas. Hace falta una reconsideración global sobre la tecnología a emplear en el medio rural, que tome en debida cuenta la dimensión ecológica del asunto.

Hay otros muchos temas en este género, como también surgen otros mil cuando se plantea la cuestión de las relaciones entre el Estado y los campesinos. Es cierto, como señala Warman, que la investigación y el análisis no han seguido de cerca los cambios ocurridos en este período y que por ahora se carece de explicaciones apropiadas. Es cierto igualmente que la intervención del Estado es decisiva en el medio rural y que debe ser estudiada antes que enjuiciada. Sin embargo,

en vez de llevarla al centro de la discusión, como sugiere Warman, podría ponerse en él a la sociedad misma, en su dimensión global –la cultura– y solo en este contexto dar cabida al tema del Estado.

Los campesinos en general y los indígenas en particular han logrado que se produzca, en estos años, la quiebra radical del enfoque etnocentrista y autoritario que definió al indigenismo y a la política agraria desde su gestación cardenista. Tanto los agentes económicos y políticos como los gobiernos persiguieron continuamente, en todas estas décadas, la incorporación de campesinos e indígenas al “progreso”, a la “modernidad”, al “desarrollo”, a la “cultura nacional”. Con esas expresiones se aludía a una concepción urbanista y clase-mediera del mundo, originaria de la ciudad de México, que se pretendió hacer pasar como cultura nacional y fue el manto empleado para encubrir los patrones centralistas de dominación económica, política y social que hicieron de la sociedad mexicana una de las más injustas del planeta para que el país pudiese pasar al rango de potencia media.

Pero eso se acabó. Campesinos e indígenas resistieron el emba-te. A menudo bajo las condiciones de “fortaleza sitiada” de que ha hablado Warman opusieron el vigor de tradiciones, normas de comportamiento y organizaciones y patrones de respuesta al empuje desintegrador de la cultura transnacionalizada que pretendía homogeneizarlos en la opresión. Su resistencia permite ahora que el país pueda concebir su proyecto en la democracia, en los términos de la realidad multiétnica y policultural que lo define y que el desarrollismo –como otros establecimientos colonialistas del pasado– trató de negar.

Si es válida la hipótesis de que la esencia de todas las crisis que hoy padece el país es cultural, o sea, si tiene fundamento la sospecha de que está en entredicho todo el repertorio de respuestas de los mexicanos, el cual no será aplicable para la sociedad que surgirá en la crisis actual, en la cuestión agraria se tiene un campo privilegiado de exploración para replantear el proyecto cultural del país.

En la hora, precisamente, en que el Estado mexicano es uno de los más poderosos del mundo (en términos relativos), en el plano político, lo mismo que en el económico y en el social, cuando su fuerza relativa parece incontenible e incontrastable, es la hora de la sociedad, no del Estado. Es la hora de plantearse la profundización de la democracia, para construir en la pluralidad una sociedad diferente que no tenga más, sino mejor Estado, y que se abra a nuevos patrones de convivencia.

En ese terreno podría encontrar el debate sobre la economía campesina un destino superior. Y se demostraría, finalmente, que nos tocó bailar con la más bonita.

## **Bibliografía**

De la Peña, Sergio (1976). El proletariado en el capitalismo tardío. *Revista Mexicana de Sociología*, XXXVIII(2), 443-450.

Esteva, Gustavo (1971). Racionalidad de las exportaciones agrícolas subsidiadas. *Estudios Técnicos*, I, CONASUPO.

Esteva, Gustavo (1974). Autosuficiencia y reorganización de la producción, claves de la estrategia agropecuaria. *Memoria del Primer Congreso Nacional de Economistas*.

Esteva, Gustavo (1978a). Optimización y estrategia agropecuaria: las peras del olmo. *El Economista Mexicano*, 12(5), 23-49.

Esteva, Gustavo (1978b). ¿Y si los campesinos existen? *Comercio Exterior*, 28(6), 699-713.

Esteva, Gustavo (1978c). Movimientos campesinos y política nacional. *Cuadernos de Discusión, CENAPRO*, (2), 5-47.

Esteva, Gustavo (1978d). Lo indígena y lo campesino: supervivencia del pasado o semilla de proyecto futuro. *México Indígena, INI 30 años después*, Número especial.

Esteva, Gustavo (1978e). Comunidad, comunicación y desarrollo. *DIF*.

Esteva, Gustavo (1979). La economía campesina actual como opción de desarrollo. *Investigación Económica, XXXVIII*(147), 223-246.

Esteva, Gustavo (1983). Los tradifas o el fin de la marginación. *El Trimestre Económico, sobretejo*, L(2)(198).

Gómezjara, Francisco (1977). La lucha por la tierra debe convertirse en lucha contra el capital. *Críticas de la Economía Política*, (5).

Lucas, Ann (1982). El debate sobre los campesinos y el capitalismo en México. *Comercio Exterior*, 32(4), 371-383.

# Las naciones indias en la nación mexicana<sup>1</sup>

México no podrá ya nunca constituirse como nación. Si persistiera en el intento de lograrlo, contra toda razón y experiencia, correría riesgos mortales. Podría sumergirse culturalmente en la transnacionalidad y, al debilitarse así su legitimidad política como Estado nacional, podría quedar en entredicho su soberanía territorial hasta una nueva fragmentación catastrófica. El país, sin embargo, no está obligado a atenerse a tales propensiones. La crisis ha creado opciones.

## **Inventar una nación**

Para los europeos del siglo XVIII no podía haber, en América, más naciones que las suyas. A sus ojos, empañados por la noción de que Europa era patrón universal de referencia y de medida, América aparecía naturalmente como un universo degradado: sus rasgos diferenciales resultaban, en comparación, meras carencias, insuficiencias o deformaciones.

<sup>1</sup> Originalmente publicado en mayo-junio de 1987, *México indígena*, (16) (Nota de los compiladores).

Contra ese estilo de pensar se rebeló Clavijero, a quien se atribuye con fundamento la primera idea de nación americana. Con los criollos ilustrados de su generación concibió una cultura y un territorio que fuesen pilares de su sueño nacional.

Contra Buffon, Corneille de Paw y otros científicos europeos que juzgaban degenerada la naturaleza de América, Clavijero reivindicó sus cualidades específicas. A fin de desmontar la operación lógica e ideológica de los europeos, la utilizó contra ellos: jugó a tomar la naturaleza americana como patrón universal, de tal modo que, ante los ojos americanos, Europa pareciese tan degradada como América parecía a los europeos. Este procedimiento le permitió postular el continente como el territorio plausible de una nación americana.

Clavijero necesitaba también reivindicar a los americanos mismos, para que pudiesen ser dueños de ese territorio y sujetos de un proyecto nacional. Ante todo, era preciso equipararlos: “Protesto a De Paw y a toda la Europa que las almas de los mejicanos en nada son inferiores a las de los europeos”,<sup>2</sup> decía. Pero eso no bastaba. Se requería, además, dotar de identidad específica a la cultura americana. Clavijero construyó para ello un paradigma que cumpliera entre los americanos la función clásica que el greco-romano había cumplido para los europeos. En el pasado indígena encontró héroes, símbolos y valores, tan grandiosos como diferenciales, y con ellos trazó los ideales que podían unir cultura a territorio y sustentar en la tradición los valores capaces de articular un futuro propio para la nación americana que soñaba.

La contribución de Clavijero y sus colegas alimentó al movimiento político de la Independencia, pero no logró trascender. El sueño, por una parte, se hizo real en fragmentos: fuera del limitado intento bolivariano poco se hizo para dar forma a una nación americana. Por otra parte, quienes desataron los múltiples movimientos de

<sup>2</sup> No se logró identificar la fuente original. Para profundizar en el planteamiento de Clavijero respecto a estos temas, recomendamos su libro *Historia Antigua de México* del cual todavía se encuentran algunas versiones en bibliotecas (Nota de los compiladores).

independencia dieron escasa importancia a aquel fundamento paradigmático. En vez de naciones, querían formar estados nacionales. En vez de creaciones culturales, se ocupaban de proyectos políticos, concebidos conforme a los modelos europeos o al norteamericano, dentro de la tradición occidental. Las definiciones culturales de tales proyectos no partían de los nacionales que aquí había, portadores de una auténtica cultura, con tradición propia. Se formaron en el troquel ideológico de los criollos, que postulaban como aspiración política general sus propias formulaciones europeizadas y europeizantes. Las naciones indias no tenían cabida en esos proyectos, en los cuales se destacaba, en cambio, la necesidad de negarlas, someterlas o disolverlas, como condición para construir un estado nacional.

La búsqueda de un México posible se ajustó cabalmente a ese patrón. Las naciones indias no estaban en los “Sentimientos de la Nación” de Morelos. En la Constitución de 1824 se les mencionó una sola vez, para atribuir al Poder Legislativo la facultad de negociar conflictos con ellas, reducidas ya al rango de “tribus” y percibidas como poderes extranjeros (Art. 13, fr. X). Para los liberales, medio siglo después, los indios constituían el gran problema de la nación: eran el lastre que impedía lanzarse por el camino del progreso que impulsaban. No faltó quien propusiera, por seguir también en esto el modelo del norte, la liquidación física de los indios. Hombres tan humanistas e ilustrados, sin embargo, no podían permitirse semejante acto de barbarie: optaron por tratar de liquidarlos culturalmente, a través de la educación. Les fijaron así, como condición para la supervivencia física, la muerte cultural. No solo tenían que dejar de ser lo que eran. Debían aceptar como propio un proyecto que los homogeneizaba en la desigualdad como ciudadanos de segunda clase.

No deja de ser paradójico que el actor político principal del proyecto tendiente a disolver a las naciones indias fuera un indio: Juárez. A su obra de gobierno cabe atribuir la primera y decisiva implantación de la tesis de la incorporación como técnica de tratamiento de lo indígena. No era suyo, sin embargo, el fundamento ideológico de la tesis: estaba ya contenido en Clavijero. Es cierto que este exaltó los

valores y héroes de los indígenas. Cuando los equiparó a los europeos, sin embargo, admitió al mismo tiempo que podían parecer de inferior especie “porque una triste educación y una dura servidumbre no les ha permitido adquirir las luces necesarias para la conducta racional de su vida”.<sup>3</sup> Les faltaba, pues, para ser verdaderamente iguales y racionales, “la luz de la educación”. Era necesario incorporarlos a la civilización proporcionándoles esa luz. ¿Y quién, sino los europeos, que habían educado a sus educadores? ¿Qué otra educación habrían de recibir que aquella que subrayaba su inferioridad y condenaba a las naciones indias a la extinción, la educación que negaba todo valor a sus instituciones y prohibía sus prácticas culturales? Juárez lo sabía bien. Estaba plenamente “incorporado”. Quería que sus hermanos de raza fueran como él, que como él negaran sus instituciones propias, sus patrones culturales, y que tomaran unas y otros de quienes lo habían educado a él. Esperaba que aprendieran del norte, de los Estados Unidos, o de Europa. Juárez quería educarlos a su imagen y semejanza, o sea, a imagen y semejanza de los occidentales. Las Casas en su tiempo reconoció que los indios tenían alma y a continuación reivindicó su derecho a evangelizarla. Clavijero, a su turno, equiparó su alma a la de los europeos y enseguida reivindicó su derecho a educarla. Juárez no hacía sino seguir sus huellas.

Muchos indios, sin embargo, lograron sobrevivir como lo que eran. Unas veces fueron capaces de resistir la educación que se les imponía y de sobreponerse a ella. Otras veces –la mayoría– quedaron al margen de las instituciones educativas. Su marco cultural de referencia siguió siendo condición para sobrevivir y se empleó de nuevo para la reconquista de su territorio y la consiguiente reintegración de su existencia nacional. Con ese marco cultural, enriquecido al paso de los años, han sido capaces de resistir, hasta hoy, los intentos de ponerles, proponerles y finalmente imponerles una cultura extraña.

<sup>3</sup> No se encontró la fuente original (Nota de los compiladores).

## **Espacio indio y cultura nacional**

El indio nace a la vida en la forma comunitaria de existencia, dentro de un espacio físico, social y cultural. Es un espacio localizado –tiene lugar en el mapa, en la geografía– pero ilimitado –no está acotado por límites geográficos. Prevalece ahí la noción de horizonte sobre la de frontera, como ha ocurrido en todas las auténticas naciones antes de convertirse, algunas de ellas, en estados nacionales, donde la soberanía solo puede entenderse y ejercerse cuando el territorio ha quedado delimitado por fronteras.

En el espacio indio, la hospitalidad define la actitud básica hacia el otro. Recibirlo o encontrarse con él no significa seguirlo o asumir como propios sus valores, de manera automática, pero sí respetarlo en su diferencia y mantener una apertura radical frente a él para la interacción o el intercambio, para el mutuo enriquecimiento cultural. Según la investigación reciente, semejante actitud arroja más luces sobre los episodios de la Conquista que las versiones tradicionales con sus fantásticas descripciones de las supuestas hazañas bélicas de los españoles. También contribuye a explicar lo que ocurrió después.

El primer siglo de dominación fue ferozmente genocida: de los siete a veinticinco millones de personas que habitaban en lo que luego se llamaría la Nueva España, a la llegada de los españoles, solo quedaba un millón cien años después. Durante los siguientes dos siglos, sin embargo, creció el número de españoles radicados en América, así como el de criollos y mestizos, pero aún más el de indios, que representaban clara mayoría al empezar el siglo XIX. A pesar de la expoliación colonial, acaso porque para los españoles el arraigamiento de la cultura europea entre los indios pudo parecer una meta imposible o indeseable, estos lograron retener y regenerar espacios de autonomía en las “repúblicas de indios” –como se llamaba a sus espacios hasta bien entrado el siglo XIX– como una forma de reconocimiento de la vigencia de sus instituciones y cultura.

Las turbulencias de la revolución de independencia envolvieron también a los indios. Aunque el sentido básico del movimiento les resultara ajeno, aprovecharon tanto como pudieron la rivalidad entre facciones políticas y el relativo debilitamiento de cualquier forma de “poder central” para afirmarse en sus comunidades, en sus regiones, en sus repúblicas. El Estado liberal, por su parte, descuidó inevitablemente la tarea de implantar entre los indios su versión criolla de la cultura europea, ocupado como estaba de salvaguardar lo que había quedado de la república, tras la pérdida de la mitad de su territorio y el desgarramiento de las guerras civiles. La expresión dictatorial del proyecto liberal despojó a los indios de su tierra y los convirtió en peones semiesclavos de las haciendas; sus posibilidades básicas de supervivencia dependieron de su base cultural y su memoria histórica, que se hicieron claramente presentes en la revolución en que tomaron parte.

Como consecuencia, quedó para el Estado revolucionario el desafío de integrar la nación, física, económica, política y culturalmente. Creadas en los años veinte las instituciones tendientes a lograrlo, en los treinta el esfuerzo se concentró en dar forma clara y actual a un proyecto político del México moderno y a una cultura nacional. El Estado, identificándose a sí mismo con la nación, confundándose con ella, entendió como “cultura nacional” sus propias percepciones y aspiraciones y se empeñó, con vigor sin precedentes, en implantar ese diseño entre todos los mexicanos. Su propuesta cultural logró cierta credibilidad y aceptación, sobre todo por las tensiones épicas y populares que le brindaron la gesta agraria y la del petróleo, pero poco se logró en cuanto a la pretensión de incorporar a ese diseño a los indígenas.

Cuatro siglos de opresión destructiva, en suma, no lograron arrebatarse a los indios su cultura. Muertos sus dioses, transformaron la evangelización romana en religiosidad popular, haciendo de ella una más de sus expresiones culturales propias. Sobre el territorio cuyos derechos de posesión perdieron una y otra vez, ante la Corona, el Estado liberal, la dictadura o el Estado revolucionario, fueron

capaces de mantener y enriquecer su espacio cultural sin perder ligas con sus territorios. Así, dieron hospitalidad a hombres, ideas y técnicas, incluso a las más inhóspitas y agresivas, sin sacrificar su propia identidad.

Al empezar la posguerra, sin embargo, el nacionalismo se hizo desarrollista: se definió como un proyecto nacional de desarrollo. Naturalmente, al banquete de la revolución industrial no estaban invitados los campesinos, que aparecían como un lastre para un país en trance de industrialización. La propuesta cultural y política del momento implicó acelerar y profundizar la liquidación cultural de las naciones indias, a quienes se trataba ahora de quitar tanto lo indio como lo campesino. Esta vez, con altibajos, se avanzó como nunca antes en tal acción destructiva. El Estado-nación, ocupado de la construcción unánime y homogénea de la sociedad mexicana, ahora en nombre del desarrollo, logró en solo cuarenta años lo que no se había conseguido en cuatro siglos de ensayos: desgarrar desde adentro las culturas indias. La internalización del desvalor en que se sustenta la sociedad económica produjo en ellas un efecto disolvente con el que no pueden compararse los de la fe católica, el nacionalismo criollo o la ilusión liberal. Uno a uno fueron desmontados sus valores propios, sus dignidades, sus métodos de legitimación social. Cada una de sus esperanzas fue transformada en expectativa de bienes y servicios inalcanzables para ellos. Sus aptitudes y entornos fueron destruidos, cuando no se les hizo redundantes. Sus capacidades se convirtieron en carencias. Condenados a la escasez crónica –que antes desconocían–, transformados en seres profundamente necesitados cuyas necesidades, definidas por otros, no pueden ser adecuadamente satisfechas, entraron en la contradicción suicida de actuar como solicitantes asiduos de cuanto puede destruirlos. Cada padre indio observa con angustia cómo sus hijos traen, con el diploma, desarraigo y desprecio. Pero todos solicitan escuelas. Cada familia india constata los destrozos en su salud causados por los servicios institucionales respectivos, sea por recibirlos o por no tener acceso a ellos. Pero todas persisten en solicitar médicos, medicinas, centros

de salud, que inhiban y restrinjan aún más sus propias aptitudes curativas. Cada pueblo conoce la destrucción que traen los caminos a sus bosques o a su economía. Pero no cejan en solicitar otros. La lista podría ser interminable.

El mito del desarrollo hizo posible la liquidación de las naciones indias. Al mismo tiempo, paradójicamente, canceló la viabilidad del sueño nacional en cuyo nombre se intentaba. Al avanzar con celeridad la destrucción ecológica y social de los indios, como de los campesinos y marginales urbanos mestizos, culturalmente diferenciados, se hizo evidente que la bandera del desarrollo poseía virtudes que no tuvieron la dominación genocida, la expoliación y evangelización coloniales, la ilusión y el despojo liberales, la ambigüedad revolucionaria o la tutela cardenista. Pero esas mismas virtudes hicieron que el sueño se convirtiese en pesadilla. El asalto final a la fortaleza india se realizó en nombre del desarrollo, es decir, como negación de toda identidad propia, bajo la compulsión de “ser como los otros, como los desarrollados”. Y el ejercicio tuvo lugar en la hora de la transnacionalización de las economías y las sociedades, o sea, bajo condicionamientos disolventes de todas las fronteras culturales y territoriales. El triunfo de la nación mexicana, en tales condiciones, pareció quedar condenado a ser una victoria pírrica: el lugar de las naciones indias, en trance de liquidación, no podría ser ocupado por ella. Los intentos de lograr una integración específica como cultura y territorio originales tenderían ahora a desdibujar todavía más a la nación.

Semejante perspectiva disolvente, como sustituto de la construcción nacional, quedó bien acotada por las propensiones de las últimas décadas que han redefinido el tejido del país:

-En cuanto al territorio, las fronteras se han convertido en obstáculos burocrático-administrativos impuestos por los gobiernos, más que en distancia cultural. Tiende a haber mayor diferencia entre los “nacionales” y los “fronterizos” que entre los grupos “fronterizos” que se encuentran en distintos lados de las fronteras. Muchos campesinos guatemaltecos se han hecho pasar por mexicanos en vez de

optar por el estatuto de refugiados y no hay autoridad que pueda negarles esa calidad: como mayas que son, no es posible distinguir con claridad, en ellos, una superposición guatemalteca o mexicana. En el norte ocurre algo similar, aunque más complejo e impreciso.

-En cuanto a la cultura, ha perdido definición el diseño que se ha querido difundir como “cultura nacional”. Cuando hoy se buscan patrones de pensamiento y acción comunes a todos los mexicanos, parece imposible encontrar alguno auténticamente nacional. Predominan, en cambio, las preferencias por “la chispa de la vida” (la Coca-Cola), el O.K. o los transistores. Mediados por el mercado y la comunicación, todos los empeños que intentan construir culturalmente a la nación la disuelven, implantando en ella un código transnacional.

Hasta hace pocos años, esa perspectiva no solo parecía posible sino probable: con la liquidación de las naciones indias se disolvería también la nación mexicana, todo ello en un proceso que parecía ineluctable. Bajo las brutales presiones ejercidas por la transnacionalidad sobre una soberanía cada vez más limitada, el Estado multiplicaba sus afanes de consolidar la unidad nacional. Aunque sus llamamientos tenían algún éxito en el orden político, no lograban mayor eco en el cultural. El diseño homogeneizador y simplificado llamado “cultura nacional”, confinado cada vez más a los rituales o los libros de texto, ya solo suscitaba entusiasmo en quienes oficiaban los primeros y padecían los segundos. De continuar el proceso, el fracaso en el orden cultural debilitaría tarde o temprano la articulación política que se hubiese logrado, hasta que la unidad específica de una cultura y un territorio mexicanos perdiesen toda definición posible.

## **La opción del cambio**

Pero entonces llegó la crisis. La parálisis del desarrollo hizo perder bríos al proceso de destrucción física y cultural creándose espacios para construir y para vivir donde antes solo había resistir. Se hizo

posible, de nuevo, soñar en las autonomías capaces de unificar culturas y territorios de las naciones indias.

Gracias a la crisis del desarrollo, junto a la transnacionalización de la “conciencia nacional” comenzaron a emerger por todas partes brotes de afirmación cultural. Al paso que se alejaban de la patria, reducida a abstracción ritual cuando no a símbolo de opresión, empezaron a consolidarse con expresiones culturales propias en la comunidad rural, en el barrio urbano, en la etnia. Se hizo de pronto evidente el carácter maligno del mito, que antes los indios, los campesinos y los marginales apenas se atrevían a sospechar. La parálisis del desarrollo desató mentes y manos hasta entonces detenidas por la espera pasiva y paralizante de las promesas del desarrollo. Reconocer esos brotes de autonomía y asentar en ellos un proyecto unificador, para oponer a la transnacionalidad una multinacionalidad policultural, dejó de ser un sueño para establecerse como opción. Y lejos de aparecer como una forma de regreso al pasado, retomando viejas cadenas de opresión propias y ajenas, representó la posibilidad de reinstrumentar en términos modernos ideas y patrones propios, emanados de la tradición y no de la importación.

Aquí y ahora, como es obvio, no cabría plantear un cambio constitucional de la nación. Un nuevo pacto social basado en el carácter altamente diverso del país solo podría formularse, con visos de viabilidad y sentido, tras un largo período de ejercicio cabal de las autonomías, cuando las leyes e instituciones “nacionales” funcionasen, según dicen los indios, “como la sombra de un árbol”. Bajo esa sombra podrían acogerse libertades, derechos y formas de gobierno propias, diferenciales, que actualmente se prohíben, bloquean u hostilizan. En ese lapso de transición, las naciones indias, primero, y luego las comunidades mestizas urbanas y rurales que poseen perfiles propios, podrían consolidar su autodeterminación cultural y enriquecerse mutuamente. Sería concebible que otros segmentos de la población, como los de clasemedios transnacionalizados, se sintiesen atraídos por esos núcleos de afirmación cultural y se afiliasen a ellos o incluso que lograsen identificar sus propias raíces, para fincar

en ellas sus respectivas autonomías. Solo entonces podrían intentarse cambios de fondo y forma, con los cuales el país pudiese, al fin, encaminarse al encuentro de sí mismo. Podría hablarse de nuevo, como hizo Bolívar, de construir una nación de naciones grata al alma de los mexicanos.



# Los “tradifas” o el fin de la marginación<sup>1</sup>

## Introducción

Solo una vez, en cincuenta años, la palabra marginación se logró colar al título de un trabajo publicado en *El Trimestre Económico*. El tema mismo era motivo central de reflexión. Se le abordó en el dualismo del celeberrimo texto de Lewis (*El Trimestre*, núm. 108). O en lo que luego se llamó heterogeneidad estructural. Se le pensó como espacio de aplicación de los remedios keynesianos o de una exposición neoclásica en la que aquellos eran notas de pie de página. Ocupó de mil maneras a los teóricos de la dependencia. No había duda de que el problema central eran las mayorías, pero estas resultaban teóricamente marginales: un mero residuo, una realidad que no es y se trata de que sea (el des-empleado, por ejemplo, o el in-eficiente, el sub-desarrollado). No parecía necesario ocuparse directamente de ellas. Podían ser vistas como problema. Nunca como solución. La dinámica estaba en otra parte.

A estas alturas, la teoría de la marginalidad<sup>2</sup>—que algunos llaman hoy informalidad— es poco más que un fiambre teórico y analítico. Se

<sup>1</sup> Originalmente publicado en 1981, *Lecturas de El Trimestre Económico*, (41) (Nota de los compiladores).

<sup>2</sup> Se presenta aquí una versión resumida del capítulo teórico de un largo proyecto de investigación realizado por el Comité Técnico de Planificación de los Recursos

le rinden aquí honores póstumos, en la solemne ocasión del aniversario de *El Trimestre*, al abordar la cuestión de las mayorías, es decir, el problema del desarrollo, con un enfoque que intenta tomarlas en cuenta sin elusiones ni reduccionismos.

## **El discurso ideológico de la marginalidad o informalidad**

### ***La gestación***

El término marginal apareció en la bibliografía sociológica en medio de la Gran Depresión para referirse a problemas de adaptación de migrantes y minorías raciales a la sociedad norteamericana (Park, 1928; Stonequist, 1935). La expresión *hombre marginal* aludía al conflicto psicológico que se produce en los sujetos colocados en situaciones de encuentro cultural, que los exponen a patrones de comportamiento diferentes y muchas veces contrapuestos. Esta línea de pensamiento, que desarrollan sobre todo los sociólogos de Chicago, se ha desviado de la problemática que después se identificó con la palabra.

El concepto actual es producto de la posguerra y corresponde a la creciente visibilidad social de un grupo humano: surge una conciencia del problema al emerger una situación social específica en la América Latina (DESAL, 1969).

El marco de circunstancias en que se produjo el concepto corresponde al proceso de formación de un desempeño de paradigmas que en los años cincuenta trató de constituirse como respuesta científica y política a los procesos en curso. En medio de la guerra fría, cuando los pueblos latinoamericanos parecían encontrarse ante una encrucijada política y económica, la mayor parte de los estudiosos de la región adoptó, explícita o implícitamente, dos hipótesis muy

---

Humanos del Gobierno de México. Si fuera preciso atribuirle a alguien las ideas que aquí se exponen, habría que hacerlo al colectivo de trabajo que realizó el proyecto. El autor asume la responsabilidad por esta versión.

interrelacionadas: la del dualismo y la de la evolución unilineal de las sociedades. Ambas estaban comprendidas en el concepto mismo del subdesarrollo, que surgió como un término comparativo que aludía a una situación inferior y anterior a un modelo social adoptado como punto de referencia.

La hipótesis de la evolución unilineal de las sociedades tiene larga historia en las ciencias sociales. En los años cincuenta adquirió características paradigmáticas en torno de dos modelos: la sociedad norteamericana y la revolución soviética. En cuanto al primero, se postuló en el momento en que esa sociedad comenzaba a llamarse a sí misma “la sociedad opulenta” (Harrington, 1963) y era posible presentarla como el punto terminal de una evolución progresiva constituida por “fases” o “etapas” del desarrollo (Rostow, 1958), las cuales definían un camino necesario del avance social, aunque el recorrido pudiese acortarse en el tiempo. En cuanto al segundo, aunque la Unión Soviética estaba cada vez más expuesta al debate sobre el estalinismo, mantenía funciones de liderazgo en la conducción de un modelo de proceso revolucionario apegado a una sucesión necesaria de condiciones y acontecimientos que habrían de desembocar en un punto de llegada aún definido como la dictadura del proletariado.

En cuanto al dualismo, se empleó como explicación del subdesarrollo de ciertos países la existencia de un sector o polo atrasado de la economía que operaba como lastre del sector o polo moderno, aunque podía servirle como espacio de expansión. El desarrollo se identificó con la modernización y esta con la industrialización. En la formulación clásica de William Arthur Lewis (1954), la superpoblación existente (en el sector atrasado) ofrecía oportunidades ilimitadas de expansión a la acumulación privada, característica del sector moderno, cuyos eslabonamientos con el sector rezagado lo modernizarían (Hirschman, 1957). Quienes habían adoptado el modelo de la revolución social encontraban apropiado, por su parte, jugar también a la apuesta de la industrialización, por considerar que así se constituiría el proletariado industrial que conduciría al proceso y la sociedad quedaría desembarazada del lastre político e ideológico

que le imponía el rezago al respecto de los campesinos y los “pobres” de la ciudad. Bajo la influencia de estos paradigmas se inició la década de los sesenta: la del empleo y difusión del término marginalidad en la América Latina.

### ***Visión y visibilidad***

a) La explosión urbana. La expansión de la economía latinoamericana durante los años cincuenta se presentó acompañada de una marcada explosión demográfica y urbana. La caída de las tasas de mortalidad sin reducción de las de fecundidad (el progreso técnico y económico en la capacidad curativa sin transformación estructural) implicó un aumento de la esperanza de vida al nacer de 38 años en 1940 a 55,8 años en 1960. La mayor parte del crecimiento vegetativo de la población tuvo lugar en el medio rural, donde hasta 1950 vivía el 75 % de la población latinoamericana. El porcentaje se redujo al 67,1 % en 1960 y a 58,6 % en 1970.

El fenómeno no se contrajo al crecimiento vegetativo o al traslado de la población del campo a la ciudad. Desempeñó un papel decisivo en su configuración al paso de los pequeños a los grandes centros urbanos y sobre todo la metropolización de las sociedades. En los años cincuenta, Caracas crece al 6,2 %, Guayaquil al 5,4 %, la ciudad de México al 4,6 %, Buenos Aires al 2,9 % y Santiago al 3,8 %.

El proceso se asoció con la aparición “explosiva” de asentamientos irregulares y dispersos en casi todas las ciudades latinoamericanas.

b) Miopía temprana: la marginalidad ecológica. Aunque la proliferación de “barrios bajos” y de una “población flotante” han sido fenómenos característicos del desarrollo capitalista desde su surgimiento en la historia, pronto se hizo evidente que su emergencia en la América Latina no podría ser abordada con la conceptualización convencional al respecto.

En cuanto a la magnitud, se trataba de un problema de proporciones. Mientras en la urbanización “clásica” la estructura histórica

de las ciudades se mantenía, y tarde o temprano asimilaba a los migrantes al régimen habitacional establecido, la explosión urbana de los años cincuenta colocó a la estructura histórica de las ciudades latinoamericanas y a sus habitantes en clara minoría respecto a los recién llegados, lo que puso en crisis los servicios urbanos esenciales y el régimen habitacional (Juppenplatz, 1970).

En cuanto a las cualidades novedosas del fenómeno, el problema se refería a la ruptura del establecimiento urbano, no solo por la ocupación generalmente ilegal de la tierra para los nuevos asentamientos, sino también por la medida en que la presión expansiva desbordaba a los sistemas públicos y privados de construcción de vivienda. Los países latinoamericanos, además, no tenían la válvula de escape que la migración al exterior ofreció a los países en que se desarrolló el proceso “clásico” de urbanización.

La novedad del problema se definió a partir de sus apariencias: la presencia avasallante y perturbadora de “los pobres del campo” en las ciudades. Esta visibilidad social, que pronto adquirió un carácter político, dio lugar a interpretaciones que localizaban el fenómeno en el espacio (de ahí la acepción equívoca de “ecológico” que recibió este tratamiento temprano del tema). Las nuevas realidades fueron vistas como marginales, por percibir las ubicadas al borde de las ciudades y como entidades periféricas respecto al centro urbano que se adoptaba como punto de referencia (Nun, 1969).<sup>3</sup> Se les concebía como obstáculos para el desarrollo económico, pues impedían el crecimiento armónico del sistema (Tovar, 1974).

Un enfoque destacó las potencialidades del fenómeno, más que sus deficiencias. Se planteó que en vez de ser “barrios de desesperación” podían ser concebidos como “barrios de esperanza” (Stokes, 1962). El arquitecto inglés Turner se puso en 1966 a la cabeza de esta

<sup>3</sup> En la bibliografía realizada por el propio Gustavo Esteva, aparecen dos textos de José Nun publicados en el mismo año, 1969, pero al no citar frases directas sino simplemente acudir al autor como referencia, no se logró distinguir cuándo una referencia apunta a uno u otro texto. Se decidió dejar ambos textos en la bibliografía (Nota de los compiladores).

corriente de pensamiento, que consideraba los asentamientos “marginales” como una respuesta creadora a los problemas del desarrollo y planteaba que su actividad de construcción de viviendas era un vehículo estratégico para el cambio social (Mangin, 1965, 1967, 1969; Turner, 1965, 1966, 1967, 1968; Peattie, 1980). Tal concepción tuvo gran influencia entre investigadores y formuladores de política, pero también fue vista con suspicacia por mentalidades conservadoras o radicales: unos por considerar que propiciaba la aceptación de lo inaceptable (el ataque a la propiedad privada implícito en la formación de los asentamientos no regulados) y otros por estimar que se trataba de una forma de acomodamiento al sistema (Burguess, 1978; Lea, 1979; Peattie, 1979).

c) El reto a las instituciones. Los problemas de desempleo, subempleo y subconsumo que parecían agudizarse hacia el final de los años cincuenta renovaron el interés en el examen de la marginalidad. Con base en los estudios que realizó la CEPAL, al iniciarse la década de los sesenta (Medina Echavarría, 1964; CEPAL, 1963) se agregó a las dimensiones físicas y económicas de la marginalidad que hasta entonces servían para identificarla como un rasgo que acompañó desde entonces al concepto: la falta de participación de los “marginados” en las instituciones sociales fundamentales (políticas, jurídicas, etcétera).

Las investigaciones al respecto, encabezadas por DESAL, aplicaron la hipótesis del dualismo económico al campo de la “cultura”. La exploración genética del fenómeno lo atribuyó a un “paralelismo dicotómico” que, según DESAL, marca desde su comienzo la historia de la América Latina. Se consideró que la superposición de culturas había dado lugar a una “dualidad de valores, estructuras sociales y regímenes políticos y administrativos”: ciertos individuos se caracterizan por la no pertenencia a las estructuras fundamentales de la sociedad, lo que los identifica como marginados, condición que se atribuye a una carencia “congénito-funcional” (DESAL, 1969).

Se estimó que el problema se había acentuado por una especie de efecto-demostración (efecto-deslumbramiento lo llama DESAL) que puso en movimiento a los grupos marginales y en peligro la estabilidad de la sociedad. De ahí que se insistiera en adoptar políticas que incorporaran a los marginados a las instituciones establecidas y que se atribuyera especial importancia a la modificación de sus sistemas de percepciones y valores.

d) La respuesta mecánica. En el curso de los años sesenta, en forma paralela al empeño radical de los teóricos de la dependencia por replantear la conceptualización del subdesarrollo y atacar frontalmente la hipótesis de la evolución lineal, se realizaron estudios sobre la marginalidad que dieron su forma definitiva a la teoría latinoamericana al respecto.

Las investigaciones plantearon, ante todo, una explicación genética alternativa que refirió el carácter marginalizante del desarrollo económico en la América Latina a su articulación con los países hegemónicos. Se consideró que su especificidad histórica correspondía a su situación dependiente y subordinada y a su modo peculiar de inserción en las tendencias dominantes en el sistema (Nun, 1969; Quijano, 1970).

El concepto de marginalidad se empleó para aludir a un proceso de marginalización: “la manera fragmentada, inestable e indirecta en que los ‘marginales’ son puestos en relación con la sociedad, dado un desarrollo capitalista dependiente” (Quijano, 1970).

Una primera versión de la teoría consideró que los marginales podían desaparecer sin afectar la operación del sistema, porque le resultaban ya afuncionales o disfuncionales. Para fundamentar esta afirmación, se introdujo una distinción entre superpoblación relativa (mano de obra que excede los límites de una combinación óptima con los medios de producción) y ejército industrial de reserva (efectos de las relaciones de la superpoblación relativa con la estructura global). Se planteó que la “masa marginal” es la parte funcional

o disfuncional de la superpoblación relativa, que por ello no forma parte del ejército de reserva (Nun, 1969).

Otra versión se refirió al “polo marginal” de la economía para aludir a quienes se hallan desligados en su mayor parte de toda actividad productiva. Se planteó que no forman un “sector” separado u opuesto al “integrado”, sino que ocupan el nivel más bajo de la estructura de actividad general de la economía, a la que están ligados de manera fragmentaria e inestable. Se sugirió que cumplen funciones en la realización de la plusvalía, pero apenas toman parte en su generación. Son “consumidores explotados” (Quijano, 1970).

En estas construcciones teóricas, se descartó que los marginados hubiesen aparecido como “supervivencias del pasado”, que estuvieran localizados en un espacio geográfico determinado o que tendieran a desaparecer con la expansión. Se afirmó en cambio que tanto su generación como su reproducción son características del desarrollo capitalista dependiente y se planteó la necesidad de aplicarles una denominación específica (“masa marginal” o “polo marginal”), porque no constituyen un ejército industrial de reserva: son afuncionales o disfuncionales para el sistema, según una corriente, o se relacionan con él de manera fragmentaria e inestable y solo en el ámbito de la circulación, según otra; en ambas, la génesis de los marginados define también su destino ineluctable.

e) Aparecen los campesinos. En los años setenta una variedad de factores determinó que los campesinos adquiriesen una visibilidad social y política semejante a la que desde dos décadas atrás tenían los “marginados” de las ciudades. La exploración teórica del tema siguió caminos distintos de los de la teoría de la marginalidad. Numerosos estudios se mantuvieron en el marco de la hipótesis dualista, desde una variedad de concepciones ideológicas. En un extremo, se aplicaron las reflexiones convencionales de la teoría de la modernización, atribuyendo el atraso campesino a sus irracionalidades y “carencias” (educación, capital, espíritu empresarial, etcétera). En el otro, se desarrollaron diversas conceptualizaciones sobre la lógica de

funcionamiento de la economía campesina que la caracterizaron de diversas maneras: una percepción que representa una especie de restauración chayanovista la vio como un sistema productivo y de vida con características y lógica de funcionamiento propias, explotado “desde afuera” por el capital y sus agentes (Warman, 1972). Otro enfoque adoptó la hipótesis de la articulación de modos de producción y consideró que la economía campesina operaba en los términos del modo de producción mercantil simple, articulado y subordinado al capitalista (Bartra, 1975). Otra corriente, que se apartó de la hipótesis dualista, sostuvo que los campesinos son una clase social en formación, de naturaleza proletaria, cuyas relaciones sociales de producción están caracterizadas por mecanismos distintos de los del proletariado industrial (Esteva, 1975, 1977).

El debate al respecto no solo se refirió a la naturaleza de la economía campesina. Abarcó también cuestiones fundamentales relacionadas con la orientación general de la producción y con la teoría del Estado. En el campo analítico de la marginalidad presentó nuevas aplicaciones de las hipótesis dualistas, de un lado, y del otro aportó una conceptualización innovadora, que atribuía a este grupo humano el carácter de sujeto social activo y lo caracterizaba en función de sus relaciones con el capital, ya sea en términos de intercambio desigual o de relaciones sociales de producción (Bartra, 1979; Esteva, 1979).

f) Una nueva previsión ante la visibilidad global. En los años setenta, mientras el estudio de la economía campesina avanzaba en los términos indicados, la teoría de la marginalidad se estancó en la América Latina: sus críticos no la renovaron ni lograron refutarla por completo.

En África, en cambio, en particular por los estudios patrocinados por la OIT, se desarrollaron investigaciones relacionadas con los asentamientos urbanos “marginales”, que produjeron el concepto de informalidad. Inicialmente, los estudios se concentraron en los efectos de la urbanización sobre quienes habían emigrado a las

ciudades y se realizaron conforme a la tradición de la antropología social británica (Peattie y Aldrete, 1980). Sin embargo, a medida que se multiplicaron las investigaciones empíricas y las elaboraciones teóricas, se elevó el blanco hasta intentar replanteamientos globales de la cuestión. Aunque no se llegó a construir una nueva teoría, se lograron avances interesantes en el acotamiento del problema (IEDES, 1980).

Con base en esos estudios, la OIT concibió líneas estratégicas de apoyo a los “informales”, tendientes a protegerlos y hacer respetar las leyes laborales. El Banco Mundial, por su parte, en los términos de su estrategia de necesidades básicas, concibió programas de apoyo a los “marginados” tendientes a favorecer a las unidades más exitosas, fomentar el surgimiento de pequeños empresarios que imprimieran al “sector” una dinámica modernizadora y aplicar el principio de “ayudarlos a ayudarse” en los programas asistenciales.

## **La marginalidad como ideología**

El discurso ideológico monocorde y unánime que subyace en la bibliografía sobre la marginalidad o informalidad tiene como constante la percepción de la historia como una secuencia teleológica unilineal. Este supuesto uniforme tiene diversas formas de expresión según la dimensión a que se aplica:

- a) En cuanto al desarrollo social, implica concebirlo como una sucesión de fases o etapas necesarias, que unas veces se consideran predeterminadas (por lo que son forzosas y solo cabe esperar que se produzcan mecánicamente) y otras se entienden como camino ineludible, al que es preciso apegarse para acelerar el proceso que conducirá necesariamente a un resultado entrevisto, definido en torno de alguno de los modelos en boga;

- b) En cuanto a la estructura social, implica percibirla como un sistema estratificado, formado por segmentos homogéneos (definidos en general bajo el criterio de mínima varianza dentro de cada segmento y máximo entre ellos) que se distribuyen en una gradación de inferior a superior que implícita o explícitamente define el sentido de todo avance;
- c) En cuanto a la dinámica social, significa verla como un proceso de difusión dentro de una organización social en que las fuerzas centrífugas y centrípetas corresponden siempre a la dialéctica centro-periferia, bajo la hegemonía constante e inevitable del centro, que establece la dirección de toda evolución posible.

Los supuestos de evolución unilineal, dualismo teleología (como determinación del comportamiento social) y cosificación de la dominación que hay de por medio en estas concepciones subyacen por igual en los enfoques desarrollistas, interesados en la expansión capitalista *per se*, como en los “radicales”, que se proponen una ruptura revolucionaria de la misma. Cambian los términos de las fases o etapas, el criterio de clasificación social, la identificación del “centro” o la interpretación sobre la génesis del proceso, pero los supuestos básicos son los mismos.

La definición por la negativa característica de la bibliografía sobre la marginalidad o informalidad corresponde siempre a la aceptación acrítica de modelos de comportamiento respecto a los cuales se plantea la no inserción (no participación, no absorción, etcétera) del “sector” o “segmento” que se pretende estudiar y que así resulta enjuiciado, a partir de esos modelos de comportamiento, pero no examinado.

El discurso tiende a ser fatalista y reduccionista y a reconocer la inevitabilidad histórica de los acontecimientos. Adopta la eficiencia como criterio de racionalidad social y muestra una propensión funcionalista que da al concepto de función un contenido implícito de subordinación, dentro de una tautología: “Los marginados son los

individuos que tienen tales características y son marginales porque tienen tales características” (Quijano, 1976). Como hecho general, se aparta de la hipótesis del determinismo científico y cae en determinismos mecánicos e idealistas (Pereyra, 1977).

El carácter ideológico del discurso de la marginalidad se deriva fundamentalmente, más allá de las condiciones epistemológicas de su constitución, de los intereses específicos a cuyo servicio se puso. Los procesos sociales emergentes constituyeron desde un principio una amenaza radical para los poderes constituidos, tanto los de la dominación capitalista como los de quienes pretendían estar enfrentados a ella:

- a) Para los primeros, significaron un peligro de desbordamiento y ruptura, que si bien carecía de organización y coherencia programática, y por tanto no se planteaba como un poder sustituto, podía ser catalizador de conmociones estructurales profundas que trastocasen e incluso liquidaran los poderes establecidos y las formas de dominación prevalecientes. De ahí la necesidad de colocarlos en el margen, aislarlos, impedir su circulación: reprimir, desarticular, manipular, “encabezar”, para ganar el tiempo histórico que permitiera asimilar, incorporar, someter.
- b) Para los segundos, o sea, para quienes pretendían constituirse en la dirección del movimiento social capaz de derrocar a los poderes constituidos (como “vanguardia del proletariado”, por ejemplo), los procesos emergentes representaban una amenaza semejante de desbordamiento: no solo parecían poner en peligro los intereses y avances organizativos de los grupos sociales a quienes se atribuía el papel protagonista principal en el cambio (los obreros industriales), sino que también se mostraban capaces de dar lugar a formas opcionales de liderazgo y conducción, hasta aparecer como “rivales” reales o potenciales. De ahí la necesidad de descalificarlos: negar su realidad y posibilidad, marginarlos del empeño o subordinarlos a él.

En síntesis, ante los procesos que aquí son objeto central de estudio, se han dado en forma sucesiva o simultánea diversas respuestas, tanto en el plano teórico como en el político: la negación de los fenómenos en cuestión, o sea, negar su especificidad; su novedad, y subsumirlos en una generalidad informe que los torna difusos e invertebrados; la esterilización, lo que supone confinar tales procesos a un espacio marginal, periférico, que se considera subordinado y secundario respecto al centro dinámico de la realidad social, bajo el supuesto de su carácter patológico y de la descalificación de sus realidades y potencialidades y la absorción manipulada y castrante, como fórmula de negación y esterilización combinadas, a través de su asimilación coercitiva a los procesos “centrales”.

De esta manera, la marginalidad ha tendido a existir como una forma privilegiada de la ideología de la dominación y se le ha convertido en instrumento de control de los procesos emergentes, en la dialéctica supresiónabsorción. El intento debe considerarse fracasado, en cuanto a que los procesos en cuestión siguen ahí y no han podido ser suprimidos. Pero la ideología de la marginalidad sigue también ahí, tanto en las estructuras de dominación que la formularon como en el conjunto de la sociedad e incluso en quienes dieron lugar a ella con su emergencia en el mapa social. En la actualidad, por tanto, la manifestación teórica y política de la cuestión no solo debe despejar opacidades al respecto, en el plano de los esfuerzos por conocer las nuevas realidades, sino también examinar, dentro de ellas, las condiciones de gestación y reproducción de esa ideología y las consecuencias que los comportamientos a ella vinculados tienen sobre los propios procesos en curso. La operación de desechar la idea de marginalidad, al identificarla como ideología, significa reconocerla en los procesos que le dieron origen, inserta en ellos, como lo que es y como su contrario: como ideología y como realidad, de un lado, y en ambos planos instrumentos de dominación, unas veces, y de liberación, las otras.

## **La ideología de la miseria**

El discurso de la marginalidad ha sido en buena medida el reflejo de una preocupación generalizada y creciente sobre la miseria y el desempleo. Esta preocupación debe ser explicada, puesto que no corresponde al aumento cuantitativo o cualitativo de esos fenómenos ni a la previsión de un deterioro en la situación existente.

La situación es crítica, evidentemente. Pero aún las previsiones más conservadoras prevén una mejoría en la situación general de aquí al año 2000. Aumentará 15 % la disponibilidad de alimentos per cápita y la esperanza de vida al nacer se elevará 11 %, incluso suponiendo que persistan las tendencias actuales. Estamos lejos de la capacidad máxima del planeta de “soportar” a su población, que al ritmo previsible se alcanzará hacia finales del siglo XXI. No es posible hablar con seriedad de población sobrante o excedente, ni siquiera en los términos clásicos (como relación estática con los recursos disponibles), que por otra parte resultan ya obsoletos.

En cuanto al discurso de la miseria o el desempleo, nacieron con el capitalismo y como reflejo puntual de la situación normal en este régimen de producción. En Inglaterra, durante los siglos XVIII y XIX, los pobres desocupados llegaban a representar 40 % de la población económicamente activa, cifra no muy alejada de los parámetros actuales del mundo en desarrollo.

En cuanto al tratamiento teórico de la cuestión, el pensamiento mercantilista mostraba ya la preocupación constante de maximizar el empleo, se pronunciaba contra el subempleo disfrazado que descubrió en una cierta hipertrofia del sector terciario y enumeraba una larga lista de ocupaciones ficticias o improductivas que asoció con una miseria generalizada. El hecho de que el discurso social se despliegue desde entonces bajo el postulado del pleno empleo, en contradicción flagrante con la historia real del capitalismo, sería una extravagancia inexplicable del desarrollo del espíritu humano si

se descartase la sospecha de una intención apologética (Emmanuel, 1978).

Este discurso de la miseria y el desempleo, vinculado ideológicamente con el concepto de población sobrante o excedente, se instala desde el origen del capitalismo en las estructuras de dominación. Destutt de Tracy, ese “doctrinario burgués de sangre fría”, como lo calificaba Marx, lo dijo brutalmente en su oportunidad: “Es en los países pobres donde el pueblo vive a gusto y en los países ricos donde generalmente vive en la pobreza”. La alusión a una “cultura de la pobreza” o a “los pobres” como grupo social son enfoques no muy alejados de este nudo etnocéntrico del lenguaje de la dominación. La “cultura” o “diseño existencial” de “los pobres” no difieren esencialmente de los de la sociedad en conjunto. Considerar aberrantes sus comportamientos, sus racionalizaciones y sus mecanismos de defensa –para hacerlos a un lado o para redimirlos, que la intención no viene al caso– equivale a culpar a los pobres de su pobreza: se les juzga, con los anteojos sesgados del observador atrapado en sus propios patrones, en sus prejuicios, en vez de examinar de frente la realidad social concreta (Lomnitz, 1979).

Ni la miseria, ni el desempleo ni la hipertrofia del sector terciario son novedosos, cuantitativa o cualitativamente. El subempleo de hombres igual que de recursos –lo que supone desocupación total y miseria para muchos– es en definitiva una condición necesaria de existencia del desarrollo capitalista. Es un desempleo, además, que responde a un desequilibrio acumulativo, no transitorio, por lo que ha de estar secularmente en expansión, sean cuales fueren sus altibajos cíclicos. La denuncia moralizante sobre los pobres y desempleados de hoy nada agrega al conocimiento de las condiciones que dan origen a su miseria y desempleo y los reproducen; más bien tiende a enriquecer el discurso de la dominación que permite conservar esas condiciones.

Lo que resulta relativamente nuevo, en términos cuantitativos y cualitativos, es una emergencia social, una mayor visibilidad social y política, que se deriva de la movilización y organización de grandes

grupos humanos. Ello se constituye en problema social, fuente de preocupación generalizada y creciente, cuando se perciben los riesgos de ese proceso para las estructuras de dominación (Quijano, 1972). En vez de realizar el examen científico de esta nueva dinámica social y política, ubicándola en el marco de los procesos económicos de los que es expresión, de cara a los protagonistas reales de la vida social, se construye un discurso ideológico etnocéntrico que niega, margina y descalifica a la mayoría de la población, en clara correspondencia con las estructuras económicas que efectúan esa misma operación en el plano de las realidades de base. En los términos de ese discurso se hace imposible captar los procesos a que pretende referirse, ya no digamos explicarlos. De ahí la necesidad de rebasarlos críticamente y emprender la indagación desde un punto de partida que asiente sus raíces en esa realidad social negada y marginada por el discurso.

## **El trabajo directo para la fábrica social**

### ***El marco de referencia***

Las visiones teóricas y políticas a que dieron lugar los procesos sociales a que se refiere este estudio tendieron a congelarlos en extrapolaciones viciadas: la conceptualización por la negativa (identificar a grupos humanos por lo que no son) y el reduccionismo etnocéntrico (encerrarlos en un espacio físico, económico, social o político). Para formular una conceptualización que identifique lo que sí son estos grupos humanos, es preciso reconocer, ante todo, que en su generación y reproducción está presente la sociedad entera y no solo una “parte” o “sector” de ella. El fenómeno es realmente global, no solo por corresponder a una lógica económica “única” –en el plano de la internacionalización del capital–, sino por abarcar una variedad de aspectos sociales y políticos.

Por la naturaleza del tema, se requiere adoptar como punto de partida el conjunto de elementos a partir de los cuales se entablan las relaciones económicas renovadas constantemente. Está de por medio el proceso histórico a través del cual se definen las condiciones en que se relacionan, se enfrentan y pactan diversos actores sociales que adquieren sus sustancias y formas cambiantes en el curso de este proceso (Worsley, 1980).<sup>4</sup>

Es preciso, igualmente, reconocer que la caracterización de un grupo humano concreto no puede reducirse a la descripción de su lógica económica de comportamiento o de sus actitudes manifiestas, ni al acotamiento empírico de sus contactos (o faltas de contacto), sino que ha de comprender la captación integrada de las relaciones sociales que le dan existencia como juego dialéctico de necesidades y determinaciones. El análisis necesita concentrarse en la manera en que se vinculan “los mecanismos económicos globales con los tipos específicos de organización del trabajo y las relaciones sociales”. Hace falta analizar “no solamente el proceso evolutivo que sigue a la acumulación de capital sino también el proceso involutivo o regresivo de respuesta de esa acumulación”. Ello implica examinar el conjunto de las relaciones sociales que permiten explicar la dinámica del grupo que se analiza, “desplazando el objeto y estudiando de qué manera los actores tienen proyectos y sistemas de referencia que interiorizan la contradicción de los procesos evolutivo-involutivo y son inventores de nuevas relaciones sociales”, todo lo cual permite examinar sus formas de producción en su dinámica y su creatividad (Hugon et al., 1980).<sup>5</sup> (A la construcción de un punto de partida teórico concebido en estos términos condujeron los resultados de las investigaciones más recientes sobre la cuestión, a partir del contexto africano y de los estudios de la OIT).

<sup>4</sup> No se logró identificar la referencia (Nota de los compiladores).

<sup>5</sup> No se logró identificar el texto en francés, pero se decidió dejar la referencia aquí y en la bibliografía (Nota de los compiladores).

Antes de presentar las hipótesis descriptivas y explicativas de los grupos humanos en cuestión –lo que se hará en el siguiente inciso–, se necesita plantear las condiciones sociales de su emergencia, en el plano de la sociedad en su conjunto.

### ***Trabajar para la fábrica social***

El capitalista como sistema mundial no es ya una tendencia o posibilidad de este régimen productivo, sino una realidad concreta: se ha establecido ya de esa manera. La realidad capitalista de nuestras sociedades las hace aparecer como un arsenal de mercancías (que circulan en un mercado al que concurren “libremente” productores y consumidores que se relacionan en él mediante el intercambio de equivalentes bajo formas monetarias) y como una colección de fábricas (que constituyen los espacios productivos dentro de los cuales se entablan y agotan las relaciones entre los agentes de la producción de mercancías).

La ciencia social ha descubierto tras esas apariencias relaciones sociales reales que comprometen a la sociedad entera. El capital es una relación social, no un bien, una relación social de producción. La acumulación de capital, bajo cuya lógica funcionan nuestras sociedades, es una acumulación de relaciones sociales de producción de tipo capitalista, las cuales manifiestan, bajo su forma personalizada y económica (un capitalista contrata el trabajo de un determinado número de individuos), su sustancia social real. Un capitalista (una fábrica) no es más que una personificación del capital social y el valor que se compra, para valorizarlo al consumirlo, es siempre fuerza de trabajo, trabajo abstracto. Por ello, solo al cosificar al capital en un conjunto dado de medios de producción puede reducirse el universo de las relaciones capitalistas de producción al que se da en el seno de las empresas capitalistas. Por lo mismo, solo al reducir la sociedad entera a la economía y la complejidad de la dinámica social real a la simplificación formalista del juego estructura-superestructura es posible atribuir todos los comportamientos sociales a algún

determinismo mecánico encerrado en la lógica de funcionamiento del régimen productivo o en la prepotencia de los capitalistas.

La sociedad moderna ha de ser vista como una fábrica social que produce para su reproducción (Cleaver, 1979). En la fábrica social se expresan múltiples y complejas relaciones sociales entre los agentes que en el seno de la sociedad han adquirido derechos originales de apropiación que los constituyen en factores de producción, o sea, en derechos establecidos a una primera participación en el producto económico de la sociedad (Emmanuel, 1978). Son relaciones que se entablan entre quienes, librados de la traba servil propia de regímenes precapitalistas, ejercen derechos políticos individuales sobre sus propias personas y por ende derechos de propiedad sobre la fuerza de trabajo que poseen, de un lado, y quienes, del otro, contratan esa fuerza de trabajo para valorizarla en el proceso productivo, con base en sus derechos de propiedad privada sobre los medios productivos. En tales relaciones se encierra el conflicto de intereses que explica la dinámica social del régimen capitalista de producción.

La reproducción de la fábrica social –reproducción de relaciones sociales de producción– se efectúa de manera privilegiada en las fábricas capitalistas, en la industria. Pero no exclusivamente. La dinámica inherente al régimen capitalista de producción convierte universalmente la vida social en precondition y expresión de la reproducción capitalista: la de los capitales mismos y de la fuerza de trabajo, la de quienes son dueños “originales” de unos u otras y la de las relaciones entre ellos. En definitiva, la acumulación de capital, en cuya lógica se sustenta la sociedad capitalista, no puede confinarse al ámbito de la producción industrial aunque este encierre la clave económica de su reproducción.

En la sociedad capitalista, como expresión de su dinámica inherente, todo producto tiende a volverse mercancía, enajenándose de su productor directo para adquirir ese carácter. Al devenir mercancías, los objetos que satisfacen las necesidades, la atención de estas deviene universalmente asunto de intercambio: cuestión de adquirir las mercancías que satisfacen las necesidades pagando su precio, o

sea, superada la intermediación que las separa de quien las necesita. Las condiciones para la reproducción de la fuerza de trabajo que se crean en el proceso productivo se realizan finalmente en el mercado, cuando los trabajadores convierten su salario en mercancías que satisfacen sus necesidades.

Se trata, sin embargo, de una tendencia. Las mercancías existentes en la sociedad solo satisfacen parcialmente las necesidades de los trabajadores, sea porque no existen como mercancías todos los objetos que necesitan o porque no pueden pagar el precio de las que existen. Por ello, los trabajadores se ven obligados a producir directamente, con su propio esfuerzo, diversos bienes y servicios. Al ocuparse de esa manera de su propia reproducción como fuerza de trabajo, trabajan directamente para la fábrica social: la reproduce por su cuenta para el capital social. Esta actividad no requiere la intermediación del capital y los capitalistas que opera necesariamente en la parte de la reproducción que se realiza en el circuito mercantil, al cambiar la fuerza de trabajo por dinero (el salario) y este por mercancías. Por ello, los trabajadores no producen valor, sino uso, al realizar tal empeño, porque no producen mercancías, aunque la humanidad concreta que así contribuyen a reproducir –su propia vida– pueda convertirse de nuevo en mercancía: la fuerza de trabajo.

Todos estos aspectos tienen que ser tomados en consideración al examinar el conflicto de intereses entre los factores de producción que dan dinamismo al sistema, dentro del marco y bajo las condiciones del proceso de negociación permanente que permite e impide la reproducción de la sociedad en el régimen capitalista de producción.

### ***El contenido de la negociación social***

Mientras los capitalistas tratan de valorizar al máximo el valor de la fuerza de trabajo (obtener de él el mayor plusvalor posible), los trabajadores se empeñan en elevar al máximo ese valor. El valor mismo de la fuerza de trabajo se determina históricamente, en correspondencia con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, como

resultado de una dinámica social derivada de la interacción de las estrategias contrapuestas de capitalistas y trabajadores en función de sus respectivos intereses.

El tema central de este conflicto de intereses es la jornada de trabajo. Puesto que el tiempo de la fuerza de trabajo que no utiliza en el proceso productivo es para el capitalista tiempo perdido, trata de ponerla a producir el mayor tiempo posible, sin más límite en la pretensión que el de la resistencia física de los trabajadores. Como para los trabajadores el tiempo perdido es el que trabajan para los capitalistas, imponen un límite histórico a tal pretensión, a través de su lucha social y política por reducir la jornada (Cleaver, 1979). Este enfrentamiento se expresa dinámicamente en diversos contenidos:

- i) La duración de la jornada laboral: el tiempo durante el cual la fuerza de trabajo contratada se aplica directamente al proceso productivo realizado con los medios de producción del capitalista;
- ii) La intensidad del trabajo: su productividad, su capacidad de valorizar su valor para el capitalista;
- iii) La duración de la jornada reproductiva: el tiempo durante el cual el trabajador contribuye a su propia reproducción mediante la producción directa.

En estos enfrentamientos se expresa, en última instancia, la contradicción respecto al valor de la fuerza de trabajo que se refiere tanto a su nivel absoluto, dentro de los límites impuestos por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y por las condiciones históricamente determinadas de las relaciones entre los factores de la producción, como a los términos de su apropiación, que se fijan dentro de la oposición valorización del valor de la fuerza de trabajo por parte del capitalista-autovalorización del trabajo.

## ***El ámbito de la negociación social***

Los diversos contenidos del enfrentamiento entre los factores de la producción se expresan en distintos planos de negociación social: tanto en el espacio de las relaciones contractuales entre grupos específicos como en el de las relaciones de clase; tanto en el plano económico como en el político.

El conflicto sobre la duración de la jornada laboral rebasó, desde una etapa temprana del desarrollo del capitalismo, los límites de las negociaciones contractuales en el seno de la empresa. La confrontación al respecto condujo a la fijación legal de la jornada máxima y a diversas formas de intervención del Estado a fin de garantizar el cumplimiento de las disposiciones jurídicas al respecto. La confrontación permanente en torno de esta cuestión tiene diversas manifestaciones, entre las que destacan: a) La negociación social constante sobre la jornada legal o contractual máxima y los procedimientos para su observancia general y b) el desarrollo de formas de relación entre los factores de la producción que no adoptan las modalidades previstas en las estipulaciones sobre la jornada legal y por tanto pueden violarlas “legalmente” (por ejemplo: formas comerciales o financieras de relación entre el capital y el trabajo que encubren el carácter real de la misma, lo que hace inaplicables las normas jurídicas sobre la duración de la jornada).

La respuesta estratégica de los capitalistas a la lucha por la reducción de la jornada laboral ha consistido históricamente en la innovación tecnológica, para aumentar la intensidad del trabajo. De esa manera, reducen el valor de la fuerza de trabajo, con lo que inducen una ampliación de la jornada (a través de la incorporación al trabajo de otros miembros de la familia y por otras vías) y una reducción de la masa relativa de fuerza de trabajo empleada. Los trabajadores intentan contrarrestar esta tendencia de diversas maneras: reducción adicional de la jornada laboral legal o contractual; aumento en el precio de la fuerza de trabajo; mejoría en las condiciones de trabajo; desaceleración o bloqueo del proceso de innovación, etcétera.

Tanto la lucha por la duración de la jornada laboral como las contradicciones inherentes al desarrollo tecnológico intensificaron el conflicto en el plano de la duración de la jornada reproductiva. La tendencia a ampliarla de manera constante, en forma inversamente proporcional a la reducción de la jornada laboral, es contrarrestada por la mercantilización de los objetos que satisfacen necesidades, así como por la presión de los trabajadores para incorporar al salario (con su elevación en dinero o en prestaciones) los bienes y servicios que de otro modo tendrían que producir por sí mismos.

El desarrollo desigual característico de la expansión capitalista, que abarca tanto el de las fuerzas productivas como el de la organización de las relaciones sociales, determina una división en las fuerzas sociales que propicia resultados desiguales en la negociación social entre los factores de la producción. En las unidades de producción en que se fija el valor como tendencia (las tecnológicamente más avanzadas) se requiere una composición orgánica del trabajo más alta (Emmanuel, 1972) y existen condiciones propicias para un más alto grado de organización de los trabajadores. Estos dos factores, aunados a la permanente oportunidad de obtener ganancias extraordinarias (dado su costo por unidad de producto inferior a las condiciones medias), crea condiciones propicias para que en estas unidades los trabajadores logren un precio por su fuerza de trabajo superior al medio. Así se define el valor de la reproducción de la fuerza de trabajo a un nivel superior: la reproducción histórica. Al mismo tiempo, sin embargo, se consolida y amplía su desigualdad respecto a los que se mantienen al nivel de la reproducción biológica (una reproducción que corresponde a una etapa histórica anterior). En particular, se establece una división del trabajo que concentra en unos trabajadores la jornada laboral (con salario y duración de la jornada al nivel de la reproducción histórica y mayor intensidad de trabajo) y en otros la jornada reproductiva (con niveles propios de la reproducción biológica y menor intensidad de trabajo). Los segundos, además, quedan en buena parte al servicio del consumo improductivo de los

primeros o de los capitalistas y caen a menudo bajo condiciones serviles de trabajo.

El fenómeno, desde luego, no se produce como consecuencia de la productividad, que no determina el salario. (El incremento de la productividad reduce el valor de la fuerza de trabajo, no lo aumenta). Se genera por el hecho de que en las unidades de más alta productividad (donde se fija el valor como tendencia) predominan habitualmente una composición orgánica del trabajo superior a la de las condiciones medias, lo cual implica, por lo general, dos cosas: mayor costo de reproducción de la fuerza de trabajo (por la calificación e intensidad del trabajo)<sup>6</sup> y mayor capacidad de negociación de sus condiciones de venta (por la mayor organización de los trabajadores y la escasez de la mano de obra calificada).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> La intensidad del trabajo no es equivalente, en rigor, a su productividad, que se deriva de la relación entre los componentes del capital. El desarrollo tecnológico asociado con la acumulación ampliada de capital implica mayor productividad y en general mayor intensidad, pero no existe una relación mecánica y necesaria entre estos dos elementos. La intensidad no se refiere, obviamente, a la magnitud del esfuerzo físico, que puede variar en proporción inversa a la calificación del trabajo, sino a su calidad, que tiende a exigir un uso más intenso de potencias humanas físicas y mentales que solo puede obtenerse mediante un gasto social que presenta una acumulación de conocimientos y destrezas. Ello significa “mayor costo de reproducción de la fuerza de trabajo”, pero no implica, *per se*, mayor valor individual de esa fuerza de trabajo, puesto que se trata de la reproducción social de la fuerza de trabajo y de un gasto social que eleva su valor. Sin embargo, la acumulación de conocimientos y destrezas en determinadas personas tiende a producir en ellas la idea de un “derecho original de apropiación” que les impele a pugnar por un salario superior al medio: a una parte alícuota más alta del fondo de salarios. Las condiciones del mercado de trabajo propician que tengan éxito en su pretensión y que por ende surjan contradicciones entre los propios trabajadores.

<sup>7</sup> No se trata de la organización gremial. Es frecuente incluso que los gremios más calificados tiendan a estar menos organizados, tanto por el nivel económico que alcanzan como por su dispersión (no se requieren en grandes números en un mismo lugar). Se trata del nivel general de calificación de fuerza de trabajo con distintas especialidades que se concentran en unidades cuya dimensión y organización técnica del trabajo propicia la organización social de los trabajadores para la defensa de sus intereses. En todo caso, no es posible generalizar demasiado al respecto a la variable fundamental en la determinación del valor de la fuerza de trabajo en el plano de la empresa como en el de la sociedad, es siempre la movilización y organización de los trabajadores, que no guardan una relación mecánica con el nivel de la productividad del trabajo o de su intensidad.

Esta situación, adicionalmente, crea las condiciones para el intercambio desigual tanto en el plano internacional (Emmanuel, 1972) como en el plano nacional. De esta manera, aunque todos los trabajadores comparten la condición “tradifa”, o sea, todos trabajan en forma directa, en una u otra medida, para la fábrica social, y todos enfrentan la dura realidad del trabajo enajenado, esa realidad no es igualmente dura para todos (Emmanuel, 1972). Ello determina sus modalidades diferentes de movilización y organización, en función de la variedad de sus necesidades y compromisos vitales. Una parte de ellos se han convertido en un grupo identificable, sin perder su condición de clase: son los trabajadores directos de la fábrica social, los “tradifas”, que han hecho de esa condición común a todos los trabajadores un sistema de reproducción y un camino para la autovalorización de su fuerza de trabajo.

## **Los trabajadores directos de la fábrica social**

### ***La sustancia de los tradifas***

Para percibir e identificar un grupo humano, como acto de reconocimiento, es preciso, ante todo, preguntarse “por qué los grupos sociales se distancian a sí mismos de otros, y elaborar tales distinciones”. La respuesta exige una explicación que rebase el marco de las teorías “culturalistas” de la etnicidad: “Una explicación en términos de interés, porque no se trata nada más de alguna propensión a clasificar”. La cultura “no es, simplemente, un fenómeno cognitivo, ni es tan solo algo que los grupos ‘tienen’. Es algo que se usa para promover intereses, y no exclusivamente intereses materiales, aunque siempre sea necesario acomodarlos a estos” (Worsley, 1980).<sup>8</sup>

La negación subyacente en el discurso ideológico de la marginalidad era reflejo mecánico de la negación y el rechazo sociales

<sup>8</sup> Ver nota 28.

practicados cotidianamente contra grandes grupos humanos. Cuando se habla de funcionalidad del ejército de reserva, parece implicarse que se le produjera propositivamente para ser utilizado en la función de deprimir salarios y aportar contingentes de reserva. No hay tal. La historia real indica más bien que el capital desecha a los trabajadores que le “sobran”, rechaza y “niega” a los que no puede emplear, sin preocuparse en lo absoluto por su destino ulterior (a menos que los trabajadores expulsados le impongan esa preocupación). Que más tarde se los “encuentre” en el camino y los emplee, conscientemente o no, para determinados propósitos, no implica en modo alguno que los haya “creado” con ese fin.

Comencemos con los campesinos. Como hecho general, la entrada del capitalismo en la agricultura no se corresponde con una expansión industrial capaz de absorber productivamente a la población expulsada, a la que se está privando de todo medio de producción y de vida. Los campesinos se rebelan siempre ante ese hecho, como muestra la abrumadora historia de las *jacqueries* en toda Europa. Muchos factores concurren allá a disolverlas, para la instauración del proceso “clásico”. Pero al producirse entre nosotros esa secuencia, en otro tiempo y ritmo históricos y sobre un sedimento social diferente, la enorme masa humana que parecía colocada ante un callejón sin salida logró dar a la “respuesta clásica” (la revuelta inorgánica y aislada o la emigración) una dimensión nueva: el movimiento de masas que se convierte en revolución. En 1910 los campesinos ensayaron una ofensiva que más adelante intentarían una y otra vez: darse por sí mismos un medio de producción y de vida, puesto que la expansión capitalista era incapaz de hacerlo. No eran campesinos que no querían dejar de serlo quienes lo hicieron (Womack, 1969). Eran proletarios del campo que habían dejado de ser lo que eran y decidieron recuperar su historia y transformarla, para ocuparse de sí mismos y enfrentarse a las estructuras de dominación que para ellos solo reservaban miseria, opresión y muerte.

La ofensiva no tuvo éxito cabal. De alguna manera libraban todavía una batalla antihistórica: demasiado tarde, en unos sentidos,

y demasiado pronto, en otros. La posterior correlación de fuerzas dio lugar a una abigarrada variedad de formas de producción que reflejaban de alguna manera “soluciones de compromiso”: ninguna de ellas era ajena a la explotación capitalista, pero las relaciones específicas en que esta se manifestaba comenzaban a ser invenciones sociales que recordaban procesos del pasado, propio o extranjero, y reflejaban una variedad de experiencias históricas, pero que no eran imitación de ninguna.

De este marco de circunstancias se desprenden los emigrantes a las ciudades, donde no encuentran empleo. “Van ocupando las viviendas más baratas: primero los tugurios centrales, hacinándose en las viejas casonas del centro de las ciudades, para luego ir poblando la periferia y los intersticios del espacio urbano” (Lomnitz, 1976). Hasta aquí, a pesar de las apariencias de novedad, no la hay cualitativamente. Cualquier historia de la urbanización capitalista en Europa trazaría cuadros mucho más dramáticos que los latinoamericanos en cuanto a miseria, hacinamiento inhumano, insalubridad, explotación... Pero los hombres eran distintos. Y los tiempos también. Por algún tiempo, los migrantes siguen llegando en forma dispersa y pacífica, con una especie de inercia, mezcla de ilusión y desesperanza. Pero luego, agónica aquella y agudizada esta, se inicia la actividad, la ofensiva: se movilizan una vez más y muestran una organización sorprendentemente vital, que representa un salto cualitativo respecto a sus antepasados europeos, que también se levantaron y movilizaron... hasta ser expulsados al exterior o absorbidos.

Puede así plantearse la hipótesis de que *estos grupos humanos se distancian a sí mismos de otros, se constituyen como tales, a partir de una forma de movilización específica, vinculada con la conquista de la tierra (rural y urbana), así como de una forma propia de organización resultante de esa movilización que se reconstituye y dinamiza permanentemente. Todo ello aparece como expresión de intereses, los que identifican al grupo como tal (como comunidad de intereses). “Y no exclusivamente intereses materiales, aunque siempre sea necesario acomodarlos a éstos”.*

a) *La conquista de la tierra*. Es lugar común relacionar la lucha por la tierra con los campesinos. Lo que no lo es tanto es diferenciar las luchas del pasado con las actuales. En México, los campesinos fueron despojados de su tierra durante el siglo pasado y al empezar el actual habían dejado de ser lo que eran. Aunque su nueva lucha retiene múltiples apariencias de las anteriores, es cualitativamente distinta (Esteva, 1979). Con ella se constituyen como un grupo emergente en el mapa social: una clase en formación, no una clase en extinción; una realidad poscapitalista, no precapitalista, que se produce en el seno del capitalismo y en modo alguno puede ser vista como supervivencia (Bettelheim, 1976).

En las ciudades ha existido y existe la ocupación ilegal de tierra urbana por parte de individuos o familias que se “deslizan” en predios baldíos o casas abandonadas con la esperanza de no ser descubiertos. Pero no es este el fenómeno que dio ocasión al discurso de la marginalidad. El hecho generalizado fue la ocupación masiva de tierras, por grupos organizados para ello, que no solo fueron capaces de apoderarse de un territorio específico, sino de establecerse en él y mantener ahí una organización con múltiples fines y capacidades. Es un hecho que reconocen todos los estudios empíricos de la realidad “marginal”, que se refieren siempre a los asentamientos “espontáneos”, “irregulares” o “ilegales”. (Pero que lo tomaron como simple dato de observación, sin descubrir la dinámica social encerrada en él).

Solo a partir de este elemento puede plantearse la significación de los números: solo así la magnitud se convierte en cualidad. Y el acortamiento del tiempo histórico cobra así otro significado: no solo implica intensificación de las presiones en un plazo dado, sino una modificación de las expectativas, pues ya no se trata de recuperación del pasado sino de apertura a un porvenir.

La fundación de este grupo humano (“campesinos modernos” y “marginales urbanos”) se realiza a partir de una movilización radicalmente novedosa (aunque antiquísima): tiene por objeto la apropiación colectiva de la tierra, o sea, de un espacio de producción y de

vida. Aunque se dedique, como es frecuente, a conseguir así una propiedad “privada”, no se trata de una acción “individual”, sino de un movimiento social. Su carácter no se deriva, simplemente, del acuerdo entre individuos para construir grupos –condición necesaria pero no suficiente–, sino del fenómeno global que pone en movimiento grandes masas humanas, generando en ellas pautas de comportamiento semejantes y comunidades de intereses. Es un hecho cultural profundo, que da visibilidad al grupo que lo inventa. Al apelar a la acción directa o a la fuerza organizada del grupo para conquistar medios de producción y de vida, arrancando a la sociedad derechos originales de apropiación, los tradifas retoman a un nivel cualitativamente superior la estrategia que estableció los derechos originales de los trabajadores sobre su fuerza de trabajo, al adquirirlos sobre sus personas. Ahora no se emplea para reivindicar la existencia autónoma del pueblo ante el soberano, a fin de constituir las garantías individuales, sino para fundar colectivamente derechos de propiedad.

b) *La organización*. Las condiciones de gestación de un grupo humano no tienen por qué ser idénticas a las de su existencia y desarrollo. La lucha por la tierra hizo tradifa al grupo, pero solo se constituye como tal en la organización que permanece y se desarrolla después de la conquista de la tierra que hizo posible su emergencia.

Lo específico de un grupo humano, lo que da realidad al casillero de una clasificación de individuos, no es su apariencia o condición manifiesta, sino su organización.

La pobreza, el origen rural y la residencia en barriadas son rasgos que hasta ahora han sido concomitantes al hecho estructural de la marginalidad. Pese a lo cual, algunos marginados pueden ganar más que un maestro de escuela o un obrero industrial. Similarmente, hay numerosos marginados que no viven en barriadas o que no son inmigrantes, y existen obreros industriales que viven en barriadas (Lomnitz, 1975).

Al margen de esos factores concomitantes, la especificidad tradifa corresponde a una “estructura social específica”, en la que predomina

cierto tipo de agrupación: las redes de intercambio entre parientes y vecinos [...]. En las sociedades modernas, complejas, urbanas e industriales, el intercambio recíproco no es un resabio de ceremonias románticas o caducas; es un asunto de importancia económica vital para grandes sectores sociales (Lomnitz, 1976).

Es una organización orientada a la producción y reproducción de la vida social, que finca su vitalidad en sus fuerzas endógenas, a fin de garantizar formas opcionales de relación con las fuerzas exógenas adversas con el propósito de asegurar la supervivencia y desarrollo del grupo.

Los tradifas no están al margen de la economía capitalista o funcionan en forma paralela al mercado. Mantienen permanentemente relaciones sociales de producción con los capitalistas, bajo las formas más heterogéneas: pueden o no tener un salario temporal o permanente, pero este o sus equivalentes no pueden garantizar su reproducción vital. Este hecho histórico, al que se han enfrentado los trabajadores desde el origen del capitalismo, ha dado lugar a una lucha estratégica por arrancar a los capitalistas esa garantía, indispensable ante la tendencia a la expansión ilimitada del ejército de reserva y a la periódica caída en el salario real. Sin renunciar a esta lucha, que deriva en conquistas como el seguro de desempleo o la garantía contractual del empleo, los tradifas han adoptado, además, la estrategia de ocuparse de sí mismos: ejercer una autonomía relativa que haga depender de sus propios recursos la reproducción y desarrollo de la vida individual y social. (No es un acto voluntarista o una ocurrencia, desde luego, sino una respuesta colectiva a un hecho social).

Tal estrategia se sustenta en los recursos sociales de los tradifas, que se relacionan entre sí con base en la solidaridad, la cual se arma sobre la confianza que sustenta el intercambio recíproco. Este último mecanismo obedece a una racionalidad social específica, distinta

de la capitalista, y tiene leyes de funcionamiento diferentes de las que prevalecen en la economía global: “A diferencia del intercambio de mercado, la reciprocidad es una relación económica no explícita y no específica, que se realiza en un plazo diferido indeterminado, y que siempre se inserta en una relación social”. Se trata de una organización social sui géneris que utiliza relaciones sociales tradicionales, pero que “no es meramente un resabio de modalidades económicas primitivas y caducas sino que constituye una respuesta evolutiva, plenamente vital y vigente, a las condiciones extremas de la vida marginada” (Lomnitz, 1976).

c) *La reconstitución permanente*. Los grupos sociales no se constituyen de pronto ni de una vez y para siempre. No es una lógica abstracta lo que separa y distingue a unos grupos de otros: no existe el grupo de los hombres de nariz corta y pestañas rizadas, aunque sea posible localizar esos atributos empíricos en cierto número de sujetos que en ese sentido son diferentes de los demás. Los hombres trazan sus distancias unos de otros, como hecho cultural; radical, en función de intereses concretos que entre otras cosas suponen reconocer diferencias tanto dentro del grupo como fuera.

Por el hecho de ser trabajadores, los tradifas no estaban preconstituidos como clase. Por sus condiciones objetivas de existencia, por la separación entre su fuerza de trabajo y sus condiciones de trabajo, compartían con otros trabajadores una potencialidad de organización y pertenencia, pero solo se constituyeron como clase y dentro de ella como grupo o fracción cuando realizaron un intento de reintegración de esas condiciones objetivas, tratando de poner bajo control directo y colectivo del grupo las condiciones de trabajo y el uso de la fuerza de trabajo.

Esta fundación original, sin embargo, particularmente clara en el caso de los campesinos, no constituye una camisa de fuerza sino una base dinámica para enfrentar las condiciones cambiantes que definen la existencia y desarrollo del grupo. Aquel intento de reintegración queda expuesto de inmediato a nuevas formas de enajenación,

porque el grupo se encuentra inmerso en una realidad capitalista con otras leyes de funcionamiento, que les separa de nuevo, por otras vías, las condiciones de trabajo del uso de la fuerza de trabajo, pasando, cuando es preciso, por encima de las trabas de la propiedad. La tierra que el grupo campesino ha conquistado, por ejemplo, como la materia sobre la cual puede ejercer su esfuerzo productivo en forma autónoma, se le convierte en una propiedad virtual: no puede ejercer libremente sus derechos sobre ella, porque está sometido a relaciones sociales que le imponen las condiciones de su utilización y así le enajenan no solo los frutos del esfuerzo productivo, sino el control del propio proceso productivo.

De esta manera, la tierra deja de ser condición necesaria de existencia de los tradifas. Puede seguir siendo el pretexto objetivo de la cohesión del grupo en unos casos, pero ha dejado de ser sustancia de la tradifez, ahora definida por la organización social que da al trabajo directo para la fábrica social que realizan ciertas modalidades específicas que operan como garantía de reproducción. Por una parte, la pertenencia al grupo opera como garantía de acceso a las condiciones de reproducción. (Una situación semejante a las de algunas organizaciones de trabajadores asalariados que han logrado conquistar la garantía de empleo). Por otra parte, el hecho de que la reproducción del grupo se sustente fundamentalmente en la producción directa para la fábrica social (aunque algunos de sus integrantes mantengan relaciones con capitales individuales), determina que el grupo mantenga contradicciones inmediatas con la fábrica social, que se amplían con el propio desarrollo del grupo.

El hecho de que la producción directa para la fábrica social de los tradifas no tenga como condición necesaria la intermediación del capital no implica que se encuentren al margen de la operación capitalista. De hecho, su relación es más densamente capitalista que la de otros trabajadores, porque sus contradicciones económicas son directa e inmediatamente políticas: son, *per se*, contradicciones de clase. No operan como disputas por el valor entre agentes específicos sino como contradicciones con la sociedad como un todo o sea, con

el establecimiento capitalista. De ahí que tiendan a ser contradicciones con el Estado, como instancia política que expresa y en la que se expresan las contradicciones de clase y las correlaciones de fuerzas.

Esta sustancia de los tradifas determina que se mantengan en reconstitución permanente. La recuperación y renovación de antiguas pautas de relación social (lo que había hecho pensar en “supervivencias”) o la extrema heterogeneidad en actividades, comportamientos y formas organizativas (lo que había puesto en duda la existencia de una sustancia común constitutiva de un grupo social) son condiciones características de existencia de los tradifas. No hay misterio en ellas una vez que se logra captar su razón de ser y su sentido en la realidad emergente y dinámica que constituyen y reconstituyen constantemente.

Es la comunidad la que define al hombre, no el hombre a la comunidad. Al caracterizar a los tradifas en términos de sus organizaciones sociales específicas, se reconoce, simplemente, una forma de existencia social tan antigua como novedosa, que surgió entre nosotros sin que fuéramos capaces de percibir su naturaleza y sentido por la medida en que lo impidieron los anteojos cargados de prejuicio que se negaban a conocer y reconocer toda forma de existencia social distinta de la propia. Se le desconocía, como ignorancia real o como rechazo inconsciente, sobre todo por la percepción, así fuese difusa, de la amenaza real o potencial que esa realidad desconocida podía plantear para las formas de existencia social establecidas.

### ***La economía de los tradifas***

a) *La circulación.* La circulación es el punto de partida para comprender la especificidad de la economía tradifa. En ella se materializa la organización y encuentran una forma generalizada de aplicación los recursos sociales que forman la base de su organización. La circulación entre los tradifas funciona como un “fondo de seguridad”, que tiende a carecer de existencia formal y tampoco adopta la forma de ahorro, atesoramiento o acumulación de cualquier especie. Por

lo general, no está concentrada, aunque con el desarrollo del grupo tiende a adquirir una formación definida, centralizada, que nunca sustituye por completo a su forma básica de existencia (informal y dispersa).

Este “fondo de seguridad” está formado por los fondos corrientes de consumo, generados en la actividad normal de los tradifas. Al circular dentro del grupo se constituyen en condición de su supervivencia. Por lo general, tal circulación no comprende contraprestación obligatoria ni garantía de devolución, por lo que tampoco se trata de fondos a interés que generen una renta a sus dueños “originales”, ni depósitos (onerosos o no) para su uso diferido. Al salir de manos de su propietario original, dejan de tener uso para este y lo tienen para quien lo recibe, pero en esa operación se refrenda y expresa la co-constitución de ambos en el seno de la red de intercambio recíproco que define al grupo y materializa la relación que los hace pertenecer a ella. Por ello, son una forma de acumulación en el mismo sentido que la de capital, puesto que de esa manera se acumulan relaciones sociales.

En este proceso de circulación no existe, obviamente, generación alguna de valor. El valor generado o adquirido por los tradifas es consumido por ellos mismos, o sea, se destruye, quitándole todo uso al apropiarse de él. Si lo que circuló fue dinero, este se cambia por mercancías que desaparecen en tanto tales al ser consumidas. A diferencia de cualquier otro consumo improductivo de mercancías, sin embargo, esta circulación de bienes o servicios se instituye como una relación material, a través de la cual se manifiesta la confianza que es condición de supervivencia del grupo. Por la medida en que los tradifas no pueden confiar en las instituciones sociales, en la sociedad global, para su supervivencia y reproducción, han creado –con su organización– la red de confianza que les pueda ofrecer garantías vitales. Esta red, cuya existencia potencial –la posibilidad de hacer uso de ella cuando sea necesario– es fuente de la dinámica del grupo, se hace efectiva, real, en una operación de circulación unilateral, que es a la vez término y punto de partida. Termina en

ella un ciclo productivo, al consumirse un bien o servicio y así satisfacerse una necesidad humana concreta. Pero la operación es, al mismo tiempo, punto de partida, porque ha creado las condiciones de su reproducción. El hecho de que se haya producido crea las condiciones para que se produzcan otras operaciones de circulación en el seno del grupo, aunque cambien los participantes. A diferencia de la operación crediticia normal –de banco o de usurero–, no solo no hay aquí rédito en numerario sino tampoco bilateralidad: A le presta a B cuando B necesita. Quizá B no le pague nunca a y en cambio le preste a C. O quizá C le preste a D porque A le prestó a B...

No se trata de una lógica económica que nos inspire confianza aunque se basa en ella. Ningún banco podría operar con reglas de juego que se antojan tan caprichosas e inciertas. En el mundo específico en que operan, sin embargo, muestran asombrosa regularidad y son absolutamente previsibles. De hecho, es la previsión de que tendrán lugar y la muy alta probabilidad de que la previsión se cumplirá lo que mantiene el mecanismo funcionando. La circulación, entre los tradifas, produce las condiciones básicas de reproducción del grupo.

b) *La producción.* Los tradifas, ya se dijo, desarrollan actividades productivas –en el sentido capitalista– que les reportan un ingreso: reciben un salario o sus equivalentes. También obtienen “ingresos” por otras vías: la prestación directa de servicios remunerados, etcétera. Se trata de actividades que realizan “individualmente” los tradifas y los ingresos respectivos llegan por esta vía individual a la economía del grupo, donde se consumen también en forma individual o circulan con los efectos indicados. Con base en la circulación, clave de la estabilidad del grupo, y en combinación con otros elementos, la organización tradifa puede emprender una actividad de producción:

- i) Si lo hace bajo relaciones de tipo capitalista (medios de producción en unas manos, que se ponen en relación con la fuerza de trabajo de otros), la unidad debe ser analizada como cualquier otra empresa capitalista, sea cual fuere la forma

que adopte la propiedad de este capital. Esta empresa puede insertarse en la lógica de funcionamiento del grupo tradifa y formar parte de su esquema global de reproducción o bien –lo que es más probable– tender a desgarrar al grupo o al menos a enajenarse de él.

- ii) Si la actividad productiva se realiza sin que aparezcan en la unidad relaciones de tipo capitalista, pueden crearse las siguientes modalidades: 1) producción autárquica para el consumo colectivo. Es el caso más simple e improbable: con el uso exclusivo de recursos del grupo y la aplicación a ellos del trabajo de sus integrantes se producen bienes y servicios que consume el propio grupo. Se trata de producción de valores de uso, organizada sobre bases cooperativas. 2) Producción no autárquica para el consumo colectivo. En este caso, se emplean recursos ajenos al grupo, que se combinan con los de su propiedad colectiva y con su fuerza de trabajo. Puede tratarse de recursos aportados por capitalistas, con la contraprestación respectiva, por lo que el significado económico de la operación depende de las condiciones en que se entabla esta relación. O bien de recursos públicos, bajo diversos esquemas, en cuyo caso la operación representa una asignación social –conquista del grupo– que aumenta el valor de su fuerza de trabajo o su capacidad autónoma de reproducción. 3) Producción para la venta. Si se combinan para ello los recursos del grupo y su fuerza de trabajo con recursos de capitalistas (bajo condiciones de subsunción), los productos se convierten en mercancías al ser entregados a estos. (La parte de la producción que queda en manos del grupo forma parte del pago que hace el capitalista por la fuerza de trabajo que así emplea). Si no se utilizan recursos ajenos o estos son del Estado (como asignación no onerosa), la venta de los productos es económicamente equivalente a la de fuerza de trabajo directa, pero su significado depende del destinatario inmediato del producto:

si se trata de un capitalista, este puede transformarlo en mercancía (convirtiendo la operación mercantil en relación social de producción, cuando este procedimiento implica subsunción del trabajo al capital) o consumirlo directamente, para su uso personal (con cargos a los fondos que no aplica a la reproducción de capital). En el primer caso, es consumo productivo de fuerza de trabajo y en el segundo, consumo improductivo de trabajo materializado. Si se trata de un trabajador que lo consume directamente, es una operación de circulación del salario, en que el trabajador lo comparte con el grupo tradifa.

c) *La lógica de la inserción*. Es preciso analizar, en primer término, las actividades “individuales” de los tradifas, que sobre todo en las ciudades tiende a ser la forma principal de sus relaciones económicas. Se presentan una variedad de posibilidades: 1) son asalariados de capitalistas o del Estado, bajo las condiciones normales; 2) son “asalariados” de organizaciones tradifas, en cuyo caso no puede aplicarse en rigor el término salario (solo aplicable a la relación capitalista) y el significado de su remuneración depende de las condiciones de operación de la organización tradifa, que se analizará en seguida; 3) son trabajadores al servicio de un capitalista, bajo formas no asalariadas, en que el ingreso que reciben es equivalente de un salario; 4) son “trabajadores por cuenta propia” que producen directamente bienes o servicios y obtienen así un ingreso en dinero o en especie, en cuyo caso el significado económico de la operación depende del comprador inmediato (véase *supra*) y de las condiciones de la relación (mercantil, contractual, servil) .

En todos estos casos, el ingreso de los tradifas se inserta en el proceso de formación del valor de la fuerza de trabajo: es parte del pago del “trabajador colectivo”. Generan ganancias para el capital si este valoriza su fuerza de trabajo y en caso contrario forman parte de los costos de circulación, de los *faux frais* del proceso productivo o del consumo improductivo de trabajadores y capitalistas. En estas actividades, los tradifas no se diferencian en rigor de los trabajadores

no tradifas, pero sus ingresos, independientemente de su fuente, tienen un significado adicional al de los que reciben aquellos: en vez de contraerse a la reproducción individual o familiar, se insertan en la lógica de funcionamiento de la organización tradifa y forman parte de sus condiciones y requisitos de reproducción en tanto tal.

La actividad productora de los tradifas puede tener como resultado la producción de mercancías cuando los productos son convertidos en tales por el capitalista que los adquiere. Independientemente de las normas de la relación, es de naturaleza capitalista. Puede ser empleada por el capitalista en sustitución de la forma salarial cuando de esa manera consigue reducir el pago de la fuerza de trabajo que necesita –sea por la extensión de la jornada, la reducción del salario o el traslado de costos y riesgos del proceso productivo a los trabajadores. Desde el punto de vista de la organización tradifa, puede tratarse de un mecanismo para garantizar el empleo de su fuerza de trabajo (que no puede conseguir por la vía salarial, sea a través de su contratación directa o mediante su ingreso a un sindicato que ofrezca esa seguridad), para dar mejor aprovechamiento a los recursos de que dispone –incluyendo su fuerza de trabajo (al combinarlos con los de los capitalistas)– y para negociar un mayor valor de su fuerza de trabajo (aunque el límite aquí, con frecuencia, está marcado al nivel de la reproducción histórica de la fuerza de trabajo). En todo caso, la organización tradifa que opera en estas condiciones puede ser asimilada, para fines de análisis en el plano económico, con la de un sindicato que negocia directamente con los capitalistas el valor de la fuerza de trabajo, porque se mantiene el hecho económico fundamental de la relación (la subsunción del trabajo al capital, la valorización del valor de la fuerza de trabajo por parte del capitalista) aunque las formas y apariencias sean diferentes, o sea, aunque la organización tradifa parezca un productor mercantil que realiza un intercambio de equivalentes con el capitalista. Hay real generación de ganancia en el proceso y el capital que parece comercial o financiero porque la forma de esta relación es en realidad capital productivo.

Cuando la producción tradifa no se basa en estas relaciones y por ende no es fuente directa de ganancias para el capital, se inserta en su lógica en tanto reproducción de la fuerza de trabajo, realizada con base en la extensión de la jornada (prolongando su parte gratuita), y por la medida en que satisface en forma directa necesidades sociales e históricamente determinadas de los trabajadores (sea los propios tradifas o los trabajadores que consumen sus productos). Así, forma parte del trabajo necesario de la fuerza de trabajo (la del “trabajador colectivo”). Sin embargo, le “ahorra” su pago a los capitalistas, de tal modo que reduce el precio *–social–* de la fuerza de trabajo y permite que aquellos la paguen por debajo de su valor, por lo que, en este sentido, amplía sus ganancias.

Aunque la producción tradifa signifique, como hecho general, una subordinación del trabajo al capital que permite devaluar la fuerza de trabajo, encierra también la potencialidad contraria. En particular, debe considerarse que el hecho de que la organización productiva tradifa no esté necesariamente subordinada a una personificación específica del capital puede ser su debilidad *–al colocarla en condiciones de incertidumbre ante un mercado que no controla ni puede controlar–*, pero también su fuerza: puede aprovechar la circunstancia para mejorar los términos de la negociación y revalorar su fuerza de trabajo, llevándola incluso a niveles superiores a su precio. Y ello es así dentro de ciertos límites y condiciones, como lo muestran numerosas experiencias de organizaciones tradifa, por su forma especial de inserción en el mercado, que le reporta diversas ventajas, y por la eficiencia que puede tener en el aprovechamiento de los recursos disponibles. (A pesar de los mitos y prejuicios en contrario: lo pequeño puede ser no solo bello sino más eficiente y productivo).

Todo esto se aplica sin mayor dificultad a las organizaciones tradifa en que ya se ha establecido el “salario” como forma de remuneración del trabajo personal. Desde luego, no es el caso de unidades capitalistas disfrazadas de tradifas sino de dos modalidades.

- i) Una empresa formada con medios de producción de propiedad colectiva, cuyos excedentes se aplican a la reproducción de la unidad o se distribuyen equitativamente entre los miembros del grupo. En ella el “salario” funciona simplemente como una unidad de cuenta de la participación laboral de los miembros del grupo y ha de analizarse en los términos de la economía cooperativa y no de la producción capitalista;
- ii) Una empresa que emplea, total o parcialmente, medios de producción que son propiedad de uno de los trabajadores que habitualmente desempeña funciones de dirección. Todas las apariencias indicarían en este caso que se trata de una empresa capitalista pequeña o mediana y debería ser analizada como tal. Sin embargo, muchas empresas tradifas operan en estos términos y no debe considerarse que son empresas capitalistas porque el “dueño” o “patrón” no valoriza la fuerza de trabajo empleada ni obtiene ganancia alguna en la operación. Su ingreso corresponde aproximadamente a su función. Hay en él, desde luego, un embrión de capitalista, que acaso mantenga relaciones de aspecto corporativo con sus trabajadores para sobrevivir ante la competencia, al acecho de una oportunidad que le permita convertirse en “auténtico” capitalista. Es evidente también la dificultad para trazar la diferencia, en el examen empírico, entre la empresa tradifa y la que no lo es, aunque algunos estudios han podido mostrar el sentido económico de las relaciones entre los trabajadores y el “patrón”, exhibiendo casos, incluso, en que la transferencia de valor, cuando la hay, va de este a aquel y no al revés (Rendón y Martínez, 1979).<sup>9</sup> Pero el fenómeno existe y el análisis debe plantear la unidad como una organización tradifa cuya actividad se define por las relaciones de toda ella con otros agentes.

<sup>9</sup> No se encontró referencia precisa (Nota de los compiladores).

No tiene sentido analizar aquí las implicaciones del improbable caso de una organización tradifa enteramente autárquica –que se haya autonomizado por completo del capital en su operación productiva. Ello solo podría ocurrir a niveles de reproducción socialmente prehistóricos, hace tiempo superados por los trabajadores, y sería un caso virtual y efímero. Para una consideración estratégica de la perspectiva tradifa, sin embargo, es útil tomar en cuenta la posibilidad de que sus organizaciones productivas puedan abatir su utilización de mercancías producidas por la industria capitalista como insumos productivos (empleando en su lugar producción tradifa) y reducir la venta de sus productos en el mercado capitalista (colocándolos directamente entre los propios tradifas y otros trabajadores). Desde luego, nada de esto implica tampoco que así se colocaran al margen de la producción capitalista: además de su consumo de mercancías (que se analizará en seguida), seguirán inevitablemente vinculados a ella a través de su injerencia en la formación del valor de la fuerza de trabajo y de la tasa de ganancia. Por ello mismo, por el contexto en que inevitablemente operaría la producción tradifa, no ofrece mayor interés plantearla como opción productiva global, o sea, como una forma de desarrollo de las fuerzas productivas y de acumulación que “compitieran” con la capitalista y la venciera a partir de la ampliación de un mercado “paralelo” que asfixiaría al capitalista. No hay base alguna para hacerse ilusiones al respecto.

Antes de cerrar esta parte del análisis, conviene hacer alguna referencia al problema del consumo de los tradifas. Como se indicó en la primera parte, el discurso de la marginalidad ha atribuido a los marginados la función de realizar la plusvalía y en condiciones muy apuradas, como las de Quijano, cuando el “polo marginal” parece evadirse por completo del territorio de la economía capitalista, se le ha pretendido atrapar de nuevo con la hipótesis de que está formado por “consumidores explotados”. Aunque Quijano nunca explicó qué quiso decir exactamente con esto, su discurso es bastante claro al respecto. Se trata de suponer que los marginados, enteramente ajenos a la producción capitalista, afuncionales o disfunciones para

el “nivel hegemónico” porque no tienen efecto depresor de los salarios ni podrán jamás ser absorbidos como fuerza de trabajo, por lo que no constituyen un ejército de reserva, sirven de todas maneras al capital porque le permiten realizar la plusvalía. El argumento es una clara salida de pie de banco y revela una incomprensión profunda de la lógica de funcionamiento del sistema capitalista. La expresión “consumidor explotado” resulta particularmente inaceptable, porque la explotación es hoy una categoría con peso específico, que supone necesariamente una relación social de producción que no puede contraerse a consumo, como si este fuese una “esfera” de la realidad económica con autonomía y leyes propias de desarrollo.

Esa reflexión, sin embargo, capta una apariencia que interesa someter a análisis. Los variados mecanismos a través de los cuales se obliga a pagar a los tradifas precios superiores a los normales del mercado por las mercancías que necesitan para su consumo directo representa un sistema de exacción adicional, a través del cual el capitalista traslada a los trabajadores (sea a los propios tradifas, sea a los obreros que “comparten” su salario con ellos) una parte de los costos de la circulación de las mercancías que de otro modo reducirían sus ganancias. Trasladar a los trabajadores los *aux frais* de la producción es otra manera de reducir el salario y aumentar las ganancias (reduciendo sus descuentos).

Al analizar esta dimensión del proceso, es posible avanzar en la identificación de la estructura social global en la que se determina el valor de la fuerza de trabajo, que nunca es un promedio del salario que obtienen cuantos se encuentran, en un momento determinado, contratados como asalariados, sino la parte total del producto social que los trabajadores reciben cualquiera que sea la fuente del ingreso. Esa porción del producto social está formada en primer término por los salarios de los obreros industriales, parte de los cuales se “comparte” con otros trabajadores (servicio doméstico, etcétera). En países donde el proletariado industrial forma una parte reducida de la población, ese segmento no es necesariamente el principal ni el más dinámico y en muchos casos se estabiliza o rezaga respecto al

producto total. Una porción significativa, en sociedades compradoras como las nuestras, está formada por los ingresos de los trabajadores derivados del abundante consumo improductivo que realizan los capitalistas con una parte de sus ganancias que no lanzan a la reproducción del capital. Otro segmento está formado por los ingresos que no adoptan la forma de un salario de los trabajadores cuya fuerza de trabajo se contrata en la forma de materialización mercantil. Otro más, que puede ser muy importante, procede de los fondos públicos directamente aplicados a necesidades de los trabajadores, etcétera. La comida del trabajador doméstico, por ejemplo, no importa quién sea su patrón, forma parte del ingreso de los trabajadores como clase e influye en la determinación de las condiciones sociales de reproducción de la fuerza de trabajo. Y para el caso, nada importa que se trate de consumo productivo o improductivo, o sea, que el capitalista consuma fuerza de trabajo para valorizarla o consuma trabajo como servicio personal (permitiendo que valga para el trabajador pero que no se valore): en ambos tratará de reducir al mínimo el pago, como es propio de todo comprador en el capitalismo. A la reducción del “salario colectivo” (el pago total que se cubre al “trabajador colectivo” al que corresponde el valor de la fuerza de trabajo) contribuyen todas las condiciones de estructuración de la fábrica social, incluyendo muy especialmente, desde el punto de vista de la estrategia de los capitalistas, la permanencia y reproducción de condiciones serviles y la multiplicación ilimitada de desocupados dispuestos a contratarse al nivel de la reproducción biológica. La razón de existencia de estos últimos no es la posible “funcionalidad” en vistas a la potencial contratación. El que esta nunca llegue a ocurrir o que, incluso, no pueda objetivamente ocurrir, en nada altera la razón económica de su existencia, que es la de crear las condiciones, en el plano de la fábrica social, para que el proceso de acumulación capitalista pueda desarrollarse. Es preciso tener presente que la reserva de potencial productivo, humano y material, inempleado, y por consiguiente la tendencia misma del sistema al subempleo es la que le permite al capitalismo funcionar de acuerdo con su naturaleza, de algún modo al

revés de cualquier otra sociedad humana: en vez de consumir en función creciente del potencial de producción y en función decreciente de la inversión, produce e invierte en función creciente del consumo productivo (Emmanuel, 1978).

Para la operación del capitalismo, lo importante no es que la reserva se ponga en movimiento dentro o fuera de las fábricas capitalistas y mucho menos en su totalidad: lo fundamental es que exista y que se reproduzca y amplíe el paso de la expansión del sistema. Nada semejante a la posibilidad de absorción permanente de la población sobrante que según Quijano se presentó en el capitalismo “clásico” ocurrió realmente en él ni puede ocurrir en la lógica del sistema. Si los trabajadores no se ocupan de su propia supervivencia, nadie lo hará por ellos. Y los tradifas se han constituido muy concretamente para ello. Ahí vienen.

## Bibliografía

Bartra, Armando (1975). Sobre la articulación de modo de producción en América Latina. *Historia y Sociedad*, (5).

Bartra, Armando (1978). *Estructura agraria y clases sociales en México*. México: Era.

Bartra, Armando (1979). *La explotación del trabajo campesino por el capital*. México: Macehual.

Bettelheim, Charles (1976). *La transición a la economía socialista*. Barcelona: Fontanella.

Burguess, Rod (1978). Petty commodity housing or dweller control? A critique of John Turner's views on housing policy. *World Development*, 6.

CEPAL (1963). *El desarrollo social de la América Latina en la posguerra*. Buenos Aires: Solar/Hachette.

Cleaver, Harry (1979). *Reading capital politically*. Austin: University of Texas Press, cap. III.

DESAL (1969). *Marginalidad en la América Latina (un ensayo de diagnóstico)*. Barcelona: Herder.

Emmanuel, Arghiri (1972). *El intercambio desigual*. México: Siglo XXI.

Emmanuel, Arghiri (1978). *La ganancia y las crisis*. México: Siglo XXI.

Esteva, Gustavo (1975). La agricultura en México de 1950-1955: el fracaso de una falsa analogía. *Comercio Exterior*, 25(12).

Esteva, Gustavo (1978). Movimientos campesinos y política nacional. *Cuadernos de Discusión, CENAPRO*, (2).

Esteva, Gustavo (1979). Prospectiva de la problemática rural en México. *Revista del México Agrario*, año XII, (2).

Esteva, Gustavo (1980). *La batalla en el México rural*. México: Siglo XXI.

Harrington, Michael (1963). *La cultura de la pobreza*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hirschman, Albert Otto (1957). *La estrategia del desarrollo económico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hugon, Philippe (1980). Secteur informel et petite production marchande dans les villes du Tiers Monde. *Revue Tiers Monde*, 21(82).

Instituto de Estudios de Desarrollo Económico [IEDES] (1980). *Revue Tiers Monde*, tomo XXI, (82), Presses Universitaires du France.

Juppenlatz, Morris (1970). *Cities in transformation: the urban squatter problem in the developing world*. Queensland: University of Queensland Press.

Lea, John (1979). Self-help and autonomy in housing; theoretical critics and empirical investigators. En Hamish S. Murison y John P. Lea (eds.), *Housing in Third World countries, perspectives in planning and practice*. Michigan: Macmillan.

Lewis, William Arthur (1954). Economic Development with Unlimited Supplies of Labour. *The Manchester School*, 22(2), 139-191.

Lomnitz, Larissa (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.

Mangin, William (1965). Latin American squatter settlements: a problem and a solution. *Latin American Research Review*, 2(3).

Mangin, William (1967). Squatter settlements. *Scientific American*, 217(4).

Mangin, William (1969). *Scientific American off-prints*, Harlow H. Edit., (635).

Medina Echavarría, José (1964). *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico*. Buenos Aires: Solar/Hachette.

Nun, José (1968). *La marginalidad en la América Latina*. Buenos Aires: Instituto Torcuato di Tella.

Nun, José (1969a). Presentación. *Revista Latinoamericana de Sociología*, V(2).

Nun, José (1969b). Sobrepoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal. *Revista Latinoamericana de Sociología*, V(2).

Nun, José (1970). *Marginalidad y participación social*. Santiago de Chile: Escuela Latinoamericana de Sociología.

Nun, José (1972). Marginalidad y otras cuestiones. *Revista Mexicana de Sociología*, 34(3).

Park, Robert (1928). Human migration and the marginal man. *The American Journal of Sociology*, XXXIII(6).

Peattie, Lisa Redfield (1979). Housing policy in developing countries; two puzzles. *World Development*, 7.

Peattie, Lisa Redfield (1980). Research, the advocacy of policy and the evolution of programs for “marginal” settlements in developing countries (mimeografiado). MIT, Brookline, Mass.

Pereyra, Carlos (1977). El determinismo histórico. *Revista Mexicana de Sociología*, XXXIX(4).

Quijano, Aníbal (1970). *Redefinición de la dependencia y marginalización en la América Latina* (mimeografiado). Santiago de Chile: CESO.

Quijano, Aníbal (1971). *Polo marginal de la economía y mano de obra marginalizada*. (mimeografiado). ECLA.

Quijano, Aníbal (1972). La constitución del mundo de la marginalidad urbana. *EURE*, 2(5).

Quijano, Aníbal (1973). La formación de un universo marginal en las ciudades de la América Latina. En Manuel Castells, *Imperialismo y urbanización en la América Latina*. Barcelona: Gustavo Gili.

Quijano, Aníbal y Francisco Correia Weffort ([1973]1976). *Populismo, marginalización y dependencia*. San José de Costa Rica: Universitaria Centroamericana.

Rostow, Walt Whitman (1958). *Las etapas del desarrollo económico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Stokes, Charles J. (1962). A theory of slums. *Land Economics*, 38(3).

Stonequist, Everett Verner (1935). The problem of the marginal man. *The American Journal of Sociology*, XL(1).

Tovar, Amneris y Negretti, Dióscoro (1974). El concepto de marginalidad. Aplicación en el contexto latinoamericano. En *La marginalidad en Venezuela: Marginalidad y acumulación*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Turner, John Charles (1965). Lima's barriadas and corralones: suburbs versus slum. *Ekistics*, 2(3).

Turner, John Charles (1966). Asentamientos urbanos no regulados. *Cuadernos de la Sociedad Venezolana de Planificación*, (35).

Turner, John Charles (1967). Squatters and urban policy: a review essay. *Urban Affairs Quarterly*, 2.

Turner, John Charles (1968). *The city in newly developing countries*. Nueva York: Prentice Hall.

Warman, Arturo (1972-1973). Los campesinos: hijos predilectos del régimen. *Revista del México Agraria*, año VI, (1).

Womack, John (1971). Mexican political historiography, 1959-1969. En *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México: memorias de la tercera reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos, Oaxtepec, Morelos, 4-7 de noviembre de 1969*. México: UNAM/COLMEX/Austin University of Texas.

**Más allá del desarrollo.  
El camino que no se siguió**



*Fui una de los dos mil millones de personas que fuimos subdesarrolladas el 20 de enero de 1949, cuando el presidente Truman acuñó la palabra “subdesarrollo” y empezó la campaña para desarrollarnos. Veinte años después habíamos ya padecido los horrores que acompañan la empresa. Al tiempo de reconocer sus daños, se empezaba a reconocer que su meta –hacernos como ellos, como los desarrollados– era claramente imposible. Desde 1976, con la OIT, pareció sensato asumir la meta más modesta de satisfacer por lo menos las necesidades básicas de toda la población. Nunca se logró acuerdo universal sobre su definición y la forma de satisfacerlas, pero la idea guía todas las políticas oficiales, aunque los gobiernos mantengan la pretensión de que siguen buscando la meta original.*

*En nuestros países, descubrir el carácter ilusorio y destructivo del desarrollo fue para muchas personas la oportunidad de recuperar modos propios de vivir, que parecían asequibles y satisfactorios y permitían evitar los daños ecológicos, sociales y políticos asociados inevitablemente con la empresa del desarrollo. Nos empeñamos en criticarla y a mediados de los años ochenta se nos empezó a ubicar en la recién nacida corriente del posdesarrollo.*

*En este capítulo, incluyo en primer término tres pequeños textos, elaborados a partir de mis propuestas en la décimo octava reunión de la Sociedad Internacional para el Desarrollo, celebrada en Roma en julio de 1985, editados ligeramente para evitar repeticiones. También incluyo un texto relativamente reciente, que presenté en una conferencia*

*de la Asociación para la Tasación de las Transacciones Financieras y la Acción Ciudadana (ATTAC), en la cual utilicé todos esos textos para describir los usos actuales de las palabras desarrollo, desarrollismo y posdesarrollo.*

*Incluyo enseguida mi intervención en el Seminario Internacional sobre Autosuficiencia Alimentaria, organizado en agosto de 1985, en la Ciudad de México, por el Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo, de México, y la UNESCO, basada en aquellos textos. Todo esto tiene fecha: es claramente un camino que no se siguió. No conseguimos lo que parecíamos tener al alcance. No se produjo el viraje que ahí se planteaba. Sin embargo, son textos que tienen curiosa actualidad. La crisis de entonces se parece a la de ahora. Las condiciones de hoy podrían hacer posible lo que no se logró en los años ochenta.*

# Desarrollo: metáfora, mito, amenaza<sup>1</sup>

## Introducción de Iván Illich

El jueves 19 de septiembre, a la hora del desayuno, sufrió un terremoto la ciudad de México, una ciudad de dieciocho millones de habitantes. Los daños se extendieron por varios kilómetros cuadrados, afectando el 10 % de la superficie de la ciudad, especialmente en su centro histórico. Una hora después la gente estaba ya en actividad. Cuando llegaron los cuerpos de rescate oficial, la mayor parte de los habitantes atrapados bajo los escombros ya habían sido liberados. Casi todos los que perdieron su casa improvisaron sus campamentos o fueron albergados por sus vecinos, por los primos de sus parientes políticos, por sus padrinos o por extraños. Con palas y machetes, los que se ocuparon del rescate corrieron riesgos rayanos en el heroísmo. Otros dieron todo lo que tenían. Doña Lupe, una mestiza, caminó hasta Tepito, a cinco kilómetros de donde vivía. Cuando encontró a su exmarido a salvo dio todo su capital, treinta mil pesos, a una mujer desconocida para que pudiera sobornar a un policía: quería

<sup>1</sup> Originalmente publicado en 1985 con el título de *El desarrollo, metáfora, mito, amenaza*. México: Tecnopolítica (Nota de los compiladores).

enterrar ella misma a su hijo: no quería que se llevaran el cuerpo a la morgue. El gobierno no percibe la impresionante fortaleza de la solidaridad reavivada por el terremoto. Los funcionarios que aparecen en la televisión parecen obsesionados por una necesidad: insistir una y otra vez que el gobierno tiene todo bajo control. En los medios masivos norteamericanos, las imágenes parecen aún más lejanas de la realidad que la gente encontraba en las calles. La prensa creó la impresión de que México había sido golpeado hasta el punto de quedar mutilado y desvalido. No se informó que el daño se limitaba a una zona definida, ni tampoco se reportó la medida en que el movimiento de la gente que sufrió el terremoto constituyó la ayuda y el apoyo más importantes para las víctimas. Los periodistas vieron muestras de valor individual: parientes enmudecidos de dolor, individuos que se quejaban de la ineficiencia de las brigadas de emergencia y de bomberos. Pasaron por alto la solidaridad eficaz, creativa y consoladora.

La función decisiva de la solidaridad en la existencia y supervivencia de la ciudad de México no solo ha sido menospreciada por los periodistas, sino también por los científicos. Sin ella, México estaría realmente al borde de la desestabilización que han pronosticado los observadores norteamericanos durante los últimos años. El terremoto sacó a la luz la red informal de solidaridad con la que cuentan muchos pobres de la ciudad de México. El terremoto la revivió, pero ahora los amenaza. Parece ofrecer fundamento un mayor control burocrático –aun cuando el nuevo grado de poder central se postula como poder necesario para descentralizar. Sesenta horas después del primer terremoto, los líderes de las organizaciones del barrio de Tepito empezaron a preocuparse por la amenaza inminente. Tepito es un barrio densamente poblado de edificios coloniales en el centro de la zona del desastre, sobre el cual cayeron varios de los edificios altos. En los últimos diez años Tepito también se ha convertido en el aparador de una economía moral firmemente entrelazada, que se ha adaptado a la era electrónica. La noche del sábado parecía que Tepito había desaparecido físicamente. Sin embargo, las demandas

de los consejos de vecinos se daban ya por supuestas cuando doña Pilar empezó a excavar en los escombros. La gente no acepta que el terremoto fuera el *bulldozer* de Dios, que ahora solo necesitaba un poco de ayuda de las empresas de demolición norteamericanas para sacar a la gente del centro de la ciudad, junto con los escombros. Doña Pilar Menéndez reclama el espacio que se le quitó a su familia por la “agencia de desarrollo” que cayó sobre sus dos cuartos. Los vecinos se negaron a aceptar el dictamen de demolición de sus viviendas, y exigieron el derecho de reconstruir las casas y las tiendas con las propias manos de la gente. La gente se negó a ser almacenada en *garages* en otras zonas o en vivienda construida para ellos en el centro de la ciudad. “Moral y legalmente lo que la gente reclama tiene sentido, pero también lo tiene desde el punto de vista económico”, opina Gustavo Esteva, reconocido vocero de las inquietudes de Tepito. Es un economista distinguido por el Premio Nacional de Economía Política, editor de un muy articulado suplemento dominical de *El Día* (denominado *El Gallo Ilustrado*) y líder de una red nacional (ANADEGES) que pone en relación con unas cuatrocientas cincuenta organizaciones rurales y urbanas o cooperativas. Según Esteva, la respuesta que se dará a la gente de Tepito decidirá simbólicamente el futuro de México. Si el gobierno reconoce la prioridad que Tepito desea dar a la protección de su red de solidaridades, podría convertirse en el modelo de un país que se moderniza con base en la autonomía. Si los profesionales, en cambio, adquieren el poder de decidir lo que la gente de Tepito realmente necesita para su bien –un poder que arquitectos, policías y educadores han buscado desde hace mucho tiempo–, el distrito limpio y seguro que surgirá en la zona donde Tepito estuvo será el símbolo de una sociedad mexicana basada en la autodestrucción y en un abismo cada vez más profundo.



# Desarrollo, desarrollismo, posdesarrollo

## Desarrollo

Desarrollo es un mito maligno, en agonía, que encubre proyectos de dominación. La palabra es un término gelatinoso que alude lo mismo a un proyecto urbano que al despertar de la mente infantil o a la parte media de una partida de ajedrez. En el campo de lo social, no es una realización técnica o un conflicto de clases, sino una percepción que moldea la realidad, un mito que conforta a las sociedades y una fantasía que desata pasiones. Describe comúnmente la capacidad de una persona, una región o un país de escapar de una condición vaga, inexpresable e indigna llamada subdesarrollo.

En lenguaje ordinario, desarrollo fue por mucho tiempo desenrollar lo que está enrollado: devolver a un objeto su forma original. En el siglo XVIII la biología llamó desarrollo el proceso que libera las potencialidades de un organismo hasta que alcanza su forma natural. En las ciencias sociales aludió a un proceso de cambio gradual, sinónimo de evolución. Hacia 1800 se hizo verbo reflexivo y el auto-desarrollo se puso de moda. Marx puso de pie la noción que Hegel había colocado en el centro de su sistema filosófico y dio a la palabra un aura científica que pronto estalló en mil pedazos. Una enciclopedia alemana indicaba en 1860 que el concepto de desarrollo “se aplica a

casi todo lo que el hombre hace y conoce” y Eucken escribió, en 1878, que se habla vuelto “casi inútil para la ciencia”.

A principios del siglo XX se generalizó el uso del término que alude desde entonces a una forma específica de reformular el entorno de las ciudades. En estos años Schumpeter intentó sin éxito devolver al término la importancia que Marx le dio en la ciencia económica, con el empresariado en el papel que este le atribuía al proletariado. La Ley de Desarrollo y Bienestar de las Colonias del gobierno británico dio nuevo sentido, en 1939, a la relación entre desarrollo y colonialismo. Al identificar nivel de civilización con nivel de producción, el mandato dual se fusionó en uno solo: desarrollo.

## **Desarrollismo**

La palabra desarrollismo se emplea para aludir a la ideología dominante en América Latina después de la Segunda Guerra Mundial y a una escuela agotada de pensamiento económico, asociada con la Comisión Económica para la América Latina de Naciones Unidas (CEPAL).

En la concepción grandiosa del discurso de Truman, en 1949, no se buscaba precisión técnica o teórica:

Debemos emprender un nuevo programa audaz que permita que los beneficios de nuestros avances científicos y nuestro progreso industrial sirvan para la mejoría y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas.

El viejo imperialismo –la explotación para beneficio extranjero– no tiene ya cabida en nuestros planes. Lo que pensamos es un programa de desarrollo basado en los conceptos de un trato justo democrático (Truman, 1967).

El emblema de la hegemonía estadounidense que nació de esta manera define un programa consciente de la llegada de Mao, en el que

la evolución aparece como antídoto de la revolución, aunque adopta el ímpetu revolucionario de que Marx dotó a la palabra. En el discurso de Truman, la palabra desarrollo tiene a veces el sentido transitivo de los administradores coloniales británicos, pero también recurre al empleo intransitivo de la tradición hegeliana.

Una vez que se dio por sentado que el subdesarrollo mismo “estaba ahí”, que era una condición real, no una comparación arbitraria e interesada, comenzaron a aparecer explicaciones del fenómeno que identificaran sus “causas” materiales, estructurales e históricas. Al mismo tiempo, el Cuerpo de Paz, el Programa del Punto Cuarto, la Guerra contra la Pobreza y sobre todo la Alianza para el Progreso contribuyeron a enraizar la noción de subdesarrollo en la percepción popular y a profundizar la invalidez creada con ella.

Ninguna de esas campañas fue comparable al efecto que lograron, en el mismo sentido, los teóricos latinoamericanos de la dependencia y otros intelectuales de izquierda, dedicados a criticar todas y cada una de las estrategias de desarrollo que los estadounidenses pusieron sucesivamente de moda. Al adoptar de modo acrítico, el punto de vista al que creían oponerse, su eficiente crítica de la ambigüedad e hipocresía de los promotores occidentales del desarrollo dio carácter virulento a la fuerza colonizadora de la metáfora.

Todos esos ingredientes contribuyeron a forjar la mentalidad dominante en América Latina que se construyó bajo la forma de desarrollismo: una actitud favorable al crecimiento económico, a ultranza y a cualquier costo, como eufemismo de la expansión capitalista. La palabra se aplicó por un tiempo a una corriente de pensamiento emanada especialmente de la CEPAL y asociada con Raúl Prebisch, Celso Furtado, Aníbal Pinto y algunos otros autores, que partió de una crítica de la teoría clásica del comercio internacional para ofrecer explicaciones alternativas del subdesarrollo y propuestas alternativas de política. Esta escuela perdió importancia a partir de los años sesenta, pero la obsesión por el desarrollo persistió. Un estudio del año 2000 mostró que desarrollo era la palabra más usada por todos los partidos políticos de la América Latina en sus

declaraciones de principios y plataformas ideológicas, sin importar su orientación ideológica. La adicción desarrollista persiste hasta en quienes pretenden estar contra el capitalismo que en ella se expresa, pero ha perdido fuerza movilizadora y encuentra creciente resistencia.

## **Posdesarrollo**

Para las instituciones, la de 1980 fue “la década perdida para el desarrollo en América Latina”. Para nosotros, fueron los años en que perdimos el desarrollo mismo.

Ser subdesarrollado es muy humillante; no se puede confiar en las propias narices ni soñar los propios sueños. Pero aceptamos esa condición, desde que se nos impuso el 20 de enero de 1949, porque vino con la promesa de que saldríamos de esa situación al adoptar el *American way of life*, que parecía lo más cercano al paraíso en la versión que nos mostraba entonces Hollywood.

En 1960 los países ricos eran veinte veces más ricos que los pobres; en 1980, gracias al desarrollo, eran cuarenta y seis veces más ricos. Desde 1980, por tanto, supimos que el desarrollo era buen negocio para ellos y pésimo para nosotros y que empeñarnos en ese camino abría la brecha en vez de cerrarla. Esta toma de conciencia llevó a algunos de nosotros a unirse individualmente a la minoría “desarrollada”, pero otros muchos reconocimos que había sido un disparate adoptar un ideal universal de la buena vida y descubrimos que aún teníamos nuestras propias definiciones de qué es vivir bien.

Empezamos entonces a usar el término posdesarrollo. En la actualidad, con esta palabra se designan al menos tres cosas diferentes: una vigorosa escuela académica, que tiene numerosos partidarios y también detractores; una colección de escuelas políticas, que conciben alternativas a la llamada Era del Desarrollo, bajo el supuesto de que las luchas populares lo están resistiendo y dejando atrás; y una

condición social, de personas, comunidades y grupos, empeñados en seguir su propio camino, más allá del desarrollo.

Solo una mirada arqueológica, propuse en Roma en 1985, en la conferencia de la Sociedad Internacional para el Desarrollo, puede explorar las ruinas que ha dejado la empresa desarrollista. Veíamos el desarrollo en nuestro pasado, no en el presente y mucho menos en el futuro.

Era 1985. “Después del desarrollo, ¿qué?”, les preguntó Iván Illich a algunos de sus amigos poco después. “Si solo tuvieras una palabra para decir qué significa estar más allá del desarrollo, ¿cuál utilizarías?”, me preguntó Iván en la primera reunión, con Majid Rahnema, Jean Robert y Wolfgang Sachs. “Hospitalidad”, respondí de inmediato. La idea del desarrollo es inhóspita: asume una definición única de la buena vida y rechaza todas las demás. Estar más allá del desarrollo es abrirnos a las innumerables maneras de vivir bien que existen en el mundo real.

Tres años más tarde, tras conversaciones en cuatro países, preparamos *El Diccionario del Desarrollo: Una Guía del Conocimiento como Poder*, editado por Wolfgang Sachs: diecinueve ensayos que desmontaban la constelación semántica del desarrollo, socavando las bases de su discurso.

El posdesarrollo no es la era que sigue al desarrollo. Opera como la posmodernidad, que no es la época que sigue a la moderna, sino la desilusión de los modernos cuando ya no pueden confiar en las verdades universales en que creían. Algunos caen en anomia, el miedo y pérdida de orientación que puede llevar al fundamentalismo; otros reconocen la diversidad del mundo real y adoptan una actitud pluralista radical.

El posdesarrollo expresa la desilusión de quienes ya no pueden creer en las promesas del desarrollo. En 1949, cuando Truman acuñó el emblema para estabilizar la hegemonía norteamericana, eran promesas creíbles y atractivas. Cuarenta años después, cuando terminó la guerra fría que Truman declaró en el mismo discurso en que nos subdesarrolló, el emblema era ya una bandera deshilachada;

simbolizaba destrucción y despojo, no mejoría. La globalización fue mal sustituto. Había empezado el orden multipolar y la decadencia del régimen dominante.

Las posturas sobre el desarrollo pueden asociarse en la actualidad con *tres Sachs*: con *Goldman Sachs*, la casa de inversión de Wall Street, cuyos departamentos reproducen las políticas de los años cincuenta para orientar inversiones hacia una forma extractiva de capitalismo salvaje. Su símbolo sería una plataforma petrolera fuera del alcance de activistas. Esta corriente domina en gobiernos e instituciones internacionales.

Con *Jeffrey Sachs*, el neoliberal converso que propuso utilizar los aparatos estatales que dismantelaba para beneficiar a los más pobres, un capitalismo filantrópico. Grandes organizaciones no gubernamentales del norte, junto con artistas y filántropos, usan su lema: un pollo en cada cacerola, un mosquitero en cada cama, un condón en cada pene.

Con *Wolfgang Sachs* y el *Diccionario*, que alude a la inmensa variedad de iniciativas que resisten y desafían todas las formas del desarrollo.

El posdesarrollo se encuentra sólidamente acreditado en la actualidad, tanto en el mundo académico como en comunidades y barrios, en donde se fortalece el ímpetu del “buen vivir”, como se llama a esa postura en América Latina, mientras los desarrollistas continúan su obra destructiva.

Ha llegado el momento de explorar con rigor la realidad multifacética que responde prácticamente a las preguntas que planteó Iván Illich a quienes escribirían el *Diccionario*. ¿En cuáles contextos surgen construcciones sociales más allá del desarrollo? ¿En qué medida contienen las semillas del modo postindustrial de producción y desafían al patriarcado dominante? Esto es, a final de cuentas, lo que caracteriza al posdesarrollo en la teoría y en la práctica: ir más allá de la sociedad económica, capitalista o socialista, del proyecto moderno occidental y del régimen patriarcal.

## Desarrollo como amenaza

Desde hace una década, mi mundo inmediato está formado por intelectuales desprofesionalizados y por los campesinos y marginales urbanos de una extendida red de organizaciones de base que hemos constituido. En este mundo, el desarrollo ha sido siempre una amenaza. Durante el “auge petrolero” o en algunos otros breves períodos, la amenaza se ocultaba tras diversas ilusiones. En la década actual, sin embargo, la devaluación de la moneda y el desempleo han puesto la amenaza al desnudo. Ahora la palabra “desarrollo” solo circula como chiste en el mundo en que me muevo. En la Ciudad de México, se necesita ser muy rico o muy insensible para no darse cuenta de que el desarrollo apesta. La mayor parte de los campesinos están conscientes de que el desarrollo ha socavado su subsistencia, por su impacto disolvente sobre sus antiguos regímenes de cultivo diversificado. Los colonos de los barrios populares saben que el desarrollo ha vuelto redundante sus habilidades e inadecuada su formación educativa. Si logran asentar su vida comunitaria en sus colonias “construidas” en edificios abandonados, las aplanadoras o los policías –al servicio del desarrollo– los reubicarán. Todos ellos saben lo que significa ser empujado, centímetro a centímetro, hasta hundirse en la economía monetaria. En el otro extremo de la escala educativa, un número creciente de execonomistas, exsociólogos o exgerentes, que trabajan con las comunidades de base, encuentra casi imposible que sus compañeros de la profesión que alguna vez practicaron compartan la sensación que ellos han aprendido a sentir: no hay indicadores estadísticos o empíricos capaces de reflejar el sufrimiento que causa la pérdida de autonomía, dignidad o solidaridad, esa inmedible sombra del progreso cuantificable.

Hasta hace poco tiempo, el Desarrollo había estado protegido por un tabú. Desde la izquierda o la derecha, los académicos respaldaban la reivindicación de los políticos de que el sufrimiento de las mayorías era el precio inevitable que debían pagar por el bienestar

que finalmente obtendrían. Pero se produjo la caída de los precios del petróleo, la deuda creciente, la implantación de un régimen de austeridad la transformación de México en una zona libre, en la que el capital transnacional instala fábricas automatizadas para producir cucarachas Volkswagen que se exporten a Alemania. La corrupción de la política y la degradación de la naturaleza – implícitas en el desarrollo– podrán así, finalmente, ser tocadas y olidas. Un nuevo establecimiento de expertos establecerá la conexión causal entre el deterioro del entorno y la pérdida de solidaridad que antes solo percibían los más pobres. Quedamos así en mejor posición para enfrentar la sabiduría convencional. Hasta los universitarios, entrenados para confiar en la opinión de los expertos más que en sus propias narices, saben ahora que el desarrollo apesta.

En mi mundo, la palabra “desarrollo” se alineó siempre con otras, como arriba, adelante, revolución y cambio estructural, que los mexicanos acostumbramos repetir con un dejo de ironía. Algunos de los que trabajamos con comunidades de base, sin embargo, hemos caído recientemente en la tentación de considerar que lo que hacemos es también desarrollo. Un nuevo establecimiento, surgido en los últimos años, viaja alrededor del mundo bajo las banderas del “Desarrollo Alternativo”. Tiene marcada preferencia por ciertos temas: la “participación popular”, la “autoayuda”, el “holismo”, la creación de “redes”, la “descentralización”, el “control local”, las técnicas de “bajo consumo energético”. Me siento ofendido por quienes quieren enmascarar la peste del “desarrollo”, aquí o afuera, y emplean para ello, como desodorante, el desarrollo alternativo.

Para toda una generación, la mía, el “desarrollo” fue sagrado e inviolable. Fue el ídolo común de sectas que persiguen la misma meta con indios incompatibles. Ha llegado el momento de reconocer que es el propio desarrollo el mito maligno cuya persecución amenaza a cuantos viven en el mundo con el que me he relacionado, el de la mayoría. Necesitamos oponernos a la esperanza adicional de vida que el nuevo establecimiento dedicado a la promoción de “alternativas” quiere dar al desarrollo. No podemos esperar que se ocupen de ello

los burócratas de Naciones Unidas o los nuevos cruzados del Desarrollo Alternativo, que derivan su propia dignidad e ingresos de la promoción del desarrollo. Debemos tener el valor de demostrar que las tres “décadas para el desarrollo” fueron un experimento gigantesco e irresponsable que, de acuerdo con la experiencia de las mayorías en todo el mundo, ha fracasado miserablemente.

La “crisis” en México nos permite desmontar la meta del desarrollo. En estos años, el Banco Rural ha dejado de tener fondos suficientes para obligar a los campesinos a que cultiven sorgo. Como resultado, en muchas partes están regresando al tradicional cultivo intercalado de maíz y frijol prohibido por el Banco Mundial –que no solo mejora su dieta, sino que también restaura la solidaridad comunitaria– haciendo que alcance para más cosas el dinero disponible. Las cooperativas formales o informales de producción están brotando y prosperando en el propio corazón de la Ciudad de México, gracias al decreciente poder de compra de los asalariados. Se multiplican los talleres que reparan aparatos eléctricos y utensilios domésticos: los comerciantes participan en la abierta reformulación de mercancías importadas que venden como si fueran de contrabando. He visto, incluso, que ciertos productos “marginales” insertan su nombre y dirección en el producto para inspirar mayor confianza a sus clientes. Muchas vecindades han revivido y se multiplican también las “tiendas de la esquina”. Los vendedores ambulantes y sus mercados callejeros han vuelto a los lugares de donde habrían desaparecido hace años. En medio de la inflación, la devaluación, el llamado desempleo y la disminución del producto valorado en términos económicos, la mayoría de la gente del mundo con el que estoy en contacto está mejor que antes. Uno de los factores que contribuyen a esta sensación de bienestar es la reducción de la brecha entre quienes fueron dañados por las tasas de desarrollo y quienes por un tiempo se vieron favorecidos por el crecimiento. Se ha despedido ya a cincuenta mil empleados del gobierno y otros cien mil perderán su empleo en este mismo año. Difícilmente pueden ser vistos como “desempleados”; muchos de ellos jamás podrán volver

a una nómina. Mientras pertenecían a la llamada fuerza de trabajo, se les entrenaba para checar una tarjeta, ejecutar órdenes y pelear por una promoción. Quienes fueron dejados de lado por el desarrollo se encuentran ahora en una posición privilegiada. Saben que están mejor preparados ante una situación como la actual. Se la pintan solos para encontrar la cuadratura al círculo, sacándole provecho a modestos ingresos en los mercados grises o haciendo algunas ventas en los mercados negros. Sorprendentemente, el número de los que están siendo relativamente favorecidos por el derrumbamiento del mito del desarrollo es mucho mayor que el número de quienes están perdiendo la seguridad del empleo.

Algunos de nosotros argumentamos que, gracias a la crisis, la estabilidad política de México ha aumentado. Incluso entre los intelectuales, un número creciente aplaude la liquidación del mito del desarrollo y ayuda a desintoxicar el proceso oficial de formulación de políticas. Mientras sigamos persiguiendo el desarrollo, nunca podremos manejar razonablemente el problema de la deuda. Aún los más astringentes controles de cambio son incapaces de detener la transferencia neta de dólares a Estados Unidos. Mientras el gobierno se enorgullece de pagar hasta 15 mil millones de dólares al año de nuestra deuda de 100 mil millones, se sabe bien que de 20 a 40 mil millones de dólares más salen del país, contra la intención explícita del gobierno, pero con su ayuda. Las empresas industriales y comerciales que contribuyen en mayor medida a generar los dólares necesarios para pagar la deuda externa son subsidiadas con los llamados “dólares controlados”, que se cotizan al 60 % o 70 % del precio “libre” y exportan, legal o ilegalmente, hasta dos o tres veces las divisas que obtenemos. En otras palabras, nuestra economía ha sido ajustada para pagar la deuda externa ¡multiplicándola con creces! Y esto ocurre en un país que importa 2.500 millones de dólares de alimentos: si este dinero se emplea en México, podría generar en año y medio la autosuficiencia alimentaria en la mayor parte del país.

La crisis ha creado en México un talante público en que el desarrollo puede ser finalmente reconocido como lo que es. Y es útil que

no solo lo digamos a los mexicanos. Nunca me había dirigido a tanta gente que, con la mejor buena fe, está tratando de erigir un nuevo espejismo, anunciando una estructura alternativa sobre los tambaleantes cimientos del desarrollo. Parecen no darse cuenta de que construyen en un pantano. Para impedir que la tecnología de bajo consumo energético, la fijación local de metas, la administración cooperativa y otros aspectos clave de la regeneración de nuestra solidaridad se hundan en la pesadilla del desarrollo, quiero presentar algunas observaciones sobre sus miasmas.

Desarrollo, ahora, es un término gelatinoso que se utiliza para describir un proyecto de construcción de viviendas, la secuencia lógica del pensamiento, el despertar de la mente infantil o una nueva turgencia en el pecho de una quinceañera. Pero desarrollo connota siempre por lo menos una cosa: la capacidad de una persona de escapar de una condición vaga, inexpresable e indigna llamada subdesarrollo –término acuñado por el presidente Truman, el 20 de enero de 1949, en el discurso conocido como el Punto Cuarto. Rara vez una palabra fue tan universalmente aceptada el mismo día de su acuñación, como le ocurrió a esta. Truman la usó para diagnosticar una calamidad específica que afecta a la mayor parte de los seres humanos y a la mayor parte de las comunidades fuera de Estados Unidos. Es una palabra que incluso los antiyanquis podrían reconocer como una condición indeseable. La usó para designar una condición social que casi todo mundo es capaz de plantear, sin tener que identificarse con la tensión que impone a la mayoría a la que se dirige. Se convirtió en un término capaz de producir en abundancia irrefrenables burocracias.

Después de Truman, se han sucedido una tras otra, a cortos intervalos, las teorías del desarrollo. En cada una de ellas, “desarrollo” aparece como un algoritmo: un signo arbitrario que se define por el contexto teórico en que se usa. Sin embargo, a medida que las definiciones del desarrollo se han hecho más variadas y contradictorias entre sí, sus connotaciones han adquirido mayor fuerza: desarrollarse, desde el subdesarrollo, significa iniciarse en un camino que

otros conocen mejor, estar en ruta hacia una meta que otros han alcanzado, transitar por una calle de un solo sentido que otros ya recorrieron. Desarrollo significa sacrificar los entornos, las solidaridades, las interpretaciones y las costumbres tradicionales en el altar de la asesoría siempre cambiante de los expertos. Desarrollo promete enriquecimiento. Para la gran mayoría, ha significado siempre la modernización de su pobreza: la creciente dependencia de la administración de otros. El predicamento de México, que otros llaman crisis, es para nosotros la oportunidad. Es nuestra oportunidad de compartir con otros, que han perdido para siempre el empleo, los mil y un trucos que nos permiten usar y abusar de las técnicas modernas. Es nuestra oportunidad de desvincular el bien-ser del desarrollo. Es nuestra oportunidad de regenerar la autonomía.

## **Bibliografía**

Truman, Harry S. (1967). Discurso de Investidura, 20 de enero de 1949. En *Documents on American Foreign Relations*. Connecticut: Princeton University Press.

# Los mitos y el desligamiento<sup>1</sup>

La contribución intelectual pertinente en la situación actual es de naturaleza no ética. En vez de promesa, modelo o camino (para la constitución de la “vanguardia” o para el conjunto de la sociedad), ha de ofrecer una percepción lúcida del presente (eso es profecía), cuya sugerencia utópica se constituya como codificación estratégica de los puntos de resistencia (conmoción revolucionaria que comprende la modificación simultánea de ideología e instituciones).

Para que sea propia la reflexión actual, tiene que enfrentarse su hipocresía (su insuficiencia crítica), poniendo en entredicho los mitos que la han constituido como sus prejuicios ideológicos. Entre ellos, destacan:

## **El mito del subdesarrollo**

Se ha dado por sentado que el subdesarrollo es un estado de cosas realmente existente, que debe ser modificado, que es posible definir el sentido y las metas de ese cambio y que es viable efectuar ese cambio si se emplean las estrategias adecuadas.

<sup>1</sup> Originalmente publicados en la primavera de 1987, *Mutantia*, (24), pp. 23-25 (Nota de los compiladores).

El debate se concentró en las causas de ese estado, en las metas del cambio o en las estrategias para alcanzarlo. Contribuyó así, hipócritamente, a consolidar el mito del desarrollo.

La hipótesis de la existencia del subdesarrollo sustenta ideológicamente una tesis de dominación. El subdesarrollo puede definirse o describirse de mil maneras, pero todas aluden a una condición indigna: la de intentar ser como quien se halla más avanzado en un camino de un solo sentido.

El “otro” empezó por ser solo un bárbaro, un extranjero, entre los griegos. Se hizo carga para los romanos. Fue el infiel para la Europa cristiana, salvaje para la Europa civilizada y nativo para la Europa capitalista. Era preciso imputarle e imponerle una fe, una condición, ciertas necesidades. Cuando Gandhi planteó al mundo occidental el más vigoroso desafío de su historia, al postular la autonomización moral y cultural de los nativos (1947),<sup>2</sup> se les subdesarrolló. Ninguna otra palabra ha conseguido, como esta, aceptación universal el mismo día de su acuñación política. En unos cuantos años después del anuncio de Truman en 1949, las mayorías del mundo quedaron uncidas a un carro que no es el suyo.

Es requisito de la construcción del pensamiento propio la eliminación de la palabra y la idea de subdesarrollo.

## **El mito del desarrollo**

Desarrollo es hoy un vocablo-amiba que se aplica indistintamente para casi cualquier cosa. Es apenas un algoritmo cuyo significado depende del contexto teórico en que se usa. Su denotación predominante se refiere a la capacidad de escapar de la condición vaga, inefable e indigna llamada subdesarrollo. La era del desarrollo, como vocablo y tesis, es la del subdesarrollo, transcurre en la posguerra.

<sup>2</sup> La fecha se refiere a la independencia de la India, la cual se promulgó oficialmente el 15 de agosto de 1947 (Nota de los compiladores).

Tiene, desde luego, precedentes. Por cien años se le intentó dar un sentido técnico, en ciertas disciplinas, sin mucho éxito y sin que apenas saliera de ahí, pero la historia de sus significados desenmascara su carácter.

“Desarrollar un pergamino” fue, probablemente, el primer uso vernáculo de la palabra. Aludía, solamente, a la acción consistente en devolver a un objeto su forma original para ponerla en condiciones de cumplir la función para la que había sido elaborado. El pergamino no estaba desarrollado en su origen; para poder desarrollarlo se requería, previamente, enrollarlo, dándole una forma de existencia que no era la suya.

La expresión vernácula se empleó metafóricamente, en ciertas disciplinas, para aludir al proceso en el curso del cual se despliegan las “potencialidades” de un objeto u organismos hasta que alcanza su forma “natural” o “prevista”. Esta forma es arquetipo *previo* en la filosofía griega o la escolástica medieval: el paso de la potencia al acto define un destino ineluctable; corresponde a una forma pre-definida, pre-determinada, pre-vista. (Por eso se da la polémica sobre el libre albedrío). Cuando la metáfora se aplica en biología, retiene la calidad del arquetipo (la forma terminal está contenida genéticamente), pero admite el carácter probabilístico y azaroso del resultado (el programa genético puede no cumplirse). Cuando se aplica en ciencias sociales, se coloca el arquetipo en el *futuro* (aunque las potencialidades estén dadas) y así se convierte en proyecto (la historia se hace programa), dotándolo de sujeto (el proletariado en Marx, el empresario en Schumpeter). Más tarde, se asignan responsabilidades para el cumplimiento del programa: al Estado y el capital, unos, o al Estado y el partido, otros.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Enseguida se repetían exactamente un par de párrafos que ya aparecían en el artículo anterior. Los párrafos decían: “En el siglo XVIII la biología llamó desarrollo el proceso que libera las potencialidades de un organismo que alcanza su forma natural. En las ciencias sociales aludió a un proceso de cambio gradual, sinónimo de evolución. Hacia 1800 se hizo verbo reflexivo y el autodesarrollo se puso de moda. Marx puso de pie la noción que Hegel había colocado en el centro de su sistema filosófico y dio a la palabra un aura científica que pronto estalló en mil pedazos. Una

Durante los últimos ciento cincuenta años, la modalidad terminal implícita en la hipótesis del desarrollo está en el modo industrial de producción, en términos económicos, y en el comunismo o la democracia liberal y nacional en términos políticos. Esta modalidad aparece como un estadio terminal o en todo caso necesario y deseable de la evolución social, cuyas potencialidades estaban ya contenidas en el hombre del neolítico (como esencia), aunque solo adquirieran la existencia hasta la revolución industrial.

La hipótesis del desarrollo sustenta ideológicamente la subordinación universal a la industria, o sea, la imposición heterónoma de trabajo, así como el predominio de lo económico (que se afirma ideológicamente como ley), en la forma mercado y en la forma Estado. Condena a la escasez permanente, por el carácter ilimitado de los fines económicos. Es requisito de la construcción del pensamiento autónomo la eliminación de la palabra y la idea de desarrollo y de las que forman su constelación semántica (como la planeación y la industrialización).

## **El mito del poder**

La destrucción de la monarquía no disolvió el mito del soberano como interpretación del Poder, que prevalece hasta hoy. Se sigue pensando que el Poder es algo que se encuentra en un lugar determinado, algo que poseen ciertas personas, élites o clases, algo que

---

enciclopedia alemana indicaba en 1860 que el concepto de desarrollo 'se aplica a todo que el hombre hace y conoce' y Eucken escribió, en 1878, que se había vuelto 'casi inútil para la ciencia'.

<sup>A</sup> principios del siglo XX se generalizó un uso del término que alude desde entonces a una forma específica de reformular el entorno de las ciudades. En estos años Schumpeter intentó sin éxito devolver al término la importancia que Marx le dio en la ciencia económica, con el empresariado en el papel que este le atribuía al proletariado. La Ley de Desarrollo y Bienestar de las Colonias del gobierno británico dio nuevo sentido, en 1939, a la relación entre desarrollo y colonialismo. Al identificar nivel de civilización con nivel de producción, el mandato dual se fusionó en uno solo: desarrollo" (Nota de los compiladores).

es posible alcanzar, tomar, conquistar, arrebatarse. La atención, consecuentemente, se centra en la cuestión de la toma del Poder, por vías militares, legales (electorales) o revolucionarias, así como en su definición ideológica (republicana o de clase) y en la fijación de sus límites (legales o prácticos).

Con Michel Foucault ha terminado, por ahora, una rica y variada tradición crítica tendiente a disolver el mito del soberano como interpretación del Poder. El poder es omnipresente, dice Foucault, pero no porque lo abarque todo, como cree el pensamiento autoritario, sino porque emana de todas partes. Se forma y fluye en redes de relaciones de fuerza constantemente cambiantes y es, a final de cuentas, el nombre que se da a una situación estratégica compleja, es una sociedad dada, cuando se trata de fijar esas redes cambiantes (lo que solo ocasionalmente es necesario).

La percepción convencional plantea el problema del Poder, en las sociedades modernas, como una cuestión de representatividad electoral o de clase. Por vías electorales, insurreccionales o burocráticas, se busca asegurar que el Poder se constituya como representación de los intereses predominantes o mayoritarios y que se ejerza en los términos del mandato respectivo (la representación). Para Foucault, en contraste, el problema del poder consiste en saber cómo los hombres se gobiernan a sí mismos y a otros, a través de la producción de verdad, la cual no consiste, para él, en la producción de enunciados verdaderos, sino en el ordenamiento de dominios donde la práctica de lo verdadero y de lo falso pueda ser a la vez regulada y pertinente.

El problema, por ende, es el del régimen político, económico e institucional de la producción de verdad, lo que lleva a plantearse, en vez del régimen centralizado asociado con la tiranía de los discursos globalizantes y la jerarquización científica del conocimiento, las condiciones de la vida social en que puede gestarse la producción autónoma de verdad.

Es requisito de la construcción de pensamiento propio renunciar al mito del poder. En vez de seguir buscando verdades generalizables, universalmente aplicables (modelos, políticas, estrategias,

fórmulas organizativas), hay que explorar las precondiciones de la producción autónoma de verdad. En ese sentido, la codificación estratégica más viable y vigorosa parece actualmente concentrada en el campo de lo negativo como acotamiento de las fronteras para el florecimiento de espacios de libertad. Una de esas fronteras es la tesis del desligamiento.

## ¿Cómo enterrar el mito?

El desarrollo fue, sin duda, un gran mito movilizador. Se encendió con él la imaginación popular y políticos de todas las corrientes que supieron convocar en torno suyo a sus clientelas. La izquierda y la derecha disputaron continuamente sobre el sentido del proceso o su explicación, pero el mito mismo permaneció intocable. Fue tabú, cuando no vaca sagrada, tanto en la academia como en la política.

Hoy, parece claro, el mito no moviliza a nadie. Los mexicanos saben bien, ahora, que México nunca será una segunda Suecia. La meta de ser como los otros, los desarrollados, se aleja constantemente en el tiempo y la brecha entre uno y otro tipo de países se abre cada vez más, en vez de cerrarse.

Las inercias, sin embargo, persisten. La presentación rigurosa de los límites del crecimiento todavía es vista como una posición políticamente reaccionaria que pretende negar el derecho al desarrollo a quienes todavía no lo han conseguido. Como ya no basta la defensa ideológica del mito, exigiendo fe ciega en él, se desvía la discusión hacia los “modelos” adoptados, a los que se atribuyen vicios de concepción e implementación. Cuando se ofrecen pruebas de que no hay una sola estrategia de desarrollo que haya demostrado eficacia en el mundo real, haciendo que un país cambie su condición de subdesarrollado ha desarrollado, el argumento se desplaza a los ideales o metas del “modelo”. Surgen entonces las propuestas de “otro”

desarrollo, de desarrollo “a escala humana” o “alternativo”, como lemas para sintetizar nuevas metas o ideales y nuevas maneras de alcanzarlas.

No cabe esperar que disuelvan el mito los burócratas que derivan de él dignidad e ingresos. Ni lo harán quienes, tras reconocer sensatamente su carácter ilusorio y maligno, le otorgan nueva vida a través de sus fórmulas alternativas. Tambaleante ya, por efecto de la llamada crisis, acaso un alegre soplido pueda precipitar su caída. Ha llegado la hora de tener el coraje público suficiente para plantearse de una buena vez frente a él y derrumbarlo. Ha llegado su hora.

## **La obsesión del crecimiento**

Crecen las plantas, los cabellos, los pechos de una quinceañera. No crecen el gozo, el amor; la vida o el planeta. ¿Cómo fue que la metáfora biológica invadió nuestro pensamiento? ¿Por qué la obsesión por crecer?

El crecimiento económico produce lo contrario de lo que se pretende conseguir con él. Esta contraproductividad fundamental no es ya una intuición anticipada: es posible documentarla. Los estudios sobre el impacto de la Revolución Verde mostraron de qué manera el aumento de la producción de alimentos puede ser causa de hambre y desnutrición, y que el mismo efecto tiene el incremento de la ayuda alimentaria. Se han exhibido pruebas de que la ampliación de los servicios médicos puede debilitar la salud y que el crecimiento de los servicios de transporte paraliza a la gente. Se ha documentado suficientemente que el único crecimiento que interesa a los economistas y a los políticos, el único que pueden registrar y se ocupan de inducir, el crecimiento de la economía *formal*, restringe, bloquea o destruye las actividades de los “informales”, que forman la mayoría de la población, causando deterioro, en vez de mejoramiento, en sus condiciones reales de vida.

Hace poco tiempo, Fernando Rello resumía el impacto contraproducente del desarrollo en los siguientes términos: “La coexistencia de crecimiento económico y empobrecimiento de grandes grupos sociales es una combinación que no previeron ni los tratados de economía ni los planes gubernamentales” (Rello, 1987).<sup>1</sup>

Entre 1950 y 1975 los países subdesarrollados tuvieron un aumento sustancial en las tasas de crecimiento del producto per cápita, pero eso no significó una elevación de los niveles de vida mayoritarios, como lo postulaba la teoría del desarrollo. Por el contrario, en las “décadas del crecimiento” persistieron o incluso empeoraron los bajos niveles de empleo, ingreso, alimentación, educación y salud. La teoría del desarrollo pudo identificar los factores determinantes del crecimiento del producto y el ingreso, pero se equivocó al pensar que de ahí se derivaría un mayor bienestar para la mayoría de la población. Previeron también un crecimiento económico *sostenido* en los países subdesarrollados y lo que hoy tenemos en esos países es un panorama de dependencia alimentaria, financiera, tecnológica y comercial.

La constatación de los límites del crecimiento impulsó, en el Norte, la propuesta del crecimiento cero. El reconocimiento de que el crecimiento no solo enfrenta límites precisos, sino que, además, es contraproducente, anima ahora la propuesta del *crecimiento negativo*, o sea, de una contracción selectiva de lo que se había hecho crecer. Más que una hipótesis, se ofrece ahora una experiencia. La llamada crisis ha hecho evidente que una contracción efectiva de lo que los economistas miden (la economía formal) crea espacios para las iniciativas vitales de los “informales”, muchos de los cuales, según abundantes evidencias empíricas, pueden estar ahora mucho mejor que durante el “auge”, cuando tenían que ocupar buena parte de su tiempo y recursos en quitarse de encima los golpes que los asestaba el crecimiento de la economía formal.

<sup>1</sup> No se logró ubicar la página exacta de la cita (Nota de los compiladores).

La verificación de esta experiencia, sin embargo, no ha de tener por objeto una mera sustitución de indicadores estadísticos, para que la tasa de crecimiento refleje adecuadamente crecimientos “positivos” (en lo “informal”, por ejemplo) y deseche los “negativos”. Lo que hace falta es disociar radicalmente la idea del crecimiento económico de la vida cotidiana, de los proyectos y esperanzas de la gente. La mayor parte de las cosas que verdaderamente interesan y que pueden ser indicadores efectivos de una condición favorable o adversa, para los individuos lo mismo que para la sociedad, son cosas que no pueden ser objeto de medición y cuyo crecimiento o disminución resultan irrelevantes. Ninguna contorsión técnica o intelectual puede hacer aceptable la medición de la dignidad, la amistad, la paz o la justicia o, en términos más concretos, de sonreír, caminar, aprender, sanar, paladear, hablar... Nada de lo que importa en la vida cotidiana, nada que implica auténtica *satisfacción*, puede reducirse a la sola cuantificación.

¿Y la población? Ahí parece haber encontrado su último reducto la compulsión a crecer. La demostración de los daños del crecimiento económico, para unos, o de sus límites, para otros, parece detenerse a las puertas de este argumento. El crecimiento de la población aparece como un dato a constatar, más allá de todo discurso a su favor o en su contra, y si la población crece suena lógico que la economía deba crecer también. El fracaso de los programas de planificación familiar que ponen énfasis en el temor a la pobreza más que en la alegría de vivir pueden ofrecer la clave de la falacia implícita en esta asociación mecánica entre población y economía. Para la mayor parte de los latinoamericanos, hasta el día de hoy, la llegada de un nuevo hijo se convierte en una “carga económica” solo cuando se le inserta en el mundo de bienes y servicios que se asocia con el desarrollo y se le enseña a depender de ellos. Pero tal inserción no es inevitable y ni siquiera caracteriza la situación de la mayoría de los latinoamericanos, sin duda afectados por el mundo económico, pero no dependientes enteramente de él. La lógica que asocia dos abstracciones,

“población” y “economía”, sumando mecánicamente en la segunda lo que crece en la primera, oscurece la cuestión, en vez de aclararla.

Tiene fundamento la hipótesis que hace depender la llamada “explosión demográfica” del experimento llamado desarrollo: como ocurre siempre que actúan aprendices de brujo, se desataron cambios sin prever las consecuencias. Ante estas, en todo caso, nada más inadecuado que repetir dosis de la misma medicina y acentuar la pérdida de control sobre los propios actos. Para controlar la fertilidad, si de eso se trata, o para aprender a vivir en sociedades donde la mayor parte de los habitantes tiene menos de quince años –como es actualmente nuestro caso–, lo que hace falta es la consolidación de un saber popular que retome en sus manos la conducción de la propia vida. Recurrir de nuevo al mito, asignando a las fuerzas ocultas de la planificación o el mercado, la orientación de procesos que manifiestamente han escapado al control de quienes los convocan, no hará sino agravar las tensiones y conflictos subyacentes.

Ha llegado el momento de separar todo empeño individual y colectivo de la tasa de crecimiento económico, salvo para ponderar, con apropiados elementos de juicio, las reducciones selectivas cuya programación consciente puede hacer una contribución saludable a la regeneración de la vida social.

## **La desconstrucción del mito**

*“La idea del desarrollo está en el centro de la visión del mundo que prevalece en nuestra época” (Furtado, 1984, p. 105).*

*“El problema del desarrollo económico es, según una opinión ampliamente difundida, el problema más agudo e importante del mundo actual” (Barre, 1966, p. 9).*

He tomado al azar, entre mil otras, estas dos frases escritas, respectivamente, hace diez y treinta años, por dos distinguidas

personalidades políticas contemporáneas. Son dos espléndidos lugares comunes que aún circulan como evidencias por todas partes.

Puesto que de disolver el mito se trata, nada más importante que examinar el procedimiento de su construcción. ¿Cómo se formó esa peculiar visión del mundo? ¿De qué manera y por cuáles motivos se difundió esa opinión, ahora generalizada?

Hace casi treinta años, Iván Illich pronosticó que la campaña del presidente Kennedy sería una Alianza para el Progreso *de la pobreza*.

Illich insistía que: “el subdesarrollo como un estado de ánimo –y de desaliento– ocurre cada vez que las necesidades humanas básicas se presentan como demanda por productos enlatados específicos que han sido diseñados para la sociedad de la abundancia” (Illich, 1971, p. 164). Es decir, soluciones enlatadas que estarán continuamente fuera del alcance de la mayoría. En este sentido, el subdesarrollo crece rápidamente, incluso en los países donde la oferta de salones de clase, calorías, autos y hospitales va también en aumento. Estas instituciones ofrecen a una minoría servicios que satisfacen los requerimientos internacionales. Pero una vez que han monopolizado la demanda de todos, ya no pueden cumplir las necesidades de las mayorías.

Estas frases pueden ser tomadas como una descripción profética de lo que ocurrió en México durante el último cuarto de siglo. En la misma medida en que los mexicanos perdieron la posibilidad de definir por sí mismos sus necesidades y actuar en consecuencia, asumiendo límites y potenciando capacidades reales, en esa medida resultaron crecientemente incapaces de satisfacer sus requerimientos, tanto en los términos previamente definidos por ellos mismos como en los que se les impusieron como definición normalizada de lo que necesitaban.

“El subdesarrollo [dijo también Illich hace casi treinta años] es un resultado del aumento de los niveles de aspiración de las masas, sujetas a la intensa circulación en el mercado de los productos patentados en el foro de la imaginación alienada” (Illich, 1971, p. 166). En vez de que el conocimiento técnico fuese empleado para despertar

la conciencia de que existen otros y nuevos niveles de posibilidades humanas y otras formas inexploradas de utilizar el saber tecnológico y usar la imaginación creadora –como quería Cárdenas–, el mito del desarrollo logró hacer capitular la conciencia social ante monopolios capaces de imponer soluciones prefabricadas. Los “avances” materiales o técnicos conseguidos a partir de los ochenta generó la brutal pérdida de dignidad e iniciativa que el país ha padecido. Los ejemplos son innumerables: se nos enseñó la religión del filete, se nos convirtió en campeones mundiales del consumo por persona de refrescos de cola, se nos educó en la necesidad de ser transportados por vehículos a los que no tenemos acceso, se cancelaron nuestras posibilidades de aprender o de sanar a cambio de darnos acceso limitado a servicios educativos o asistenciales que mutilan destrezas, dañan la salud y producen cerebros desechables.

La ilusión de “ser como ellos” representaba, por sí misma, una devaluación radical de los propios sueños. Al permitir que los sueños individuales y colectivos fueran procesados con el molde de las normas internacionales que diseñaron tanto “satisfactores” como “necesidades”, se despreció brutalmente la capacidad de soñar y el valor de los sueños propios. Tres décadas después, asumido como propio ese sueño ajeno, lo que ha quedado devaluado es el propio ser, la iniciativa propia, la confianza en las propias capacidades, la autonomía en el pensar y en el hacer. Lejos de acercarse a “ser como ellos”, el país se aleja cada vez más de esa posibilidad, que se antoja ya imposible, por lo que no parece quedarle otro destino que el de una inferioridad dependiente y cada vez más acentuada.

El hecho no es nuevo. Los mexicanos están acostumbrados a presenciar la construcción de nuevos templos sobre los que ellos levantaron a sus dioses. Occidente ha sentido siempre que posee el derecho y la obligación de intervenir en la vida del “otro”, por su propio bien, para construirlo a su imagen y semejanza. Intervino en la vida de los “paganos”, para conducirlos por el camino de “la verdadera fe”. Intervino en la vida de los “salvajes”, para incorporarlos a la “civilización”. Intervino en la vida de los “nativos”, para reformular sus

necesidades en los términos del “progreso industrial”. Los mexicanos conocen bien ese género de intervenciones que los evangelizaron, los civilizaron, los industrializaron. Gonzalo Arango (1974) ha dejado constancia de todo ello en términos magníficos:

Éramos reyes y nos volvieron esclavos

Éramos hijos del sol y nos consolaron con medallas de lata

Éramos poetas y nos pusieron a recitar oraciones pordioseras

Éramos felices y nos civilizaron

¿Quién refrescará la memoria de la tribu?

¿Quién revivirá nuestros dioses?

Que la salvaje esperanza siempre sea tuya, querida alma inamansable.

Y era nuestra, esa esperanza, en los años treinta. Otros vientos corrían por el mundo y México había realizado la primera revolución social de este siglo. Mientras se resentía en el mundo entero el impacto de la crisis, los *nativos* se pusieron de pie: querían dejar de ser el “otro”, querían retomar su propio camino y apoyarse en su tradición para dar realidad a sus propios sueños. Era la hora de Gandhi. Cárdenas, en México, empezaba a dar forma a un proyecto propio, diferente, como dijo Ramón Beteta (1935) en nombre de Cárdenas:<sup>2</sup>

Observando los efectos de la última crisis del mundo capitalista, creemos que podríamos utilizar las ventajas de la era industrial sin tener que padecer sus bien conocidos defectos [...]. Hemos soñado un México de ejidos y pequeñas comunidades industriales, electrificado, con sanidad, donde los bienes serán producidos para satisfacer las necesidades de la población, donde la maquinaria será empleada para aliviar al hombre de los trabajos pesados y no para la llamada sobreproducción.

<sup>2</sup> La cita aparece en Gustavo Esteva, *Crónica del fin de una era. El secreto del EZLN* (México: Posada, 1994), pp. 120-121 (Nota de los compiladores).

Eran estas las más radicales amenazas que el “otro” –nosotros– había nunca planteado al mundo occidental –cristiano, civilizado, industrial. Antes de que el proyecto pudiese seguir adelante, era preciso detenerlo y hacerlo en su raíz, en el horno de su gestación. En vez de sacerdotes y soldados, se emplearon ideólogos capaces de capturar sus sueños. En su discurso de toma de posesión, Truman (1949) marcó el camino:<sup>3</sup>

Debemos emprender un nuevo programa audaz para que los beneficios de nuestros avances científicos y del progreso industrial consigan el mejoramiento y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas. Más de la mitad de los habitantes del mundo viven en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Padecen enfermedades. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un impedimento y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas.

Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la habilidad para aliviar el sufrimiento de esta gente.

Estados Unidos está a la cabeza de todas las naciones en el desarrollo de técnicas científicas e industriales. Los recursos materiales que podemos utilizar para ayudar a otros pueblos son limitados. Pero nuestros recursos imponderables en conocimientos técnicos crecen constantemente y son inagotables.

Creo que debemos poner a la disposición de los pueblos amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimientos técnicos, a fin de ayudarles a darse cuenta de cuáles son sus aspiraciones para una vida mejor. Y, en cooperación con otras naciones, debemos fomentar las inversiones de capital en las zonas que necesitan desarrollo.

Nunca una propuesta logró tan extensa e inmediata aceptación. La idea del desarrollo atrapó la imaginación mundial. Durante las siguientes décadas, los países industrializados “ayudaron” a los demás

<sup>3</sup> Fragmento de esta cita ya había aparecido en un artículo anterior en este mismo capítulo, pero ahora de forma extendida (Nota de los compiladores).

“a darse cuenta de cuáles son sus aspiraciones para una vida mejor”; o sea, metieron a sus ciudadanos en el molde de los diseños de la sociedad de la abundancia.

Solo para unos cuantos, sin embargo, se trata de un camino irreversible. El fracaso del desarrollo, su parálisis en la llamada crisis, han creado una opción. No se perdió por completo la dignidad de la mayoría, que nunca logró tener acceso a las “soluciones” patentadas a “problemas” que muchos de ellos ni siquiera llegaron a conocer. Las “clases medias” avanzaron por treinta años hacia la materialización del sueño en que habían quedado atrapadas y aún siguen ideológicamente apegadas a él, pero al verlo caer en pedazos han podido apelar a sus antiguas capacidades de resistencia y muchos de ellos han empezado a retomar los patrones que no llevaban mucho tiempo de haber abandonado. Aquella mayoría y este sector relativamente privilegiado han estado encontrando dentro de sí mismos iniciativas prácticas de respuesta, así como la poderosa capacidad de reírse de aquellas “soluciones” patentadas. Así dan ahora nueva forma a sus demandas, a sus proyectos, a sus sueños.

Junto a las sombras dramáticas de los daños reales que provoca la bancarrota del desarrollo o de las estelas de destrucción que dejaron tras sí sus triunfos del pasado, junto a la amarga frustración de quienes se niegan a renunciar al sueño aunque reconozcan cada vez más la imposibilidad de que se materialice, junto a la ira de quienes atribuyen todo ello a culpables reales o inventados de adentro y de afuera, un viento liberador parece estar sacudiendo las profundidades de la sociedad mexicana. Ha llegado la hora de celebrar valientemente el estrepitoso derrumbe del mito del desarrollo.

## Bibliografía

Arango, Gonzalo (1974). *Fuego en el Altar*. Barcelona: Plaza & Janes.

Barre, Raymond (1966). *El Desarrollo Económico*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Esteva, Gustavo (1994). *Crónica del fin de una era. El secreto del EZLN*. México: Posada.

Furtado, Celso (1984). *Cultura e desenvolvimento em época de crise*. Río de Janeiro: Editora Paz e Terra.

Illich, Iván (1971). *Planned Poverty: The End Result of Technical Assistance. Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*. Londres: Calders & Boyars.

Rello, Fernando (1987). Miseria del desarrollo. *Nexos*, 10(110), 65-71.

Truman, Harry S. (1949). The Inauguration of our 33rd President – Harry S. Truman. <https://www.trumanlibrary.gov/movingimage-records/mp76-37>



## **Reclamando nuestro camino**



*A mediados de los años ochenta, cuando estaba metido de lleno en nuestra crítica al desarrollo, fui invitado a un Seminario Internacional para la Autosuficiencia Alimentaria, organizado por el Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo (CEESTEM, México) y la UNESCO, del 6 al 9 de agosto de 1985. Allí me atreví a sugerir que una forma muy eficaz de acabar con el hambre era cesar la ayuda<sup>4</sup> y detener el desarrollo. Nadie pareció escucharme y, desde luego, fue un camino que no se siguió. Con la ayuda y los proyectos de desarrollo, con el neoliberalismo y el talante poscapitalista, empezamos la tercera década del nuevo siglo con casi cincuenta millones de personas sufriendo hambruna, una epidemia de obesidad (el 38 % de los habitantes de EE.UU. la padecen) y desnutrición generalizada. Pero mi argumentación en ese tiempo parece reflejar lo que un número creciente de personas está haciendo desde la base. La primera parte de este capítulo recoge mi intervención en aquel Seminario.*

*Unos meses más tarde fui invitado por Iván Illich a una pequeña reunión en Boston con un grupo asociado a The Other Economic Summit, grupo que había nacido en Inglaterra en 1984 y que durante muchos años organizó encuentros que fueron un contrapunto a las cumbres*

<sup>4</sup> Con “ayuda”, Gustavo Esteva se refiere a la ayuda o cooperación internacional (Nota de los compiladores).

*económicas de los grandes y poderosos. En la segunda parte de este capítulo incluyo mi presentación a ese seminario.*

*Ambos textos están fechados, aludiendo a un camino no recorrido... en los arribas. Nuestra fe en los gobiernos y las instituciones se desvaneció en los años siguientes. Pero desde entonces intentamos dar un fundamento teórico y una formulación clara a las experiencias que ya estaban surgiendo en la base. Por eso se incluyen estos textos en la antología.*

## Detener la ayuda y el desarrollo

El trigo es escaso. Faltan víveres. Los hombres, transformados en ladrones, saquean a sus vecinos. La gente quiere correr y no puede caminar. Los niños lloran. Los jóvenes se tambalean como viejos. Sus piernas se doblan y se arrastran miserablemente. Sus espíritus están rotos. El Consejo de los Grandes está desierto. Los cofres de provisiones están vacíos, solo contienen viento. Todo ha terminado.

Así reza el documento más antiguo sobre el hambre y está escrito en una piedra.<sup>1</sup> Unos siglos antes de Abraham, un faraón quiso esculpir en el granito su grito de desesperación.

Este dramático testimonio ha sido empleado, junto con muchos otros, para mostrar la constancia del hambre y la escasez, “viejas compañeras del hombre”. Me propongo desmontar esa operación ideológica. Sostengo que el hambre de esos hombres, que vivieron y murieron muy cerca de la actual Etiopía, nada tiene que ver con el hambre moderna. Las apariencias, como siempre, engañan. El hábito de colonizar el pasado con nuestras percepciones actuales ha sido un velo que impide ver, con los ojos limpios, la condición que

<sup>1</sup> Se refiere a “La pérdida de la hambruna”. Ver <https://web.archive.org/web/20111123033346/https://pantherfile.uwm.edu/prec/www/course/egypt/274RH/Texts/The%20Famine%20Stela.htm> (consultado el 9 de julio de 2023).

aquellos hombres padecieron. Ese mismo velo encubre y distorsiona nuestra condición actual.

Hace un siglo, los economistas superaron con éxito un desafío semejante: se negaron a aplicar hacia atrás, para referirse a las sociedades precapitalistas, las categorías y percepciones propias del capitalismo en ascenso. Pero dejaron pendiente la escasez. Ha tocado a la antropología histórica ocuparse de hacer, contra los economistas, lo que ellos realizaron en su ciencia.

El hambre y la escasez modernas tienen origen reciente. Son fruto del desarrollo cuya promoción se propone, hasta ahora, como fórmula para combatirlas. O sea: se sigue aplicando como remedio lo que causa el problema y así se le agudiza, en vez de dejarlo atrás. Para desgarrar el círculo vicioso ideológico en que se mueven, al son que toca el mito del desarrollo, las ideas y las acciones relacionadas con el hambre y la escasez, debemos remontarnos al plano del mito. De regreso de esa excursión, quizá podrá verse con claridad que solo si detenemos radicalmente la ayuda y desarrollo, estaremos en condiciones de enfrentar seriamente los desafíos actuales, como propongo en este ensayo.

## **El desarrollo como fuente de escasez**

### ***La construcción del mito***

He incluido como apéndice de este trabajo una breve propuesta que pensé en la décimo octava Conferencia de la Sociedad para el Desarrollo Internacional (SID), en Roma, el pasado mes de julio, y que sirve de marco teórico para lo que formulo aquí.

Sustenté esa propuesta en la hipótesis de que no ha sido posible liquidar el mito del desarrollo porque se sigue encubriendo su carácter. La documentación fehaciente sobre la contraproduktividad de las estrategias de desarrollo o sobre su incapacidad de conseguir los resultados en cuyo nombre se conciben y llevan a la práctica ha

llevado a desechar muchas de ellas, pero solo para sustituirlas por otras o para concebir correctivos de las existentes, en sucesión interminable. A fin de detener este ejercicio estéril y fatigante, propuse mostrar el carácter ilusorio de las metas y estrategias de desarrollo mediante el examen de la historia del mito erigido en su nombre. Propuse concentrar los estudios sobre el desarrollo en su arqueología.

Según mi hipótesis, la metáfora del desarrollo se empleó originalmente para roturar nuevos campos de crecimiento científico; en vez de agotarse en esa función, sin embargo, colonizó primero a la ciencia en que se usó y luego al lenguaje vernáculo, hasta instalarse a través de este, ya con carácter mítico, en la política y en la vida cotidiana.

La arqueología del desarrollo podría hacerse a partir de su prehistoria, entre los griegos, pero quizás debería concentrarse en el siglo actual y en particular en el período de la posguerra. La metáfora adquirió su máxima virulencia colonizadora solo en la era del subdesarrollo; oficialmente inaugurada el 10 de enero de 1949 (el Punto Cuarto). Desde entonces fue empleada para movilizar a sociedades enteras en torno a un proyecto que se ha vuelto insoportable, el recuento de cuyos daños está aún muy lejos de su conclusión.

### ***La decadencia del mito***

No sugiero que la falta o insuficiencia de desarrollo genere hambre o escasez. Menos aún planteo, en los términos de la sabiduría convencional, que la causen por acción u omisión ciertas estrategias de desarrollo, a escala nacional o internacional. Considero igualmente que carece de fundamento y rigor la afirmación falaz de que algunas estrategias de desarrollo han logrado reducir o eliminar la escasez en ciertas áreas del planeta. Sostengo que la causa principal del hambre moderna, como expresión de escasez, se encuentra en el desarrollo –en cualquiera y en todas las formas conocidas de desarrollo.

Al iniciarse la Segunda Década del Desarrollo, de Naciones Unidas, el mito parecía encontrarse en su fase culminante. Los fracasos

de la Primera Década habían servido para apuntalarlo. La contraproductividad fundamental del desarrollo, o sea, el hecho de que fuese el éxito de sus estrategias lo que creaba los problemas identificados en vez de resolverlos, operó como acicate del empeño, no como oportunidad de reflexión crítica. Se atribuyó el hecho a deficiencias de las estrategias mismas o de su aplicación, no al desarrollo en sí. Florecieron entonces las conceptualizaciones que se proponían reformar orientaciones y mecanismos. Fue el camino que llevó a las propuestas de desarrollo integral, autónomo, global o centrado en el hombre, al Enfoque de Necesidades Básicas o al Nuevo Orden Económico Internacional.

Las concepciones y estrategias de desarrollo habían tomado para entonces tan diversas y hasta contrapuestas direcciones que encontró alguna aceptación la idea de identificar un Enfoque Unificado del Desarrollo. El intento no pudo llegar muy lejos. Contribuyeron a ello las aportaciones de una comisión creada para explorar la propuesta, en el seno del Instituto de Investigaciones de Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD). El examen crítico del mito no encontró otra cosa que *El desarrollo esquivo*, como se tituló el texto de Marshall Wolfe (1976) que contenía el Informe de la Comisión. Las metas postuladas por el desarrollo eludían todo intento de ser convertidas en realidad.

Al llegar el momento de fundar la Tercera Década del Desarrollo, todavía era posible percibir la cuestión como un problema de eficiencia: la relación entre objetivos deseables y políticas factibles. Es un camino que podemos seguir transitando algún tiempo atrás. Sería, como ha sido hasta ahora, el fatigoso recuento de ilusiones y fracasos que desemboca inevitablemente en un grito de denuncia, sea contra las fuerzas internacionales del mal que emanan del Norte o contra los demonios internos de casa Sur.

Pero si queremos apurar hasta el fondo el recorrido de este callejón sin salida y nos interesa fijar un límite al cinismo de la burocracia internacional e impedir que tome forma la Cuarta Década del Desarrollo, necesitamos ampliar y apresurar la discusión pública de

lo que sabemos. No interesa tanto divulgar la documentación sobre el fracaso universal de los “esfuerzos de desarrollo” y de su contra-productividad, aunque hacerlo sigue siendo útil y contribuye a explicar el debilitamiento de la función movilizadora del mito. Interesa más bien examinar los orígenes y características del mito mismo, para hacer evidente el carácter frustrante y perverso de sus metas.

Necesitamos, en suma, lanzar sobre el desarrollo una nueva mirada, camino de una opción más cercana de nuestra realidad. Se hará posible optar, sin caer en la más moderna de las trampas que aún se conciben a la sombra del mito: los desarrollos alternativos, las alternativas de desarrollo.

### ***La invención de la escasez***

El desarrollo se formuló en ocasiones como una ley, que se articuló sobre la carga ideológica de la metáfora para imputar a los procesos sociales determinismos y automatismos semejantes a los que se creía encontrar en los procesos naturales. Admitida o no tal inercia, el desarrollo fue presentado, más convencionalmente, como un proyecto viable: era una forma que pretendía recoger aspiraciones individuales y colectivas al bienestar, expresándolas en metas de alimentación, salud, educación, vivienda, transporte y otros aspectos, y en una estrategia para alcanzarlas. Aunque la definición misma de las metas adoptó una variedad de formas, a menudo abstractas y generales, su incorporación en una estrategia exigió formularlas en términos prácticos. Se les presentó, en consecuencia, como un juego de normas sobre requerimientos que podían ser contenidos en la forma de paquetes más o menos especificados de mercancías y servicios. La estrategia misma se concentró en los instrumentos para producir y distribuir esos paquetes de acuerdo con las normas, o sea, para la realización de metas.

La necesidad o conveniencia de un esfuerzo de desarrollo se postuló habitualmente bajo un supuesto de escasez e insuficiencia. Se consideró insatisfactoria la condición actual porque no se consumía,

individual o colectivamente, el monto o la calidad de mercancías y servicios que las normas describen como requerimientos mínimos o apropiados.

De primera intención, esta escasez se percibió como cuestión de magnitud: no se producían tantas mercancías o servicios como las normas exigían. La estrategia se orientó a producir más (el desarrollo como crecimiento económico). Al constatarse la escasez en medio de la abundancia, fue preciso repensar la cuestión. Se aludió entonces a problemas de acceso: se reconoció que la producción corriente de mercancías o servicios era suficiente (o podía fácilmente serlo), pero se señaló que no se distribuían entre todos en las proporciones planteadas por las normas. Algunos no tenían acceso a ellas: la estrategia debería buscar que lo tuvieran. Es esta, por ejemplo, la explicación actual de las hambrunas de la posguerra (Amartya Sen) y el fundamento de la propuesta correspondiente: crecimiento económico con avance social, el desarrollo como cambio estructural. Estas argumentaciones se emplearon, ante todo, para referirse a las condiciones del subdesarrollo, entendido como prolongación tardía de un estado anterior. Se dio por supuesto, sin mayor averiguación, que en las sociedades subdesarrolladas nunca se habían cumplido las normas de requerimientos: para alcanzarlas, necesitaban desarrollarse. También se hizo necesario, sin embargo, dar cuenta de la aparición o intensificación del hambre o la escasez en sociedades desarrolladas o subdesarrolladas que aparentemente la habían dejado atrás. Se consideró entonces que el hecho podía atribuirse a un aumento inusitado de las necesidades (con el crecimiento demográfico, por ejemplo) o una caída inusitada de las capacidades (ante calamidades naturales, por ejemplo). La estrategia se orientó, lógicamente, a limitar las primeras o elevar las segundas, según el caso. En ese contexto, la ayuda externa fue empleada como un expediente temporal para el período de emergencia o de transición que contribuyese al logro de las metas de recuperación del “equilibrio” entre capacidades y necesidades. Como este se ha mostrado inaccesible hasta ahora, la ayuda se hizo permanente e institucional, con intensidades y rasgos

peculiares ante la agudización circunstancial, en el tiempo y en el espacio, del hambre y la escasez.

La documentación sobre la contraproductividad de las fórmulas de ayuda, que mostró los mecanismos a través de los cuales acentuaban al hambre o la escasez y en algunos casos no lograban siquiera paliar transitoriamente los problemas, desplazó la preocupación hacia el campo estructural, donde habían trabajado ya muchos diagnósticos del subdesarrollo. Se apeló a múltiples hipótesis explicativas: los patrones de la acumulación originaria de capital, el intercambio desigual, la internacionalización del capital, aplicación crítica de la tesis de las ventajas comparativas, la mentalidad patrimonial y predatoria de las clases dirigentes de los nuevos estados nacionales, la revolución técnica sin cambio social que modificó el equilibrio entre natalidad y mortalidad y disparó el crecimiento demográfico por encima de las capacidades productivas, la interferencia gubernamental sobre el funcionamiento del mercado, etc. Buena parte de las aportaciones analíticas basadas en estas hipótesis explicativas arrojan luz sobre los procesos en curso y describieron con eficacia sus mecanismos de operación, pero se detuvieron casi siempre en el umbral del examen crítico que hacía falta. Sus propuestas de cambio estructural han representado hasta ahora ajustes secundarios de las estrategias de desarrollo, que han dejado intactas sus propensiones básicas. El caso del hambre actual en África ilustra sus limitaciones. En la última década, bajo los más diversos regímenes políticos y estilos de gobierno, se pusieron a prueba todas las modalidades de las estrategias conocidas, con los resultados que están a la vista. Dentro de los marcos analíticos convencionales, la salida de la situación existente tiene que confiarse a factores enteramente improbables y fortuitos, como un cambio consistentemente favorable y suficientemente prolongado de las condiciones climatológicas o la atmósfera económica internacional. De ahí el pesimismo general que prevalece en los medios institucionales.

En todas esas percepciones subyace el supuesto de la escasez. En el marco de un proceso o estrategia de desarrollo, el automatismo

del mercado, según unos, o una intervención social y estatal consciente, según otros, debe posibilitar el empleo adecuado de los medios escasos disponibles, para producir las mercancías escasas que se consideran equivalentes a las necesidades. El supuesto atribuye un carácter económico a las necesidades. La economía supone la escasez. Se le percibe, en la teoría y en la práctica, como la aplicación óptima de medios escasos a fines alternativos.

El supuesto no se hace explícito en las formulaciones habituales porque se le atribuye un carácter evidente a la percepción que entiende la escasez como un estado que acompaña necesariamente la condición humana. Ha sido vista como pedantería académica la investigación que ha mostrado el carácter histórico del supuesto, documentando que tiene apenas tres siglos de existencia y que solo es característico, predominante y general en un puñado de sociedades, las que pueden llamarse con todo rigor sociedades económicas, las sociedades económicamente definidas y determinadas, las sociedades de uso intensivo de mercancías. Este supuesto ha contaminado todas las instituciones modernas. Sin embargo, no ha sido culturalmente asumido con la misma profundidad en todas partes y, en cualquier caso, no hay razón alguna para postular su generalización ineluctable y mucho menos su permanencia indefinida. Al examinar las condiciones históricas de su surgimiento, se hace posible concebir las de su extinción. De entrada, sería preciso utilizar diferentes términos para aludir al hambre y la escasez actuales y a las que se presentaron en el pasado ante calamidades naturales o sociales. Cabría sostener que el faraón citado no se habría referido a escasez, si reservamos este término para sus usos modernos. El faraón había dicho “Falta trigo”, no que el trigo es escaso. Los anteojos ideológicos del traductor habrían puesto en su boca esta última expresión. En aquellos tiempos podía presentarse una carencia repentina y absoluta, pero no escasez, porque esta tiene un carácter crónico, permanente, definitorio de las divisiones sociales de existencia, que solo se observa en el seno de una civilización específica –moderna– porque

solo ella asume la premisa del carácter ilimitado de los deseos materiales del hombre.

Puesto que la escasez corresponde a una relación entre medios y fines, la adopción de fines ilimitados condena a la escasez permanente. Solo la definición cultural de los límites de los fines “materiales” del hombre puede disolver la escasez. Tal definición comprende, obviamente, la de los medios técnicos y sociales que impiden la aparición de la escasez bajo condiciones normales y permite hacer frente a las fortuitas.

En esta línea de reflexión, resulta pertinente pero miope la discusión pública relativamente reciente sobre los “límites del desarrollo”. Cabe suponer que está hermanada con la intuición del carácter insensato de aquella premisa, pero en general no ha logrado ponerla en entredicho. Concentrada en el examen de los límites aparentes o reales de los medios disponibles, actuales o potenciales, que el *ethos* del desarrollo tiende a desvanecerse para dar credibilidad al carácter ilimitado de los fines, conduce a aceptar como norma consciente, a un nivel determinado, el estado de escasez permanente e inevitable característico de las sociedades modernas. Los estudios que dieron lugar a la discusión contienen una sana advertencia sobre la irracionalidad predominante. Por quedarse cortas en el examen crítico de sus premisas, sin embargo, han podido ser vistas, hasta cierto punto con razón, como expedientes de legitimación de un estado de cosas declaradamente injusto. Y en este la escasez solo cambiará de forma, sin agotar sus rostros de opresión, mientras los fines sigan estando sujetos a la definición predominante, que los considera económicos e ilimitados.

En el mundo en que yo habito como un espacio creado por campesinos, marginales urbanos e intelectuales desprofesionalizados, la percepción está inevitablemente contaminada por el supuesto de la escasez y por su premisa, aunque no se emplee, en general, la fraseología convencional que he utilizado en los párrafos anteriores. Yo crecí en un entorno urbanista y clase mediero creado con el mito del desarrollo. Fui educado en la persecución de sus metas. Aprendí a

programar mi vida y la de los demás para alcanzarlas. Sin embargo, el contacto con culturas distintas a la mía hizo vacilar los dogmas en que me formé. Encontré personas y grupos entre los cuales la imputación de deseos materiales ilimitados es considerada como una ofensa. Llegué a instalarme en espacios culturales en que las relaciones económicas están claramente subordinadas a patrones culturales que no han podido ser desmantelados por ellas. Descubrí la impotencia de las categorías de la economía formal para describir los comportamientos que se desplegaban ante mis ojos. Esos comportamientos están, sin duda, condicionados y matizados por el mundo de las mercancías, que afectan por igual realidades y expectativas; pero la imposibilidad de hacer uso intensivo de ellas ha permitido la supervivencia de patrones culturales enérgicos, aún capaces de determinar, por encima o al lado de las relaciones económicas, las actitudes cotidianas.

En la hora de la escasez de la sobreproducción –lo que llamamos crisis–, cuando se interrumpen o debilitan los “impulsos modernizadores” que habían sido y son una amenaza para nosotros, para nuestro mundo, hemos identificado como motor de nuestra capacidad de respuesta ante las turbulencias del día la revitalización de aquellos patrones. Nuestra limitación culturalmente impuesta de finalidades económicas había sido constantemente descalificada; era vista como apatía, conformismo y, sobre todo, como un severo “obstáculo al desarrollo”, propio de una “mentalidad premoderna”. Nosotros mismos llegamos a verla así, y ahora, casi de un día para otro, ha adquirido los tintes de una actitud eminentemente realista. Aunque persisten entre nosotros las inercias del mito y todavía se definen algunas de nuestras aspiraciones en los términos de las reivindicaciones convencionales –más escuelas, más centros de salud, más, mejores y más baratos alimentos, más viviendas–, ya no es tan fácil atraparnos en la persecución de metas ilusorias. Tenemos muchas otras cosas concretas en qué ocuparnos. No es que ahora valga más pájaro en mano. Quizás sea en parte porque la burra no era arisca,

porque la hicieron los palos. Pero es, sobre todo, porque ¿quién ha visto una gallina que ponga los huevos cuadrados?...

### ***La definición de las necesidades***

La caracterización de las necesidades humanas debería ser, evidentemente, la piedra miliar de todas las ciencias que se ocupan del hombre, cuyas investigaciones y especulaciones tendrán que construir en torno a ella. El hecho de que sean sus “espacios negros” puede atribuirse, acaso, a que la investigación rigurosa de las necesidades pondría en entredicho –como en realidad ha puesto– las pretensiones de validez universal de la ciencia social. Ello mismo ha exigido circundar el problema, sustituyendo la falta de cimientos en la construcción teórica y analítica con supuestos convencionales y arbitrarios.

El prestigioso *Enfoque de Necesidades Básicas* no logró aceptación general, entre otras cosas, por las críticas lícitas a las conceptualizaciones predominantes. Pero el nudo central de la propuesta tiene su vigencia. No hay estrategia de desarrollo digna de ese nombre que no adopte como elemento central de su diseño alguna definición de los requerimientos “mínimos” de satisfacción de las necesidades básicas de la población.

Se han enderezado muy serias críticas a los diversos métodos de cuantificación de las necesidades. Veinte años después de la exigencia moral que Josué de Castro lanzó al mundo, Colin Clark denunció su interpretación por las instituciones internacionales, cuando empleaban la dieta británica media como norma para definir el hambre, aun sabiéndola manifiestamente inadecuada en su contenido y evidentemente impertinente respecto a las poblaciones a que se refiere. Han pasado otros veinte años. Se ha documentado en este lapso la increíble falta de rigor de las definiciones de metas alimentarias nacionales, en las cuales se han sustentado estrategias de transformación tan celebradas como el Sistema Alimentario Mexicano. El expreso reconocimiento de la validez de estas críticas, sin embargo, no ha llevado a abandonar el procedimiento que toma como punto

de partida una definición arbitraria de las necesidades. Ello puede atribuirse, en parte, al hecho de que tales críticas no afectan sus supuestos básicos.

Quienes se ocupan de calcular necesidades para diseñar estrategias que conduzcan a su satisfacción pueden aceptar sin dificultades las críticas a su falta de precisión, pues no la consideran necesaria; les basta una razonable aproximación y consideran que pueden lograrla con métodos perfeccionados de cálculo. Estiman que la obvia falta de sentido de los promedios generales puede remediarse mediante la definición de segmentos y estratos de la población que acercan los promedios a la “realidad”, tanto como lo requieren los propósitos prácticos de su cálculo, que no exigen exactitud. Aceptan sin titubeos la imposibilidad de traducir requerimientos abstractos, como el promedio mínimo de calorías, en paquetes homogéneos de mercancías que no corresponden a necesidades individuales y colectivas muy heterogéneas. El hecho no les preocupa demasiado, porque piensan que basta la diversificación de esos paquetes para resolver el problema con estos y otros argumentos, reivindican el valor práctico de las estimaciones, independientemente de sus debilidades teóricas o metodológicas.

Para mostrar las implicaciones nocivas de tales prácticas y exhibir su falta de coherencia o de rigor, no basta apelar a la observación empírica o a la experiencia que las contradicen. Tampoco basta ser evidente la propensión autoritaria que contienen, como sustituto equívoco de su irrealidad. Es preciso sacar a la superficie el truco que ha permitido, en la teoría y en la práctica, atentar contra la vida humana en el planeta en nombre de la modernidad industrial. La aplicación del supuesto de la escasez y de su premisa, el carácter ilimitado de los deseos “materiales” del hombre, establece una separación radical entre necesidades y capacidades que las enajena, primero, y luego tiende a disolverlas, para enchufar al hombre en un mecanismo que enloquece al tratar de escapar a toda determinación cultural. El intento de invertir la dependencia histórica de las necesidades respecto a las capacidades y sustraer estas al control humano,

en una gigantesca operación de desmontaje sociocultural, ha creado situaciones de escasez sin precedente histórico, que solo podrían remediarse salvando la brecha creciente que se ha abierto entre necesidades y capacidades reales.

La última etapa de la prehistoria del desarrollo puede ser definida como la imputación de necesidades a los nativos, cuyo consumo era indispensable para la expansión de la Europa industrial. Esta operación, sustentada en el supuesto propio del *ethos* industrial de que es posible dar una definición universal y homogénea de las necesidades humanas, fue el contenido fundamental del colonialismo militar y caracterizó después a la forma semipacífica de colonización llamada subdesarrollo. Pero no se contrajo a las colonias o a los subdesarrollados: se realizó también, aún más profundamente, en las sociedades colonizadoras. Solo en estas ha llegado a ser casi enteramente universal la definición industrial de las necesidades, hasta convertirlas en metas ilusorias y frustrantes que han hecho del presente un porvenir siempre pospuesto. El mundo en que habito no consume calorías ni camas de hospital por millar de habitantes. Aunque seguimos cayendo en el espejismo de gestionar acceso a los alimentos normalizados, incluyendo desde luego a los alimentos chatarra, y exigimos aún los centros de salud que nos enferman, por lo general tenemos escaso éxito en nuestras reivindicaciones. Ello nos permite seguir definiendo nuestras necesidades en función de nuestras capacidades para satisfacerlas. Lentamente, por los bloqueos y colisiones a que estamos constantemente expuestos y por el desgaste que implica entretenernos en necesidades y capacidades para consumir los objetos para cuya adquisición hemos sido educados, logramos frecuentemente acomodar nuestras esperanzas y deseos dentro de los límites de las necesidades y capacidades que tenemos y ampliarlos, reducirlos o modificarlos a voluntad.

## ***La intermediación tecnológica***

*Techné*, arte entre los griegos, es una manera específica de hacer cualquier cosa. *Poiesis*, la cultura, era el conjunto de patrones que crean y regulan esas maneras. Cuando la actividad humana se concibe en esos términos, la cultura crea el arte y el arte, la cultura. El camino de la creación cultural, la *anastomosis*, es también el de la creación técnica, artística. La técnica es ahí una forma de existencia de las capacidades y estas determinan, a su vez, las necesidades. No hay separación entre unas y otras. Los propios patrones culturales establecen modalidades de comportamiento que permiten enfrentar las rupturas individuales o colectivas en condiciones normales o fortuitas.

Esta concepción, que ilustro con el caso de los griegos, viene de muy lejos, de siempre, y no ha dejado de existir hasta ahora. Además de apuntalar y apoyar toda la cultura histórica, todavía caracteriza a las formas básicas de comportamiento de la mayoría de la población del planeta. Cuando surgieron las herramientas, tal concepción dio lugar a las que, con Lewis Mumford, podemos llamar técnicas democráticas:

[E]l método de producción a pequeña escala, que descansa principalmente en la destreza humana y la energía animal, pero que siempre, incluso cuando emplean máquinas, sigue bajo el control activo del artesano o del granjero, desarrollando cada grupo sus propios dones a través de las artes apropiadas y las ceremonias sociales, haciendo igualmente uso discreto de los dones de la naturaleza. Esta tecnología tiene horizontes limitados en cuanto a sus logros, pero, debido precisamente a su amplia difusión y a sus exigencias modestas, tiene mayor poder de adaptación y de recuperación (1964, p. 3).

Alrededor del cuarto milenio a.C. entraron en competencia con estas técnicas las que Mumford llama autoritarias y suponen una nueva configuración de la invención técnica, la observación científica y el control político centralizado:

La nueva tecnología autoritaria no estaba limitada por la costumbre de la aldea ni por sentimiento humano alguno: sus hazañas hercúleas descansaban sobre la coerción física despiadada, el trabajo forzado y la esclavitud. A pesar de su constante tendencia a la destrucción, estas técnicas totalitarias eran toleradas e incluso bienvenidas en el territorio propio, porque crearon la primera economía de abundancia controlada: en especial, las inmensas cosechas de alimentos que no sostenían solamente a una gran población urbana, sino que liberaban a una amplia minoría entrenada para dedicarse a actividades puramente religiosas, científicas, burocráticas o militares (Mumford, 1964, p. 3).

Esta primera versión de las técnicas autoritarias, basadas en la coerción física sobre ejércitos de trabajadores, nunca lograron superar sus debilidades inherentes: la resistencia de la economía democrática de la aldea agrícola, que logró impedir, aún bajo el imperio romano, que el 90 % de la población quedara inserto en la tecnología masiva, confinada en gran medida a los populosos centros urbanos; la falta de coherencia interna del sistema centralizado y, sobre todo, la profunda irracionalidad de los mitos en que descansaba, con su grave hostilidad hacia la vida.

Hace unos cuantos siglos fue demolida esta primera versión de las técnicas autoritarias. Sin embargo, el camino deslumbrante de la democracia política se planteó con la ilusión de que podría sustentarse en la democracia económica que crearía la herramienta industrial, no se percibió a tiempo el carácter perverso de esta, que arraigó aún más profundamente la centralización autoritaria de la monarquía, al combinar con la coerción la persuasión. Se hizo posible lograr que el instrumento de sometimiento y la destrucción, la técnica industrial autoritaria, se asumiera como algo propio y benéfico, evitando, por ende, la inestabilidad del esquema monárquico, que exigía la coerción física permanente en vez de los mitos irracionales anteriores, además, se logró hacer prevalecer los de la ciencia hasta entronizarla en el papel de Tribunal Supremo de la racionalidad humana, lo que ha obstaculizado seriamente su crítica desde la razón.

Hay un rasgo de la versión moderna de las técnicas autoritarias que las hace aún más peligrosas y nocivas. En anteriores esquemas, no era posible efectuar la ruptura total entre capacidades y necesidades. Aunque estas se bifurcaron en patrones urbanos y rurales y los ejércitos de trabajadores sometidos a coerción ejercen sus capacidades para atender necesidades de otros, era indispensable para la estabilidad del sistema centralizado mantener cierta coherencia entre las capacidades y necesidades “totales”. Las capacidades reales, disponibles, siguen operando como determinación de las necesidades, encerrados, por ende, en límites culturalmente definidos. Cada vez que las exigencias paranoicas del sistema centralizado tendieron a desbordar los límites de esas capacidades, por la inercia enloquecida de una definición jerárquica de las necesidades centrales, el sistema enfrentó un quiebre radical: solo era posible mantenerlo si se salvaba la brecha abierta por la torpeza de sus mecanismos de decisión. En la moderna versión de las técnicas autoritarias, se ha procedido a definir las necesidades sin tomar en cuenta a las capacidades, a sabiendas de su falta de correspondencia, y se ha establecido para ambas, contra toda razón y experiencia, la necesidad, compulsión y volatilidad de su crecimiento ilimitado. La brecha entre capacidades y necesidades que se ha creado y la dependencia de ambas respecto a mecanismos cada vez más centralizados que se ha vuelto imposible someter a control y conducción conscientes no tiene precedentes.

En el mundo en que habito, tiende a ser condición de supervivencia la relación estrecha entre capacidades y necesidades. Algunos de nosotros hemos perdido las destrezas propias de las técnicas democráticas. Muchos empezamos a emplear eslabones del sistema predominante de tecnología autoritaria y tenemos que enfrentar inmensas dificultades cuando intentamos desenchufarnos de él, entre otras cosas porque generalmente tenemos que empezar por reconstruir cuanto se ha destruido con ello. También nos afecta la devaluación general de nuestras propias definiciones de capacidades y necesidades y es difícil evitar la sensación de frustración e insatisfacción que produce su comparación con otras definiciones, que

caracterizan la vida de ciertos grupos y que socialmente se postulan como superiores a las nuestras. La llamada crisis se ha convertido, por ello, en una gran oportunidad para nosotros. Además de revalorar nuestras destrezas y comportamientos, especialmente por su adaptabilidad y diversificación, y demostrar las debilidades del patrón de producción y de consumo que se había estado planteando como promesa para todos, la “crisis” ha reafirmado nuestra convicción de que solo podemos seguir haciendo nuestra vida si nos mantenemos en la esfera de nuestras técnicas democráticas y apresuramos nuestro desenchufamiento del sistema centralizado. No abrigamos, obviamente, ninguna intención de autarquía. El ejercicio de autonomía que estamos llevando a la práctica comprende una definición cuidadosa de las tácticas y de los límites del desenchufamiento, para darle viabilidad y para aprovechar, en su caso, las creaciones del sistema que pueden ser refuncionalizadas por nosotros.

### ***El hambre institucionalizada***

El hambre ha sido el mejor negocio del siglo. Ningún otro aspecto de los modernos procedimientos de destrucción de la vida humana ilustra tan bien como este la naturaleza perversa de la tecnología autoritaria de la actualidad.

Se ha documentado suficientemente la contraproductividad de la llamada Revolución Verde y sus consecuencias sociopolíticas dañinas. Pero quizás no se ha llamado suficientemente la atención sobre el significado de la transformación tecnológica que le es inherente. Tómese, como ejemplo, el caso de las semillas.

Fueron llamadas, en un principio, semillas milagrosas. Parecía asombroso su funcionamiento. Una revisión de sus alcances condujo a moderar el calificativo: eran tan solo semillas de alto rendimiento. Nuevos análisis que intentaban caracterizar mejor el instrumento le dieron su nombre actual: semillas de alta respuesta. Son semillas, en efecto, capaces de responder, con un alto crecimiento, a determinados estímulos: ciertas condiciones naturales o artificiales de suelo

y del clima y ciertos insumos industriales e institucionales. Cuando no se dispone de esos estímulos, las semillas no responden. En esos casos, sus resultados físicos y económicos son evidentemente inferiores a los que se consiguen con las muy milagrosas semillas campesinas, capaces de enfrentar las más variadas circunstancias. Y el hecho es que solo se puede disponer de esos estímulos en un limitadísimo espacio del planeta y que implantarlos en todas las tierras de cultivo actuales es prácticamente imposible y económicamente irracional. El enorme costo de la Revolución Verde hubiera sido más provechoso si el esfuerzo se hubiera centrado en mejorar lo existente, en vez de tratar de sustituirlo. Las semillas “mejoradas”, además, no se confinan a los espacios en que pueden responder a los estímulos, sino que invaden otros territorios. El sistema altamente centralizado de su producción y distribución, controlado ya por un pequeño puñado de corporaciones gigantescas, impulsa su empleo general, a pesar de la multiplicación de experiencias desafortunadas. Por esta expansión irracional del uso de semillas “mejoradas” se ha causado una grave destrucción del acervo de semillas “criollas” o “nativas”, afectando severamente la dotación genética del planeta y disminuyendo la producción en amplias áreas. En México, desconocemos aún la magnitud del daño que causó, entre 1980 y 1982, un programa de fomento realizado en el marco del Sistema Alimentario Mexicano (SAM), pero es previsible la proliferación de zonas catástrofe cuando se presente un mal año climático.

Los fertilizantes parecen carecer de críticos. A ellos se atribuyen todas las abundancias productivas de la posguerra y aparecen, junto al tractor, como los héroes principales de la agricultura moderna. No se ha llamado suficientemente la atención sobre el curioso desplazamiento de la teoría del humus por la de los minerales, hace un siglo, y cómo por esa vía teórico-técnica se logró subordinar la agricultura a la industria. Apenas en los últimos años se ha documentado la contraproductividad de los fertilizantes, la perniciosa adicción que causan en el suelo (haciéndolo primero ineficiente y luego improductivo) y la irracionalidad económica y ecológica de su empleo en la

mayor parte de las tierras de cultivo del Sur. Solo en los últimos años, en parte como reacción a los efectos más destructivos del sistema de fertilización industrial, comenzaron a ser objeto de atención científica seria y de prestigio social las técnicas democráticas de agricultura orgánica que han enriquecido el conocimiento de antiguas prácticas campesinas con modernas aportaciones teóricas y prácticas.

Podría continuar la enumeración. Pero la abultada documentación sobre la contraproductividad e irracionalidad de los patrones aceptados resulta pálida ante los hechos. El desarrollo ha logrado generar las hambrunas africanas de la última década y ha hecho de Estados Unidos un exportador miope de algunas de las mejores tierras y aguas del planeta. El desarrollo ha generalizado la escasez y tiende a profundizarla con los sistemas de ayuda. Aunque gracias a la crisis han bajado sus bríos en el mundo en que yo habito y se han ampliado con ello los espacios para nuestras iniciativas, estas no bastan. El desarrollo sigue pendiendo sobre nosotros como una grave amenaza, nos somete a constante desgaste y da un carácter predominantemente defensivo a buena parte de nuestras reacciones. Por todas partes nos surgen aliados, como el movimiento por la agricultura orgánica en Estados Unidos, pero se mantienen aún las inercias convencionales. Y estas, atrapadas en sus actuales contradicciones, tienden a abandonar las máscaras persuasivas y a intensificar el empleo de los instrumentos de coerción del sistema centralizado predominante, exigiendo de las instancias político-militares de las sociedades nacionales la supresión de las resistencias a la tecnología autoritaria que antes se pretendía vencer por la vía de la persuasión industrial. Por eso, necesitamos ahora pasar a la ofensiva. Es urgente detener el desarrollo y la ayuda.

En el mundo en que habito, estamos acostumbrados a encontrar una sonrisa benevolente o suspicaz en nuestros interlocutores académica o políticamente industrializados, cuando reaccionan a las propuestas que nos animamos a presentar públicamente. Se comenta que estamos sugiriendo el regreso a la edad de piedra y queremos echar el niño junto con el agua de la bañera. Como no es posible desechar

nuestras pruebas del daño y la documentación de los últimos veinte años confirma en medida suficiente nuestras críticas de la sociedad industrial, se apela una vez más al argumento de las reformas institucionales para corregir los defectos evidentes y reconocidos de las estrategias de desarrollo y de sus congéneres, pero salvaguardando al mismo tiempo los logros de la civilización industrial. Hemos llegado a la conclusión de que tal discusión es inevitablemente bizantina y que está por completo agotada, aunque nos gustaría encontrar una forma de contribuir más eficazmente a la conciencia pública al respecto. Estamos suficientemente advertidos de que el desarrollo nos conduce rápidamente a la edad de piedra, aun sin pasar por el holocausto nuclear. Nos parece inmoral cualquier discusión que incluye entre sus temas el de la bomba. Nos parece afortunado no haber sido incorporados a la sociedad anestésica y necio seguir creyendo que sus promesas efectivamente nos influyen. Y además de todo ello, descubrimos a menudo que quienes argumentan de ese modo padecen un grave retraso teórico e ideológico, incluso en sus propios términos: no parecen estar enterados de lo que ha ocurrido en el seno de sus teorías y de sus ciencias durante los últimos veinte años, ni han tenido acceso a las aportaciones analíticas más recientes que en número creciente nos dan la razón. Por ello, ocupados como estamos de revalorar viejas prácticas y de combinarlas con los conocimientos modernos, seleccionando cuidadosamente, entre las técnicas contemporáneas, las que nos pueden ser útiles sin que perdamos por emplearlas el control de nuestras vidas, nos sentimos cada vez menos inclinados a perder el tiempo en esa discusión agotada.

## **La agenda de la investigación y el cambio**

No es viable ni aconsejable detener repentinamente la ayuda y el desarrollo. Intentarlo convertiría el empeño en otra vuelta de tuerca del sistema centralizado que padecemos y sería, en última instancia, lo contrario de lo que hace falta.

Una primera razón de ello es la existencia de un segmento sustantivo de la población –lo que se llama equívocamente las capas medias– cuyas ideologías, intereses y aspiraciones están moldeados en el troquel del desarrollo. Por lo general, han perdido las destrezas que requiere un ejercicio autónomo de la vida y difícilmente podrían sobrevivir si fueran repentinamente desenchufados del mecanismo de que dependen. Este segmento posee gran influencia en las esferas dominantes y en la opinión pública y a menudo posee gran capacidad de movilización política para la defensa de sus intereses convencionales. Realizar el intento contra ellos puede carecer de sentido.

En segundo lugar, la destrucción física y social que se ha realizado en nombre del desarrollo es de tal magnitud que la reconstrucción exige un enorme esfuerzo, aunado a una gran imaginación sociológica. No solo es cosa de reparar lo destruido, sino de inventar formas de desmontaje y aprovechamiento de los aparatos e instituciones propios del modo industrial de producción, para abatir los costos económicos y humanos que la transformación impondrá.

Finalmente, hay insuficiente investigación sobre estos y otros aspectos de los cambios que hacen falta. La arqueología del desarrollo podrá contribuir a despejar el camino, especialmente para hacer posible la toma crítica de conciencia de la situación entre quienes están ideológica o prácticamente entrampados en el desarrollo y para revalorar modos de vivir. Pero existen muchas otras necesidades de investigación, sobre todo en el campo de las tácticas de desmontaje que interesa explorar a corto plazo. Más que propuestas, las que siguen a continuación han de ser vistas como vías de exploración que conviene recorrer.

### ***¿Cómo detener la ayuda?***

Es obscuro confundir, como se ha estado haciendo, la caridad con la ayuda. Como señaló el Príncipe Claus, de Holanda, en la última conferencia de la SID, la caridad podrá seguir estando entre nosotros, como ha estado siempre. Es previsible, incluso, que condiciones

más humanas de vida la reanimarán y podrá volver a ser la mejor de las garantías de estabilidad y acceso ante calamidades naturales y sociales.

La ayuda es otra cosa. La ayuda es una operación económico-política que, a veces, impudicamente pretende cubrirse bajo el manto de la caridad. La ayuda es un instrumento de opresión colonial. En la actualidad, tiende a operar como instrumento de promoción del desarrollo. Es preciso detenerla.

Necesitamos con urgencia organizar el silencio en torno al hambre en África y otras partes del mundo. No se trata, obviamente, de ocultar información o de disimular las consecuencias del desarrollo, que deben ser, por lo contrario, objeto de la más amplia discusión pública. Se trata de rescatar la propia dignidad, ofendida por el comportamiento irresponsable de los medios de comunicación masiva a escala mundial, y de respetar la dignidad de quienes están padeciendo una de las más grandes tragedias de la historia. Es inmoral explotar los sentimientos de culpa de la gente para que finja caridad. Es inmoral premiar con música comercial la caridad fingida de la gente. Es obsceno discutir estos asuntos en este plano.

Necesitamos desmontar las instituciones de ayuda. Todas ellas. Las de orden nacional como las internacionales. Las que exhiben motivos religiosos o espirituales, lo mismo que las que confiesan razones económicas o políticas. Además de ser factores de destrucción en las sociedades destinatarias, como se ha documentado suficientemente, lo son de la caridad y la dignidad de los proveedores de fondos.

La caridad, como demuestra la historia entera de la Iglesia Católica, no puede practicarse con intermediarios institucionales. Podemos, agrupados por el silencio, practicar la única caridad que en realidad lo es, la que se da entre personas con-movidas por el mismo drama humano, movidas por un semejante impulso vital. Aprovechemos, si hace falta, las redes de contacto e intercambio que en todas partes del mundo pueden poner en libre relación a quienes quieren relacionarse entre sí. Si de alguna lucha se trata, en este terreno, es

la de la prohibición legal universal de las instituciones de ayuda y “caritativas”.

No hay, en este sentido, términos medios que valgan.

### ***¿Cómo detener el desarrollo?***

La palabra *comida* es una expresión vernácula que alude a las actividades e interacciones de los individuos –entre sí y con su entorno– que les permiten generar, obtener y asimilar los elementos materiales que necesitan para procurarse la vida como subsistencia autónoma. Dos palabras de la misma familia cultural, beber y respirar, se refieren a elementos específicos –agua y oxígeno–; comida abarca todo lo demás.

Propongo aquí la palabra *comida* para poder tomar distancia respecto a alimentos, alimentación, términos que deberían reservarse para su uso profesional institucional. Comer, ocuparse de la comida, generarla, hacerla, cocinarla, comérsela, son actividades propias de los hombres y las mujeres. Les pertenecen irrenunciablemente. Alimentarse sería adquirir y consumir alimentos (objetos comestibles), concebidos por profesionales y producidos y distribuidos por instituciones.

Puedo hacer esta distinción en español y encontrar en mi realidad comportamientos que corresponden claramente a ella. Puedo documentar que la comida, entre la mayor parte de los campesinos, comprende su compleja relación cultural con la milpa (que no es equivalente a la actividad técnica de producir maíz), así como multitud de actividades e interacciones en las que, además, es posible distinguir con claridad el género. Puedo documentar las diferencias entre sus actitudes y comportamientos y las de un universitario clasemediero de la ciudad de México que es alimentado, consume alimentos y depende de las instituciones que lo alimentan, y que entiende con dificultad lo que significa.

Hay otras lenguas, como el alemán, en las que todavía puedo establecer esta distinción, aunque no refleja las diferencias en la misma

medida. Puedo ofrecer multitud de ejemplos, en sociedades del Sur, donde la palabra *comida* está enriquecida por otras que describen prácticas culturales complejas conectadas con ella: la impostura, por ejemplo, que en muchos pueblos de la República Dominicana ha cancelado hasta hoy la posibilidad de que una familia o un grupo de pobladores enfrente la escasez de *comida*.

No puedo hacer esta distinción en inglés. *Food* es alimento. *Meal*, *nourishment* y otros términos se refieren a *food*. No hay palabra inglesa para *comida*. No puedo detenerme aquí a explicar por qué, no obstante que las razones son esclarecedoras. Pero deseo aprovechar el hecho para aclarar el sentido de la acción que hace falta. El mundo anglosajón es el espacio cultural en que ha logrado prevalecer más claramente el modo industrial de producción en esta dimensión crucial. Ahí, las actividades vernáculos relacionadas con la comida se han sofocado constantemente, cuando no prohibido. Quienes en las últimas décadas han intentado reemprenderlas han enfrentado inmensas dificultades. Ello ha permitido institucionalizar la escasez permanente de comida y arraigar, junto al hambre clásica, todas las formas de la malnutrición. Aunque el hambre norteamericana recibe en los medios de comunicación masiva mucho menos atención que la africana, se los aprovecha para estimular intensamente la búsqueda de metas ilusorias en el campo de la salud o la nutrición. Al atar más profundamente a los ciudadanos norteamericanos al aparato profesional e institucional que ha de proporcionarles servicios de salud y alimentación, por las vías convencionales o por las alternativas, se les prepara y educa para la fase más dramática de su condición dependiente del sistema centralizado: aquella en que el mecanismo institucional no solo se ocupará de regularlos a través de la “protección” de sus cuerpos – alimentándolos, curándolos, transportándolos, etc.–, sino que también se ocupará de sus vidas. Un extremo de regulación, por cierto, que es consecuencia inevitable de la que acompaña necesariamente el uso de tecnología nuclear, la técnica autoritaria por excelencia.

Nuestro asunto, en contraste, consiste en recuperar el apetito y la comida, de mantenerlos en su esfera vernácula cuando aún están ahí y de reintegrarlos a ella cuando se han transferido al sistema alimentario. En primer término, por ende, se trata de aprovechar las restricciones actuales para detener la profundización del desarrollo en el campo de la comida. A ello pueden contribuir, junto a las iniciativas autónomas, multitud de medidas de política pública: la prohibición legal progresiva de la producción y consumo de alimentos chatarra y, en especial, de inmediato, de la publicidad comercial de los mismos; la divulgación de conocimientos existentes sobre los valores y efectos diferenciales de la *comida* y la *alimentación*; la cancelación de los subsidios y apoyos actualmente canalizados a la agricultura comercial; la descentralización y desinstitucionalización de los servicios gubernamentales relacionados con la agricultura y la alimentación; etc, etc.

Nada de ello será suficiente. Tampoco cabe esperar que los esfuerzos que realizan por su cuenta campesinos y “marginales” urbanos podrán lograr por sí mismos pleno éxito, incluso si una nueva política pública decidiera apoyar respetuosamente lo que hacen en vez de prohibirlo u obstaculizarlo. El desarrollo ha logrado destruir los espacios físicos y sociales hasta tal punto que se necesitará un esfuerzo colectivo para lograr la reconstrucción. La mayor parte de los habitantes de la ciudad más populosa del mundo, la de México, por ejemplo, donde vive la cuarta parte de la población del país, es ya incapaz de generar su *comida*; tienen que ser alimentados. Y en el medio rural de México se han producido tales daños ecológicos y humanos que solo un empeño global y concertado permitiría hacer frente a los actuales desafíos. México podría, en el lapso de un ciclo agrícola, ahorrarse dos o tres mil millones de dólares que gasta actualmente en importar alimentos, sin reducir el valor de sus exportaciones agropecuarias y abatiendo, en vez de aumentar, los subsidios que actualmente canaliza a la agricultura y la alimentación. Pero aún en ese caso, estaría lejos la posibilidad de autonomía, en el campo de la *comida*, para buena parte de la población. Seguiría siendo

necesario alimentarla y a la vez contar con un Programa Nacional de Alimentación, como el que ahora existe.

La necesidad de “estrategias alimentarias nacionales”, sin embargo, corresponde a la de efectuar cambios en los aparatos institucionales, cuya operación está habitualmente asociada con factores que causan el hambre y la escasez. Tales cambios solo serían posibles a partir de una amplia movilización de la población en torno a las formulaciones de la estrategia. Por una parte, es preciso construir nuevas correas de transmisión, fincadas en las organizaciones democráticas de los ciudadanos, para sustituir las vinculaciones tradicionales propias del sistema centralizado. Por otra parte, se necesita que los protagonistas de la acción, los ciudadanos, tomen en sus manos las principales tareas y responsabilidades, de tal manera que la acción estatal e institucional funcione como recurso de apoyo, no como sustituto de la acción autónoma.

En todo caso, la realización exitosa de una “estrategia alimentaria nacional” (por seguir usando esta horrenda expresión militar) ha de tener como desembocadura exitosa su extinción y la eliminación de cualquier programa alimentario. La estrategia hace falta por el grado de destrucción y desarticulación a que ha llegado la actividad de comer en nuestros países. El empeño colectivo concertado se requiere para compensar los daños irreversibles que ya se han causado, reconstruir lo que aún puede ser rehabilitado y respaldar los esfuerzos autónomos y aislados que aún siguen realizándose y en la actualidad están expuestos a todo género de bloqueos. Si esa “estrategia” tiene éxito, o mejor dicho, para que lo tenga a cabalidad, ha de traducirse en condiciones generales de reconquista de la subsistencia autónoma, cuya existencia hará innecesaria la formulación y ejecución de cualquier programa alimentario nacional. Se trata, en suma, de avanzar en los dos pies: programas nacionales y esfuerzos múltiples descentrados. Son caminos paralelos que se alimentan mutuamente. La estrategia nacional y regional expresa una necesidad de concertación del empeño colectivo a escala de país entero, que solo se salvará del riesgo de convertirse en otro mito movilizador o en otra

entelequia administrativa si queda al servicio de los esfuerzos por la subsistencia autónoma. Si estos, por su parte, no dan adecuada consideración a los límites en el plano local y regional, montados en los grandes trazos de una propuesta nacional, quedarán necesariamente expuestos a la presión de los factores que se les oponen y padecerán las consecuencias de la debilidad por aislamiento.

Me he estado refiriendo a lo que podría hacerse en los países del Sur, donde aún existen amplios espacios como el del mundo en que habito. En contraste con las opiniones de quienes utilizan el drama africano para continuar por líneas convencionales aludiendo a las condiciones de la emergencia, es precisamente por estas que el continente necesita, más que en ninguna otra parte, detener el desarrollo y la ayuda y empezar a andar un nuevo camino. Es lo que están haciendo, por cierto, con sus iniciativas autónomas, muchos campesinos africanos. Como expuso brillantemente Marie-Angélique Savané en la conferencia de la SID, este es el orden del día.

En cuanto al ámbito interno de los propios países industriales, nada tengo que decir. No sé qué es preciso hacer en ellos, fuera de mostrarles por qué no queremos su ayuda ni su desarrollo. Pero pienso que, si solo esto hiciéramos, hablando entre nosotros para entendernos, se crearían condiciones para que surgiera caridad y solidaridad en ambas direcciones. Que también lo necesitamos.

### ***El desafío y la opción***

El desafío actual del cambio podría describirse como un esfuerzo a realizar a través de la conmoción simultánea de las ideologías y las instituciones y de la descentralización y el descentramiento de las iniciativas, a fin de encontrar formas apropiadas de intervención sobre la construcción de un “saber histórico de lucha”, en la autonomía de núcleos culturales interconectados de forma reticular.

Como se sabe, los humanismos se proponen modificar las ideologías sin transformar las instituciones. (Por ejemplo: proseguir las nacionalizaciones y la estatización o burocratización de la sociedad

bajo otros “conductores políticos” de distinta orientación y “carácter de clase”). Los reformismos, por su parte, pretenden modificar las instituciones sin alterar el sistema ideológico. (Por ejemplo: la descentralización administrativa como maniobra para reafirmar el control del centro sobre la periferia). El desafío actual consiste en enfrentarse simultáneamente con la ideología y las instituciones, en favor de la pluralidad de opciones, la libertad efectiva de elegir-las y la autonomía real en el contacto o encuentro intercultural o intergrupar.

El desafío es *con-mover*: no se trata de cambiar, desarrollar, concientizar, desatar procesos de cambio, reformar los aparatos de Estado, combatir la corrupción, ineficiencia o contraproduktividad de las instituciones, etc. No basta usar términos más fuertes –la revolución, el cambio estructural– si no cambia el sentido. En el plano de la teoría, lo que hace falta es renunciar a los discursos de orden general y generalizante, para reinventar el lenguaje, el habla, las categorías, los sistemas de producción de verdad. En el plano de las instituciones, no se trata de reformarlas o combatirlas, sino de disolver la institucionalización y profesionalización de las actividades humanas, eliminando la “necesidad” de instituciones “protectoras” o “de servicio” que reducen y homogenizan (al vaciarlas dentro de moldes uniformes) las necesidades humanas y programan su satisfacción mediante la producción masiva, estandarizada de objetos ajenos y enajenantes.

La descentralización gubernamental no ha de consistir en el traslado del centro a la periferia, mediante normas y con propósitos de eficiencia, en los términos del discurso anglosajón (colonial), conforme a los cuales se plantearon las teorías y prácticas del “desarrollo de la comunidad” y la “participación popular”. La descentralización de las actividades gubernamentales consiste en la reconfiguración del centro (forma táctica), abriéndolo a los impulsos emanados de la base social, como condición para su funcionamiento eficaz y eficiente y a fin de sustituir su extensión (cantidad) por su intención (calidad) (forma estratégica).

Simultáneamente, hay desafío en la capacidad de respetar y respaldar los impulsos descentrados, sin centro alguno, que podrán constituirse en una estructura reticular, de perímetros y tendencias indefinidos pero autolimitados, integrada por la interconexión de centros múltiples de producción de verdad y de gestación y gestión de patrones culturales propios, autónomos.

Esa estructuración reticular, descentrada, puede construirse dentro de un marco de creciente democratización de la sociedad. Se trata de perfeccionar la democracia representativa, lo que supone consolidar la efectividad del sufragio y de la consulta democrática, tanto al nivel político (puesto de elección popular) como en el interior de todas las organizaciones ciudadanas, hasta convertir ambos elementos en prácticas habituales y conscientes de toda la población. Se trata, por otra parte, de intensificar los procesos de construcción de democracia directa, lo que implica estimular la práctica de cogestión y la “participación popular” (como mecanismo e instrumento de inducción de comportamientos que amplía la intervención de los ciudadanos en los asuntos que les conciernen, tanto para concebirlos como para programarlos y realizarlos). Estas líneas tácticas adquieren su sentido en la estrategia de contrarrestar la integración orgánica creciente (bajo formas democráticas o autoritarias de gobierno), la cual desemboca ineluctablemente en un equivalente y facilitador de la integración institucional del poder, conforme a una lógica heterónoma.

El desafío estratégico,<sup>2</sup> por ende, es la construcción de formas autónomas de gestión. Los cambios no pueden provenir de reformas en el interior de los aparatos estatales (aunque estas son necesarias) ni realizarse sin intervención alguna del Estado o contra ella, dada la magnitud de los recursos que controla actualmente y la extensión y calidad de sus presencias afirmativas o excluyentes.

<sup>2</sup> En todo análisis se está considerando, obviamente, que la táctica es lo contrario de la estrategia. Táctica y estrategia pueden ser lo mismo en el discurso populista (que convierte en promesa la esperanza) o en el autoritario (que programa, moldea o cancela las esperanzas).

La forma táctica del desafío consiste en relacionar con las agencias públicas las iniciativas autónomas, celebrando compromisos efectivos dentro de tramos definidos. La rectoría del Estado ha de tener por función principal la concertación de empeños de colectivos de alcance nacional, frente a la regulación externa de la economía y la sociedad, de un lado, y del otro, la reconstrucción coordinada de aptitudes para la subsistencia autónoma, que no puede quedar librada a la intensidad y concurrencia de iniciativas locales y regionales autónomas y descentradas. En cuanto a estas últimas, la progresiva autonomización de las necesidades y capacidades ha de corresponder a la creación y recreación de núcleos de funcionamiento bajo control directo de los grupos que los conciben y generan.

En la formación de los núcleos culturales interconectados en forma reticular, tendrá un papel que jugar la producción teórica autónoma, en el plano local y regional, que no necesita un sistema de normas comunes para afirmar su propia validez. Esta producción no es un empirismo obtuso, ingenuo o primitivo, ni cae en el eclecticismo equivoco, el oportunismo o la permeabilidad a cualquier empresa teórica. Es un acto de creación que no toma la realidad concreta como punto de partida para la especulación y la interpretación, sino que se asienta en ella y se mantiene pegado a ella en todo su discurso.

Tal producción teórica puede aprovechar, para su propio enriquecimiento, la obra de recuperación de los contenidos históricos sepultados o enmascarados en el interior de coherencias funcionales y sistematizaciones formales. Esta obra marcha al paralelo de la revalorización de los saberes de la gente, considerados incompetentes o insuficientemente elaborados por los “saberes científicos” que han operado como instrumentos de dominación. El acoplamiento de los “saberes eruditos” (las historias, la sistematización de las experiencias) con las memorias locales (el saber de la gente) puede permitir la constitución del “saber histórico de lucha”, el cual se instalaría en el seno de las tácticas a emplear. Podría así entablarse la lucha contra la tiranía de los discursos globalizantes y de la jerarquización “científica” del conocimiento (con sus efectos intrínsecos de poder),

para reactivación de los saberes locales. El desafío, por ende, “no es cambiar la conciencia de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico e institucional de la producción de verdad” (Foucault, 1980, p. 82).

Planteado en estos términos, el desafío no tiene como referencia al conjunto de la sociedad. Lejos de ser un requisito mínimo para tomar iniciativas en el plano local y regional, proyectar algo al “conjunto de la sociedad” impone una exigencia máxima que solo puede ser satisfecha con un diseño autoritario. El resultado de la acción e iniciativa de los múltiples procesos generados por núcleos culturales autónomos no puede ser concebido o descrito como “conjunto de la sociedad”. Corresponde, más bien, a un espacio físico y social cuya configuración o límites son azarosos: aparece como el fruto no previsto ni previsible de interconexiones no reguladas de empeños autónomos sujetos a límites autoimpuestos. Lo que puede resultar de ello en nada se parecerá al “conjunto de la sociedad”. En la construcción de esa estructura reticular heterogénea y multiforme, en todo caso, debe desecharse la hipótesis del egoísmo innato (clave de la ilusión de la competencia perfecta), con el mismo vigor que la hipótesis del altruismo innato (clave de la ilusión de la cooperación perfecta). Ha de postularse, en cambio, la necesidad continua de inventar, crear y recrear la cooperación y la reciprocidad como forma de relación. Los grados, niveles y formas de la cooperación cambiarían constantemente. La corrección de las asimetrías, consecuencia inevitable de la heterogeneidad de los nudos de la estructura reticular, es una interacción compleja, bajo un nuevo sentido de los intercambios, que no puede sujetarse a programa ni existir bajo el supuesto imposible de un flujo altruista de carácter unilateral desde los núcleos “fuertes” hacia los “débiles”. La emulación será, probablemente, una condición fundamental de esos esquemas de interacción.

De estas reflexiones no se deriva un modelo. No hay aquí un mapa que oriente el pensamiento o la acción. No se pone a la venta un nuevo paraíso ni se postula un plan.

Se sugiere, simplemente, reflexionar en sentido contrario al teleológico. No se descarta la previsión, como fuerza material de enorme importancia histórica, pero se rechaza su empleo como herramienta para un diseño del futuro de “todos”, que ponga bajo sus narices un nuevo señuelo.

No se desdeña aquí el empeño colectivo, concertado. No se sugiere ponerse en manos del caos, para exponerse a la libre iniciativa individual o de grupo. Se sugiere que la concertación necesaria sea el resultado de una codificación estratégica de los puntos de resistencia y de las iniciativas autónomas, la cual podría ser fundamento legítimo de un plan. No es cosa de promover cambios, de mover a la gente en una dirección determinada, cualquier dirección, tal como haya sido definida por alguien: un líder carismático, un partido, una iglesia, una corporación. Se trata más bien de reconocer la movilización de la gente, aprender a propiciarla, a desinhibirla; se trata de admitir que “tenga la agilidad de un bailarín, la presencia de ánimo del futbolista, el factor sorpresa del guerrillero” (Enzensberger, 1970, pp. 14-15), pues solo esa, no la de los desfiles y las manifestaciones, puede considerarse movilización. Y se trata de conmoverse con ella. Porque es asunto de conmoción, de remover y transformar, simultáneamente, ideologías e instituciones.

Y si de esto se trata, los campesinos tienen mucho que decir. La mayor parte de su experiencia está asociada con modalidades de la subsistencia autónoma. Han sido históricamente capaces de conmover(se) entre ellos mismos y en relación con los demás. Saben de qué se trata y son teórica y prácticamente aptos para actuar en esa dirección.

La nueva cuestión agraria, que los movimientos campesinos se han estado planteando a sí mismos y a la sociedad, tendrá que ser considerada en este marco. Si las crisis que actualmente vivimos no son, como empieza a ser admitido por muchos, las perturbaciones de la transición a otra fase de lo mismo, sino los estertores de una era que termina, las hipótesis convencionales pueden ser necesarias, pero no suficientes.

Nuestro país se encuentra en una transición, en un agudo proceso de cambio, pero aún no se identifica su naturaleza. Y las preguntas están ahí, enristradas profundamente en el tumulto de una serie de crisis, que las teorías en boga no supieron prever, que no pueden explicar y a las que no saben darles salida. ¿De qué puede tratarse? ¿Cuáles son las líneas de reflexión y acción en torno a las cuales podría avanzarse para emprender un nuevo camino? Ante el rechazo cada vez más generalizado a los modelos predominantes y a la violencia que acompaña su confrontación, ¿cuál es el examen crítico a que sería preciso someterse para recobrar el sentido de la dirección? Si una era termina, ¿qué es lo que está muriendo con ella?

Inscritas en nuestra realidad, estas preguntas son rechazadas, unas veces por considerar que carecen por completo de pertinencia: contra ellas se tienen el refugio de los anteojos convencionales, que permiten seguir soñando en las ilusiones del desarrollo y en los beneficios de la relación con el exterior. Pero otras veces son tomadas en serio, en realidad, y además de pensar las respuestas, se ponen manos a la obra para llevarlas a la práctica. No se trata de especulaciones académicas. Fuerzas sociales y políticas de la más diversa condición están comprometidas firmemente con cada una de estas actitudes. De un lado, se cuenta con formulaciones precisas, analíticas, claramente prescriptivas: son las versiones de aspecto religioso que repiten el catecismo de décadas, de siglos, que se consideran dueñas de la verdad y observan con sorpresa, ira o ternura a quienes se animan a ponerlas en entredicho. Del otro lado, hay todo género de incertidumbres. Se carece de banderas o referentes consagrados y, en vez de promesas, se definen límites. No hay militantes ni promotores que las ofrezcan como un nuevo señuelo para comerciar con las esperanzas de la gente. En condiciones normales, no habría vacilación alguna si se preguntara quién sería más capaz de entusiasmar a las galerías, cuál es la propuesta que podría conquistar más adhesiones, hacia qué lado habrá de inclinarse la balanza de la historia.

Pero no estamos en tiempos “normales” y parece que nunca volverán. Y esto, la opción creada por la crisis, es lo que puede dejar abierto el juego.

### Claves bibliográficas<sup>3</sup>

La mayoría de las ideas expresadas proceden de mi trato frecuente con campesinos y “marginales” urbanos durante los últimos quince años. He podido darles la forma que tienen ahora gracias a mis conversaciones con Iván Illich, Jean Robert, Uwe Pörksen, Valentina Borremans, Lee Svenson y otros amigos en los últimos años. Mi lectura de sus textos y de los de Juan David García Bacca, André Gorz, Michel Foucault, Henri Lefebvre, Gilles Deleuze, Harry Cleaver y otros fue decisiva para mi construcción teórica.

La crítica del modo de producción industrial que documenta explícitamente las líneas alternativas de pensamiento y acción puede examinarse en los libros seminales de Karl Polanyi, *La gran transformación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017, e Iván Illich, *La convivencialidad*, en Iván Illich, *Obras Reunidas I*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

La literatura de la última década sobre el tema está bien representada en la Guía de Referencia de Herramientas de Convivencia elaborada por Valentina Borremans (Library Journal, Informe Especial n° 13), que incluye cerca de mil títulos comentados.

Jean Robert me sugirió el uso de la idea de metáforas colonizadoras de Uwe Pörksen para examinar la cuestión del desarrollo; para ello, aproveché el artículo suyo “‘Richness’, ‘Purity’ and ‘Splendor’, Analytical Instruments and Criteria of Language” (mimeo). También me puso al tanto de Victor Turner, *Drama, fields and metaphors*.

<sup>3</sup> Optamos por mantener las claves bibliográficas tal y como Gustavo Esteva las escribió, ya que para él esto implicaba una postura política respecto a cómo dar cuenta de sus propias fuentes (Nota de los compiladores).

*Symbolic action in human society* (Ithaca y Londres, Cornell University, 1974), Max Black, *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy* (Ithaca, Cornell University Press, 1962), Robert Nisbet, *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development* (Londres, Oxford University Press, 1969).

Sobre los temas del Poder y el poder, véase, especialmente, Michel Foucault, *La volonté de savoir* (Gallimard), *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi* (Gallimard), *Microfísica del Poder* (Madrid, La Piqueta, 1978).

Las ponencias presentadas en la décimo octava Conferencia de la SID en Roma, en julio de este año, me fueron de especial utilidad. En particular, las contribuciones de Ismail-Sabri Abdalla, Poona Widnara, Wolfgang Sachs, Lee Svenson, Marie-Angelique Savané, Orlando Fals-Borda, el Príncipe Claus de los Países Bajos, H.R. Clausen y otros.

Una buena visión de la situación de la literatura convencional sobre desarrollo puede encontrarse en *Leading Issues on Economic Development*, 4ª edición, Gerald M. Meier, Nueva York, Oxford University Press, 1984.

Una buena síntesis de las nociones que surgieron durante los años setenta y que fueron asumidas por la comunidad internacional fue preparada por I. Alechina para una reunión convocada por las Naciones Unidas al inicio de la Tercera Década del Desarrollo (I. Alechina, "Contribution du Systeme des Nations Unies a l'elaboration de nouvelles conceptions théoriques de développement", París, UNESCO, 1980, *Réunion d'experts sur le role de nouvelles conceptions théoriques dans le processus de développement*).

Sobre la idea de un concepto unificado de desarrollo y el desarrollo esquivo, véase *Rapport sur une conception unifiée de l'analyse et de la planification du développement*, Ginebra, UNRISD, 1974; *Social Development and the International Development Strategy*, Ginebra, UNRISD, 1979; *An Approach to Development Research*, Ginebra, UNRISD, 1979; *The Quest for a Unified Approach to Development*, Ginebra, UNRISD, 1980; *Elusive Development*, M. Wolfe, publicado conjuntamente por

UNRISD y la Comisión Económica para América Latina, Budapest, 1981.

Al inicio de 1984, la Sociedad Mexicana de Planificación organizó una mesa redonda en su VIII congreso para examinar la situación actual de la crítica mexicana a la conceptualización y estrategias del desarrollo. Estas discusiones produjeron un libro escrito por Gustavo Esteva con David Barkin, Rolando Cordera y Jacobo Schatan, *El desarrollo: la larga agonía de una categoría imposible*, actualmente en prensa. Un resumen de la crítica al desarrollo y el sentido de las propuestas alternativas puede verse en Gustavo Esteva, "Opciones verdaderas sobre el desarrollo", en *Econosomex*, no. 2, agosto de 1984, México y *El Gallo Ilustrado*, no. 1178, enero de 1985.

Ver también: Franz Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Universidad y Paidós, 1970; Osvaldo Sunkel y Pedro Paz, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, México, Siglo XXI, 1970; Enrique Oteiza (elección), *Autoafirmación colectiva, una estrategia alternativa de desarrollo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983; Enrique Ruiz García, *Subdesarrollo y liberación*, México, Alianza Editorial, 1973.

Acerca de la disolución del mito, ver particularmente Jacques Attali, Cornelius Castoriadis, Jean-Marie Domenech, Pierre Massé, Edgar Morin y otros, *El mito del desarrollo*, Barcelona, Editorial Kairós, 1980; Jacques Attali, *Les trois mondes, pour une théorie de l'après crise*, París, Faynard, 1981; Heinz Wolfgang Arndt, *The Rise and Fall of Economic Growth, a study in contemporary thought*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

Sobre los límites del desarrollo, ver William L. Oltmans (comp.), *Debate sobre el crecimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Sobre el tema de las necesidades, ver Gustavo Esteva, "Tecnología, enajenación y necesidades sociales", en *El Estado y la Comunicación*, México, Editorial Nueva Política, 1979 y *Economía y enajenación*, México, Universidad Veracruzana, 1980. También los textos de Pauls P. Streeten, "The Frontiers of Development Studies: some issues of

development policy”, *Journal of Development Studies*, octubre de 1967 e “Industrialization in a Unified Development Strategy”, *World Development*, enero de 1975, con el intento de cuantificar con reservas, y el texto de Iván Illich, mencionado anteriormente, sobre la historia de las necesidades.

En cuanto a la técnica, me refiero especialmente a la obra de Lewis Mumford, en particular al artículo “Técnicas autoritarias y técnicas democráticas”, en *El Gallo Ilustrado*, n° 1190, México, 14 de abril de 1985 y *Art and Technics*, Nueva York, Colombia University Press, 1952; *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza Editorial, 1971; y *Technics and human development. The myth of the machine*, vol.1, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1967.

Sobre las consecuencias sociopolíticas de la Revolución Verde, véase, en particular, *The Social and Economic Implications of Large Scale Introduction of New Varieties of Foodgrain: Summary of Conclusions of a Global Research Project*, Ginebra, UNRISD, 1974; Hewitt de Alcántara, Cynthia, *Modernization without development: patterns of agricultural policy and rural change in the birthplace of the Green Revolution*, Ginebra, UNRISD, noviembre de 1974; y los textos de Andrew Pearse, publicados por UNRISD, *Seeds of Plenty, seeds of want*, Oxford, 1980; *Technology and Peasant production: Reflections on a Global Study*, Ginebra, 1978.

Sobre el sistema de producción y distribución de las semillas, ver el texto de David Barkin, *El fin del principio*, México, Ediciones Océano, 1983 y “Las semillas mejoradas y el SAM”, en *La Política Alimentaria mexicana: en busca de la autosuficiencia*, actualmente en prensa.

Un enfoque alternativo del problema, que examina la construcción de la teoría económica y agronómica y sus implicaciones para la selección de tecnologías, se encuentra en los diversos trabajos de Ivo Dubiel que circulan como documentos de trabajo en la UNAM, Cuautitlán.

Sobre la impostura en República Dominicana, ver Svein Erik Duus, *Negotiating Reciprocity, Food Exchange in a Rural Community of the Dominican Republic* (mimeo). Un examen completo de una

alternativa teórica y práctica que examina aspectos relacionados con la comida, la salud, la vivienda y la cultura se encuentra en *Programa de cambio social en la Cañada de Huamuxtitlán, Gro, Parte I. Marco teórico y metodológico*. Una versión parcial de este enfoque se publicó en *El Gallo Ilustrado* y en *Econosomex*, antes mencionados.

Sobre la invención de la escasez, véase el texto titulado “La invención de la escasez” de Susan Hunt, en *El Gallo Ilustrado*, n° 1190, 14 de abril de 1985 y en *Tranet*, 1985, así como los siguientes textos de la bibliografía que menciona: C.B. McPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford/Nueva York/Toronto/Melbourne, Oxford University Press, 1962; Elie Halevy, *The Growth of Philosophic Radicalism*, Londres, Faber & Faber Ltd., 1972; Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine, 1972; John McKnight, “The professional problem” en *Resurgence*, vol. 2, n° 1, marzo-abril de 1980 y en *Institutions*, vol. 2, no. 9, septiembre de 1979; Paula Du-beck y Zane L. Miller (eds.), *Urban professionals and the future of the metropolis*, Port Washington, Nueva York, Kennicat Press, 1980; Iván Illich, *Toward a History of Needs*, Nueva York, Pantheon, 1977, 1978; Iván Illich, *The right to useful employment*, Londres, Marion Boyars, 1978; Robert A. Scott, *The Making of Blind Men: A Study of Adult Socialization*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1969, New Brunswick, Nueva Jersey, Transaction Books, 1981; Paul Dumouchel y Jean-Pierre Dupuy, *L'enfer des choses*, París, Seuil, 1979; George M. Foster, “The Anatomy of Envy. A study in Symbolic behavior”, en *Current Anthropology*, vol. 13, n° 2, abril de 1972, pp. 165-202; véase también, del mismo autor, “Peasant society and the image of limited good”, *American Anthropologist*, vol. 67, n° 2, abril de 1965, pp. 293-315; R.A. Gauthier, *Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, París, Vrin, 1951; Michel Mollat, *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, (Moyen Age-XVIe siècle), Ediciones de la Sorbona, Serie “Études”, vol. 8, París, 1974, pp. 487-503; Mikhail Bakhtin, *L'oeuvre de Francois Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, París, Gallimard, 1970.

## El intento de ver con nuestros propios ojos

Por varias décadas, México apareció en el escenario internacional como un caso exitoso de aplicación de las estrategias de desarrollo. En los años ochenta, la historia llegó a un final infeliz, pero una vez más México fue reconocido internacionalmente como el campeón de la implementación de una política concebida para rescatar a un país endeudado y proteger al sistema financiero internacional.

Para los campesinos y los marginados urbanos, esta imagen convencional de México resulta muy extraña. Para ellos, el desarrollo fue un mito movilizador que les planteaba amenazas. Los campesinos sabían que el desarrollo ponía en peligro su subsistencia, basada en cultivos celulares diversificados. Los habitantes de los barrios populares sabían que el desarrollo volvía redundantes sus habilidades e inadecuada su educación. Cuando lograban reorganizar su vida comunitaria en casuchas improvisadas en edificios abandonados, las moto conformadoras y la policía –ambos al servicio del desarrollo– los deportaban a “sitios de reubicación”. Los grupos realmente marginales saben bien qué se siente ser empujados, centímetro a centímetro, hacia la economía monetaria. Se sabía todo eso, pero durante décadas no era posible expresarlo en voz alta porque el desarrollo estaba protegido por un tabú. Desde la izquierda y la derecha, los intelectuales apoyaban la reivindicación de los políticos de que el sufrimiento de la mayoría pobre era el precio inevitable que tenía

que pagar por su propio bien. Esa mayoría pobre, además, cayó pronto en la ambigüedad. Unas veces resisten los empeños desarrollistas, que devastan directamente sus tierras y sus culturas. Otras veces abandonan la resistencia para convertir en demanda la incorporación al paraíso prometido por el desarrollo.

Con la llamada crisis, la imagen se invierte. La primera generación de “norteamericanos nacidos en México” –como Monsiváis llamó a las nuevas clases medias– perdió en poco tiempo lo que durante años había considerado avance y conquista. Ya no pudieron practicar los rituales del culto al filete en que habían sido educados, ni mantener el nivel de su consumo de alimentos chatarra o *gadgets* electrónicos. Los recién llegados a esta categoría social no podían ya siquiera alcanzar la mera subsistencia.

Con la caída de los precios del petróleo, la deuda creciente y la transformación de México en una maquiladora, se hizo al fin posible que todos pudieran ver, tocar y oler la corrupción de la política y la degradación de la naturaleza que estaban implícitas en el desarrollo. La conexión causal entre la pérdida de entorno y la pérdida de solidaridad, que antes daban por sentada solo los más pobres, fue ahora documentada por un nuevo establecimiento de expertos. La sabiduría convencional quedó en entredicho. Incluso los graduados de las universidades, que habían aprendido a confiar en la opinión de los expertos más que en sus propias narices, pudieron darse cuenta de que el desarrollo apesta y que, si uno vive en la Ciudad de México, se necesita ser muy insensible o rico para no darse cuenta de ello.

La política adoptada por el “proceso de ajuste” abrió el camino y preparó el terreno para formar una nueva conciencia pública, abonado constantemente por el hecho de que las certidumbres económicas se ven cada vez más atrapadas en contradicciones. En efecto, parece una idea extraña hacer lo contrario de lo que se ha hecho durante cuarenta años... sin alterar el propósito (alcanzar el desarrollo económico). Los mexicanos deben ahora reducir el PNB en aras de su crecimiento futuro. Deben dismantelar la industria que construyeron durante el Milagro Mexicano... para promover el desarrollo

volviendo a construirla. Deben reducir la “demanda efectiva” creada por medio del desarrollo, recortando a la mitad los salarios a fin de mejorar sus posibilidades de desarrollo. Deben reducir el presupuesto de los servicios sociales para mejorar su capacidad de prestar estos servicios. Deben aumentar los precios para combatir la inflación. Para muchos, esta política de no-desarrollo-para-desarrollarse pertenece la familia de los proyectos que pretenden lograr la cuadratura del círculo, pero es muy efectiva para la deconstrucción del mito.

La llamada crisis no solo ha sido la oportunidad para expresar en voz alta la percepción del desarrollo como un mito maligno. También ha sido una oportunidad para regenerar las vidas y las esperanzas de los más pobres. En contradicción con lo que sostiene la sabiduría convencional, muchos campesinos y marginados urbanos han encontrado durante este período una excelente oportunidad para empezar a remediar los daños causados por el desarrollo. Están logrando regenerar su tierra y su cultura y sus iniciativas están proliferando en los huecos que dejan los desarrollistas.

Estoy seguro de que para los miembros de *The Other Economic Summit* (TOES) no será una sorpresa nuestro alegre desprecio ante el colapso económico ni nuestra habilidad para beneficiarnos con la parálisis del desarrollo. Nuestra experiencia parece estar en la misma línea que la crítica de TOES contra las políticas convencionales. Hace dos años, por ejemplo, nos sentimos apoyados en nuestros puntos de vista cuando leímos, en un informe de la Conferencia de TOES de 1986, una declaración de Edward Goldsmith en la que resumía el análisis de Michael Redclift y de Jonathon Porritt:

La degradación ambiental en el Tercer Mundo es por lo tanto la consecuencia inevitable de las actuales políticas de desarrollo, y las poblaciones del Tercer Mundo no son pobres, como pudiera pensarse, porque son subdesarrolladas, sino porque han sido empobrecidas por el desarrollo previo, porque han sido despojadas por los desarrollistas de sus medios de subsistencia.

Hasta ahí estamos totalmente de acuerdo con Redclift y Porrit. Pero solo hasta ahí. Lo que siguió a ese comentario alentador nos dejó tan perplejos como quedamos diez años antes, cuando la Fundación Dag Hammarskjöld hizo una crítica semejante del desarrollo... para proponer “otro”. Nuestra experiencia concreta no puede insertarse en el molde de las prescripciones para un desarrollo “alternativo” o “sostenible”; hacer lo mismo pero “de otra manera”. Aparentemente, estamos condenados a un limbo teórico y práctico, puesto que compartimos con las corrientes alternativas el desafío a la sabiduría convencional, pero no encajamos en el marco que están construyendo.

Hemos leído que algunos miembros de TOES están tratando ahora de desarrollar una teoría coherente de las necesidades humanas y encontrar medios para optimizar la satisfacción humana. Dicen estar buscando que las políticas económicas tengan una “orientación hacia las necesidades”. Sabemos algo de tales empeños. Hace doce años nos impresionaron las reflexiones de Paul Streeten, que dieron lugar a la formulación del *Enfoque de las Necesidades Básicas* propuesto por la OIT. Streeten examinó experiencias de desarrollo en todo el mundo y llegó a la conclusión de que fue el éxito de las estrategias de desarrollo, no su fracaso, lo que creó hambre y pobreza en todas partes. Para proseguir el camino al desarrollo, insistió, se requiere una estrategia especial, paralela a la del desarrollo, que tenga como fin aliviar el hambre y la pobreza por medio de la satisfacción directa de las necesidades básicas de los desposeídos de los países subdesarrollados.

Este enfoque se adoptó en México y en otros países aunque con reticencia y retraso. Una de sus expresiones fue el Sistema Alimentario Mexicano (SAM), una estrategia innovadora que por primera vez en la era de la posguerra descartó el concepto de demanda efectiva para cuantificar las necesidades alimentarias en México. Después de adoptar algunas normas internacionales para identificar estas necesidades en términos de calorías y proteínas, en 1980 el gobierno mexicano reconoció oficialmente que la mitad de los mexicanos no tienen acceso a los requerimientos alimentarios mínimos. La nueva

estrategia obligaba a la sociedad a producir y distribuir suficientes alimentos para satisfacer esas necesidades. Durante sus tres años de vida, la estrategia fue un brillante éxito económico. La producción y la productividad aumentaron. El abasto de alimentos mejoró, lo mismo que la distribución alimentaria. Y con esta luz, vino su sombra. Como la estrategia reforzaba los eslabones económicos de la cadena alimentaria, creó dependencia y escasez. Como animaba el proceso de desarrollo, provocaba la disolución de los regímenes campesinos de subsistencia. Como se hicieron disponibles semillas mejoradas a precios muy atractivos, las reservas de semillas campesinas fueron destruidas y se abandonaron las prácticas tradicionales de fertilización orgánica o de regeneración natural del suelo. Cuando el abasto de semillas mejoradas y de fertilizantes fue insuficiente para satisfacer la adicción creada por la estrategia, los campesinos se vieron confrontados a una doble escasez: la de semillas mejoradas y nativas, la de insumos químicos y ciclos naturales. Esta política económica “orientada a las necesidades” transformó nuestras actividades de subsistencia en “satisfacción de necesidades” y en “producción de bienes de consumo”, creando así hambre, privación, escasez.

Esta experiencia nos hizo comprender la esterilidad de los enfoques centrados en las llamadas “necesidades”, sean básicas o no. Sabemos por experiencia que tenemos que ver tales tentativas en una perspectiva histórica. No hay una historia de las necesidades salvo para los últimos doscientos años. Antes del siglo XVIII, solo se puede encontrar una colección dispersa de discontinuidades. En lenguas y culturas distintas esas palabras tienen diferentes significados, sin relación alguna con el moderno. La palabra latina *necessitates*, por ejemplo, denota la fatalidad de la muerte, su necesidad, o una relación familiar inevitable. *Besoin*, la palabra francesa para necesidad, originalmente significaba lo que en inglés moderno se llama *business* (negocio), y las dos palabras tienen la misma raíz. Las necesidades son una creación muy moderna. Nuestros ejidos, la palabra que los españoles utilizaban para describir nuestras comunidades tradicionales, se vieron amenazados de disolución en el mismo período en

que se promulgó la Ley de Cercado de los *Commons* en Inglaterra. Según nuestra experiencia durante la colonización y el desarrollo, cuando los ámbitos de comunidad se convierten en recursos, se re-define a los hombres y a las mujeres. Dejan de ser miembros activos de sus ámbitos de comunidad, participantes plenos del *commons* al que pertenecen y que les pertenece. Se convierten en individuos necesitados, sin género y sin pertenencia, que son una parte pasiva y dependiente de una economía que define tanto sus carencias como sus derechos bajo condiciones de escasez.

La sabiduría convencional asocia nuestro actual predicamento con la intensificación de la escasez. La combinación de menos recursos con necesidades crecientes implica, casi tautológicamente, más escasez. En nuestra experiencia, es más bien lo contrario. Como los desarrollistas ya no pueden dar vigencia a la ley de la escasez entre nosotros, nuestra tradición de suficiencia tiene la posibilidad de regenerarse. Nuestros mayores nos enseñaron a vivir bajo restricciones severas y nos relatan cómo resistieron, en su época, la creación de escasez. En el curso de nuestra vida estuvimos constantemente expuestos, como los individuos de los países industrializados, a las presiones de una sociedad condenada a la escasez crónica, repleta de candidatos frustrados a *homines oeconomici*. La crisis es la oportunidad de apreciar nuestras bendiciones. Aunque nuestros predicamentos son grandes, estamos lidiando bien con las restricciones y tratando de impedir que la escasez regule de nuevo la vida en nuestras comunidades.

Para nosotros, la escasez es una creación histórica muy concreta que los colonizadores y desarrollistas han tratado de imponernos. Reconocer que la escasez tiene un inicio en la historia nos da la esperanza de que pueda tener un fin. Podemos oponernos a su instauración en donde todavía no ha sido instaurada. Sin embargo, cada vez que he intentado compartir esta idea con un público universitario me he encontrado con rostros sorprendidos, perplejos y azorados frente a mí. Por ejemplo, cuando se lo expuse a Paul Ekins, el director de TOES, simpatizó con nuestra posición, pero explicó que no podía

seguir nuestro argumento sobre la escasez. Para él, me escribió, la escasez es un *a priori* de la sociedad industrializada al que no puede renunciar. Me pregunto si podemos construir un puente entre estos dos modos de percepción.

Nuestros deseos, esperanzas y comportamientos, en nuestro modo de vida, no corresponden a lo que los otros llaman “necesidades” ni a lo que designa la pareja “necesidades y satisfactores”, evocando carencias y escasez. Tenemos verbos para identificar nuestras actividades, que a su vez encarnan nuestros deseos y habilidades. Nos oponemos a la mutación de estos verbos en sustantivos que aluden a una condición (la carencia, la necesidad) y a un bien o servicio que por lo general es un bien de consumo (el satisfactor) ligado al mercado.

No estamos hablando solamente de palabras y percepciones: hemos experimentado esa mutación. En aras del desarrollo, nuestras habilidades han sido transformadas en carencias. Para producir la necesidad de educación y con ello la escasez de escuelas, nuestros modos de aprendizaje y nuestra legitimación social del conocimiento fueron primero despreciados y después prohibidos. Nuestra habilidad autónoma para lidiar con el medio ambiente –como René Dubos define la salud– fue mutilada con el fin de generar la necesidad de servicios médicos y, así, su escasez. Nuestra movilidad autónoma fue inhibida para crear la necesidad de medios escasos de locomoción: el transporte. Las habilidades de aprendizaje y curación, como el caminar, que expresan nuestra oportunidad de llevar una vida satisfactoria, encarnando nuestros deseos, fueron permanentemente amenazados por su mutación en carencias, envidia y frustración. Al igual que la respiración está siendo transformada en escasez de aire limpio y no contaminado, que ahora puede ser comercializado, nuestros deseos y habilidades –que para nosotros están encarnados en actividades designadas por verbos– fueron constantemente amenazados por la tentativa de dividirnos y disolvernos por medio de las relaciones económicas.

El mundo en el que vivo no consume calorías o camas de hospital. Aunque muchos de nosotros hemos aprendido a consumir alimentos estandarizados, incluyendo comida chatarra, o a reivindicar el acceso

a los centros de salud que nos enferman, en general tales demandas no han sido satisfechas y lo son ahora menos que antes, dados los presupuestos reducidos. Esto nos permite seguir definiendo nuestras vidas en nuestros propios términos, tratando de ajustarnos a nuestras actuales restricciones. Después de remediar los daños que nos ha causado el desarrollo, esperamos poder superar muchas de esas restricciones y gozar de una condición de vida más cómoda. A este respecto, quiero diferenciar nuestro argumento del de Marshall Sahlins, cuando aduce que “las necesidades materiales son finitas y poco numerosas, y los medios técnicos invariables pero en general adecuados”, y que, por lo tanto, “un pueblo puede gozar de una abundancia material sin paralelo con un bajo nivel de vida”. Compartimos con él la convicción de que los deseos materiales humanos son finitos y poco numerosos. La fantasía opuesta, la idea tan venerada por los economistas de que los deseos del hombre son grandes, por no decir infinitos, nunca nos pareció muy convincente y casi llegamos a pensar que era fruto de un trastorno mental. Pero ese no es nuestro punto básico. El nuestro no es un argumento a favor de la “sencillez voluntaria” (*voluntary simplicity*) ni predicamos la austeridad, aunque reconozcamos que la austeridad es un requisito de la libertad. Tenemos medios limitados. ¿Cómo podemos concebir fines ilimitados? Rechazamos la disociación entre unos y otros. Rechazamos la mutación de nuestras actividades, de nuestro modo de vida, en entidades fragmentadas que el mercado vinculará de nuevo o no, bajo condiciones de escasez. De acuerdo con nuestra experiencia, no podremos sobrevivir si cedemos a la condición esquizofrénica de tener los medios por un lado y los fines del otro, necesidades o carencias aquí y satisfactores allá, recursos en un lugar y bienes de consumo en otro, en el mercado. No queremos ser necesitados sin género, desempeñando algunas veces el papel de productores y en otras ocasiones el de consumidores. Queremos seguir siendo hombres y mujeres libres para la acción autónoma en nuestras comunidades regeneradas, en nuestros pueblos y barrios.

Con ese estado de ánimo aceptamos la expresión de autosuficiencia popular usada en las conferencias de TOES, pero solamente como

algo menos que la autonomía y, en todo caso, como lo opuesto a la autosuficiencia económica que, para nosotros, es una contradicción en los términos. Hemos examinado la naturaleza del trabajo, como lo hace TOES, y también fuimos más allá de la percepción convencional que solo lo ve como mano de obra, como un factor de producción o como empleo. Lo vemos como una tarea tediosa impuesta por la sociedad económica que estamos tratando de sacar de nuestras vidas. Somos aquel “sector invisible” que está ahora adquiriendo visibilidad, un cambio que nos preocupa, ya que la invisibilidad ha sido uno de los requisitos de la supervivencia en nuestros propios términos; estamos particularmente preocupados cuando algunos estudiosos o nuestros amigos del mundo alternativo nos describen como economía informal, lo que no somos, para hacernos más visibles económicamente, es decir, para transformar nuestra realidad en la pesadilla económica de la que estamos tratando de escapar.

Todas estas diferencias entre nuestra percepción y el pensamiento alternativo podría explicar por qué nos oponemos tan vigorosamente a lemas como “piensa globalmente, actúa localmente”. Hasta donde sabemos, nadie puede actuar más que localmente, en el lugar localizado en donde se encuentra. El “acto” más global que recuerdo es la inauguración de los últimos juegos olímpicos, cuando mil millones de individuos miraban simultánea y pasivamente las mismas imágenes en sus pantallas de televisión. En cuanto al pensamiento universal (global), tenemos la impresión de que la sociedad industrial impone precisamente ese modo convencional de pensamiento al educar a todos en el empleo de anteojos teñidos con supuestos significados universales. Todo se reduce entonces a lo que los anteojos tiñen, creando un tipo particular de ceguera. Nosotros vamos en la dirección opuesta. Estamos tratando de abrir los ojos y de oler con nuestras narices. Esta percepción revitalizada nos hace hospitalarios a las percepciones de los otros. Espero que nuestros abiertos y creativos amigos de TOES también sean hospitalarios a este argumento.



## **Recuperar el apetito**



*Hasta hoy se defienden la Revolución Verde y las revoluciones agrarias en el Norte global como respuestas al hambre. Hasta hoy, sin embargo, como expresión y consecuencia del sistema dominante de producción y distribución de alimentos, mil millones de personas se van cada noche a la cama con el estómago vacío. Nos siguen amenazando hambrunas que no se veían desde la Edad Media. No hay escasez de alimentos en el mundo, sino un enorme desperdicio e irracionalidad, que derrama alimentos tóxicos por todas partes, destruye el planeta y causa “crisis alimentarias” en el mundo entero.*

*La situación creada por la pandemia del COVID-19 ha reavivado el debate sobre el camino a seguir en cuanto a la alimentación. Al tiempo que se toman toda suerte de iniciativas que desafían el estado de cosas, se hace posible explorar con seriedad las opciones que hasta hace poco tiempo se descartaban sin mayor consideración.*

*El primer texto de este capítulo, escrito a finales de la década de 1980, examina la profundidad y condiciones del desastre agrícola. Si bien está centrado en el caso mexicano, que en muchos sentidos fue visto como modelo de los éxitos y fracasos de la era de la posguerra, aborda también los casos soviético y norteamericano. Describe los caminos abiertos desde entonces, que no se reflejaron en las políticas públicas, pero fueron adoptados, en una medida significativa, en la base social, entre campesinos y muchas otras personas.*

*El segundo texto, escrito veinte años después, explora por qué no se adoptaron políticas más sensatas, analiza lo que ha ocurrido en el período y considera la perspectiva actual, cuando la gravedad del predicamento se hace cada vez más evidente y en medio de la confusión y las confrontaciones empiezan a tejerse nuevas posibilidades a ras de tierra.*

## El desastre agrícola: adiós al México imaginario

Hace quince años el desastre agrícola empezaba a ser evidente. Pero no fue visto. Hoy es poco menos que una catástrofe.

Acaso por nuestro sesgo “sectorial”, quienes vimos lo que estaba pasando y previmos lo que ocurriría de no cambiar el rumbo, fracasamos en lograr que otros compartieran nuestro punto de vista.<sup>1</sup> Necesitamos adoptar otro. Puede ser premisa de toda reflexión valledera el reconocimiento de que hemos estado ocultando, tras la palabra crisis, un fracaso generalizado. No fracasó un país, un modelo, un “sector”. Fracasamos todos. Las ilusiones de la posguerra se vinieron abajo junto con las ideologías que las animaron. Y acaso no nos hemos atrevido a reconocerlo abiertamente por no entrar en un callejón sin salida. Según la experiencia histórica, solo parece posible asumir el fracaso de una era cuando ha empezado la nueva. Y aún entonces, solo se asume prácticamente el fracaso cuando la opción, enunciada con claridad, ha dejado de ser una propuesta especulativa

<sup>1</sup> Cuando *Comercio Exterior* celebró con un número especial su vigésimo quinto aniversario, en 1975, me tocó examinar lo ocurrido en la agricultura durante ese período (La agricultura en México de 1950 a 1975: el fracaso de una falsa analogía, 23[12], diciembre de 1975). Mi percepción del desastre agrícola y de la necesidad de cambiar de rumbo no era aislada. Correspondía a la de muchos observadores y tenía claro fundamento.

o utópica y aparece como un camino viable que ya se ha empezado a recorrer y por el cual, con un nuevo sentido de dirección, será factible continuar el tránsito.

Si se trata de enunciar nuevos caminos factibles, la agricultura ofrece un buen pretexto. La evidencia del fracaso en este campo es nítida. La urgencia de enfrentarse lúcidamente a los desafíos actuales es insoslayable. Y la opción está ahí. Es pertinente, pues, a partir de la agricultura, pero a condición de no aislarla esta vez y de señalar explícitamente que ofrece solo una ruta de análisis, una de las varias puertas de acceso al meollo del asunto, que no es el asunto en sí, que no admite sectorización alguna. Lo que ha fracasado, entre nosotros, es el *México imaginario*, como ha llamado Guillermo Bonfil (1987) al sueño que las élites políticas e intelectuales han querido imponer a los mexicanos durante los últimos doscientos años. Por el desastre agrícola, entre otras cosas, podríamos despedirnos de él para siempre y escuchar por tercera y última ocasión, esta vez definitiva, la voz del *México profundo*.

## **Los años setenta: el fin de la ilusión**

Hacia 1970, solo los campesinos percibían con claridad la magnitud del fracaso agrícola. En las élites, en la academia y en la opinión pública urbana aún parecía predominar el triunfalismo del “milagro agrícola mexicano” y toda exhibición de desastres se creía compensada por la enumeración de triunfos. ¡Exportamos maíz! Si alguien decía que por subconsumo, en medio de hambre y desnutrición muy difundidas, nunca por sobreproducción, había evasivas a la mano: la agricultura no se enfrentaba a problemas de producción, se decía, sino de distribución.

Prevalecía también la percepción de los faros-guía de la posguerra: el agronegocio estadounidense, para unos, y el colectivismo soviético chino, para otros. La “crisis mundial de alimentos” no pareció poner en entredicho a esos modelos, sino a quienes habían sido

incapaces de adoptarlos, y operó como eufemismo para afirmarlos, así como para hacer del hambre el mejor negocio del siglo y para facilitar la reestructuración agrícola del Norte, que se convirtió en abastecedor de alimentos para el Sur. En vez de cambiar rumbo, como parecían aconsejar las circunstancias, nuestros modernizadores redoblaron el paso: en vez de percibir que el mal estaba en la elección de un camino imaginario, que los años cuarenta habían llevado a renunciar al propio, lo siguieron atribuyendo a la terca persistencia de la tradición. De poco pareció servir que Reyes Osorio o Cynthia Hewitt pusieran sobre la mesa de la discusión los datos del efecto real de la modernización agrícola. De nuevo fueron manipulados para ponerlos al servicio de la obsesión.

Cuarenta años atrás el país enfrentó a una situación semejante con un viaje radical. En los años veinte, cuando las aguas revolucionarias parecían haber vuelto a su cauce, el México imaginario tomó la rienda en sus manos. Triunfó otra vez la corriente liberal y modernizadora. La creación de las principales instituciones del México moderno –el banco central, la seguridad social, el partido dominante– fue acompañada de un pulso decidido a la pequeña propiedad. No se frenó el reparto de tierras para salvar la hacienda, aunque que este fuese el efecto real de lo que se hacía, sino para evitar su transformación en ejidos, a los que no se asignaba más función que la de preparar el tránsito hacia la pequeña propiedad. Los fracasos de este empeño contrarrevolucionario se hicieron evidentes en el contexto de la Gran Depresión, a la cual se le atribuyeron. Pero el horno no estaba para bollos. El país no podía soportar tales salidas de pie de banco. Requería una opción radical y la adoptó. No solo se repartió en tres años el doble de cuanto había repartido en los veinte anteriores, consolidando el ejido como una forma estable de organización en el campo. Se reconfiguró también la perspectiva. Se apeló a la tradición, derivando las lecciones pertinentes de las experiencias asociadas con el afán ciego de imitar a otros. En 1935 se defendía el Plan Sexenal de sus opositores en los siguientes términos:

Vistos los efectos de la última crisis del mundo capitalista, soñamos un México de ejidos y *pequeñas* comunidades industriales, electrificado y con sanidad, en que las máquinas sean empleadas para aliviar al hombre de sus trabajos pesados y no para la llamada sobreproducción.

En los años setenta, bajo la presión de las movilizaciones campesinas y las secuelas urbanas del año 1968, se intentó un viraje semejante. Ahora, sin embargo, no hubo cabezas capaces de pensar. El keynesianismo o el estalinismo prevalecientes en los años treinta no obnubilaron entonces a quienes intentaban formular un pensamiento propio. Cuatro décadas después resultó imposible zafarse de la mentalidad desarrollista. Nadie parecía dispuesto a apartarse de la sabiduría convencional. Se había olvidado ya, para entonces, el origen del desarrollo, su gestación como un *slogan* político utilizado para lanzar el experimento mundial que consagrara la hegemonía estadounidense de la inmediata posguerra. Se había olvidado la hazaña de distorsión teórica que habían realizado desarrollistas de todos los colores para encontrar en sus clásicos respectivos los fundamentos teóricos de la nueva moda, ahora acreditadas como verdad evidente. Encerrados ante semejante prisión, resultaba imposible, en los años setenta, asomarse a lo que afuera pasaba, dar forma a un pensamiento autónomo y sustentar en él un viraje radical que parecía estar haciendo falta. Cambió solo el ropaje, la retórica. Cuajó solo el viraje palabrero.

Para entonces, la ilusión del desarrollo había perdido compostura pero no fascinación. Había quedado atrás la versión elemental de los primeros tiempos, cuando se aceptaron los términos de Truman y cristalizó, junto con la flamante percepción de ser *subdesarrollado*, la convicción de que para salir de esa condición indigna bastaría el crecimiento económico inducido por la transferencia la tecnología que efectuarían los países desarrollados adoptados como modelo. Desde el lanzamiento del Primer Decenio para el Desarrollo, en 1960, se había reconocido la falacia de la ecuación crecimiento =

desarrollo, dándose especial importancia a la incorporación de “variables sociales” de cambio. Pero esta contorsión no bastó. En la hora del lanzamiento del Segundo Decenio, 1970, prevalecía ya un clima de incertidumbre y titubeos, derivado del examen de la experiencia acumulada. En vez de reconocer en esa experiencia la flagrante demostración del fracaso del experimento, como exigían algunos pensadores de vanguardia, académicos y políticos emplearon el diagnóstico como pretexto para generar un nuevo brío desarrollista que envolvió rápidamente al país. Nuestras élites adoptaron sin vacilación, a medida que surgían, las nuevas etiquetas que se iban pegando sobre las viejas concepciones del desarrollo. Tomaron por novedad la idea de que fuese *integral* (todos los procesos y sectores, no solo uno de ellos), *endógeno* (el desarrollo no puede exportarse), *centrado en el hombre* (no de las cosas), *global* (todo y todos deben desarrollarse). Cuando las múltiples etiquetas confluyeron en una sola, la del nuevo orden económico internacional, México dedicó esfuerzos dignos de mejor causa a festinar el hecho.

El afán de cambiar, dada la presión campesina, creó espacios para que empezarán a florecer alternativas a partir de 1971. Por lo general, sin embargo, se les encerró con candado desarrollista bastante estrecho, y a la primera oportunidad, con el cambio de administración en 1976, se restableció la ortodoxia modernizadora. Su fracaso a finales de la década pareció despertar al México bronco, pero las respuestas institucionales tuvieron que pensarse en el marco de los sueños de la “administración de la abundancia”, alimentada con los ingresos del petróleo y la deuda. El Sistema Alimentario Mexicano (SAM), una de las estrategias más innovadoras de “desarrollo rural”, la primera de la posguerra que reconoció el papel de los campesinos y el significado de la autosuficiencia, no pudo formularse como viraje, en 1980, porque se plasmó, pragmáticamente, con el estilo característico del momento: dar todo a todos, posponiendo el pago de la factura. Los espectaculares exitosos del SAM en aspectos productivos, económicos y sociales no lograron evitar su extinción. Sus herederos, el Programa Nacional de Alimentación (Pronal) y el Programa Nacional de

Desarrollo Rural Integral (Pronadri), consiguieron mejoras en la formulación a costa de la eficacia: algunas de sus mejores sugerencias no lograron salir del papel en que habían sido escritas; otras fueron constantemente contradichas en la práctica institucional concreta. En general, pasaron a formar parte del abultado repertorio del México imaginario, en una versión desarrollista de la posguerra que lo alejó cada vez más de las esperanzas, condiciones reales y perspectivas del México profundo.

## **El desastre agrícola: más allá de Poltava y Emmaus**

El desastre agrícola mexicano empezó a reflejarse en los trabajos académicos o análisis oficiales de la segunda mitad de los años sesenta, cuando ya los campesinos se encontraban en revuelta. Solo se dio precisión al diagnóstico, sin embargo, hasta en 1980, con la presentación del SAM, una de cuyas mejoras aportaciones fue, precisamente, concentrar la atención pública en el tema mediante la exhibición del desastre. La mitad de los mexicanos no tiene una dieta suficiente, señaló el SAM, y una quinta parte padece grave desnutrición. El SAM detalló también los graves daños a la ecología, el deterioro de la vida campesina, la desarticulación productiva, la ineficiencia y la falta de dinamismo del “sector moderno”, la inadecuada orientación de la producción y del gasto público en el campo y otras muchas consecuencias de la política adoptada en las décadas anteriores. Los avances atribuibles al SAM no cambiaron la situación: el Pronal (1982) y el Pronadri (1985) reiteraron el diagnóstico y agregaron algunos tintes sombríos. Tanto los documentos oficiales como los estudios académicos independientes siguen mostrando desde entonces el mismo panorama dramático, aunque los primeros intentan a veces disimularlo en el recuento de avances siempre insuficientes y a menudo contraproductivos que no logran revertir la situación.

El desastre agrícola actual tiene ya tales características que ni siquiera una serie excepcional de años climáticamente favorables o

la admirable vitalidad de las opciones emergentes han podido regatearlo a la atención pública. Las conocidas maneras de levantar la información y la manipulación de las cifras dificultan las exploraciones cuantitativas de la situación global. Sin embargo, los daños que se han hecho al país en este campo, en muchos casos irremediables, se han convertido en evidencia generalizada y sus consecuencias tienen efectos manifiestos en la vida cotidiana de los mexicanos. Ninguna proclama de éxitos clásicos, como la que anuncia la restauración del saldo favorable de la balanza comercial agropecuaria, puede sustraer ahora del conocimiento general la magnitud y la unidad del desastre agrario.

Pero los desarrollistas, hoy, se encuentran en aprietos, no tanto por la reducción de sus presupuestos como por el apagamiento de sus faros-guía. La parálisis del desarrollo los obligó, primero, a renunciar a sus acostumbrados proyectos faraónicos y, después, progresivamente, a la continua reducción de actividades, hasta las de mero mantenimiento. La astringencia presupuestaria, sin embargo, les cortó o paralizó las manos, no la intención. Su desconcierto surge de una evidencia cada vez más insoslayable: el fracaso espectacular de las modalidades de operación agrícola que les habían servido como modelo y que, a lo largo de toda la posguerra, dieron fundamento a sus prescripciones. Ante su situación y sus perspectivas, se hace cada vez más difícil postular el colectivismo soviético o chino o el agronegocio estadounidense como modelos dignos de imitarse.

Poltava es una ciudad provinciana de Ucrania, situada en el corazón de las mejores tierras agrícolas y de producción de granos de la Unión Soviética. En ella tuvo lugar, a finales de 1986, una reunión a la que asistieron agricultores, administradores y científicos sociales, pero también maestros, filósofos profesionales y escritores. Los resultados de la conferencia se publicaron en marzo de 1987, en la revista *Znamya*, en un trabajo titulado "Tres días en Poltava o monólogo sobre el trabajo agrícola y el *weltanschauung* de los agricultores". El documento es hoy una de las expresiones clave de la perestroika impulsada por Gorbachov y sirve claramente de bandera

a los reformistas radicales que lo acompañan en el intento de transformar la sociedad soviética. El primer día de Poltava fue empleado para examinar lo ocurrido en la agricultura durante los últimos cincuenta años y someter a crítica las políticas aplicadas. El resultado fue demoledor. Ningún crítico occidental había llegado tan lejos. Los asistentes describieron con todo rigor un inmenso desastre ecológico, económico y productivo que resulta pálido si se compara con lo que dijeron en cuanto al aspecto humano, al detallar los males de la economía agraria de un país que tiene la mayor extensión de tierra cultivable en el mundo y la tecnología de una superpotencia, pero que no logra alimentar adecuadamente a su población. En Poltava se sometieron a una crítica feroz tres políticas que contribuyeron a explicar ese desastre: la que buscó la eliminación de las parcelas familiares de los miembros de las colectivas o estatales, que prefirió las granjas estatales a las colectivas y trató de desplazar o eliminar paulatinamente a estas, y la que siempre consideró superiores a las unidades más grandes y estimuló el crecimiento constante de todas.

Los desarrollistas que se rindan a las evidencias exhibidas en Poltava y comparan las críticas a las políticas agrícolas que ahí se expusieron pero que deseen, por no perder la costumbre, buscar en esa reunión una nueva guía para la acción, resultarán frustrados. Aunque los dos últimos días de la conferencia se dedicaron a examinar las perspectivas y a formular propuestas, no salió de ella un recetario utilizable por otros. Nada semejante a una prescripción digerible por cualquiera de las ortodoxias en boga puede derivarse de ahí. Las sugerencias más claras y útiles se refieren al desmantelamiento de políticas y acciones que asumen como “errores crasos” –según la expresión de Gorbachov– y al remedio de los más graves daños. Aunque es posible *deducir* ciertos modelos de política para el cambio rural, a partir de las discusiones de Poltava, las propuestas son de gran heterogeneidad y revelan cierto grado de azoro. Tal condición del ánimo resulta muy saludable cuando se trata de ver las cosas de una forma nueva, pero dejaría perplejo a quien busque orientación en la crítica

actual de un modelo que determinó por décadas la construcción intelectual de muchos mexicanos en relación con la agricultura.

No ha habido en Estados Unidos una reunión equivalente a la de Poltava. Ha habido muchas. Ello hace más difícil presentar en forma sintética la conclusión que se está generalizando, habida cuenta de que el desastre de la agricultura estadounidense no resulta tan evidente como la de la soviética. Estados Unidos *aún* produce más que la Unión Soviética, no obstante que esta tiene dos veces más fertilizantes, cuatro veces más vacas lecheras y cinco veces más tractores. El país sigue siendo el principal productor de alimentos del mundo y *aún* puede salir bien librado en las comparaciones basadas en indicadores convencionales de eficiencia productiva. Pero es cada vez más difícil ocultar la magnitud y las consecuencias del desastre. Hay pruebas crecientes de que tenían razón quienes señalaron, hace mucho tiempo, que más que granos Estados Unidos estaba exportando las mejores aguas y tierras agrícolas del planeta, con muy graves daños para su ecología. El excedente comercial de 25 mil millones de dólares en 1981, por exportaciones agrícolas, se redujo a 3 mil millones en 1987. La deuda de los granjeros es mayor que la de América Latina y aún más impagable; su quiebra ha sido también la de numerosos bancos. Ni siquiera la sequía de este año, que ha empezado ya a disparar los precios, logrará revertir la situación. Como en la Unión Soviética, los daños ecológicos, económicos y productivos del modelo adoptado resultan pálidos si se consideran los aspectos humanos al examinar los males de la economía agraria más rica del mundo.

Emmaus es una pequeña población del estado de Pensilvania. Es la sede de Rodale Press. Desde hace más de cincuenta años, a partir de su descubrimiento de la teoría subyacente en la agricultura china tradicional, Bob Rodale se empeñó en combatir el modelo de agricultura que se estaba imponiendo en su país y trató de dar forma práctica a las posibilidades. Su hijo, del mismo nombre, fortaleció la empresa editorial de la familia, cuyas revistas cuentan con varios millones de suscriptores. Una de ellas ha sido una de las principales bases de sustentación de un vigoroso movimiento de agricultores

orgánicos. Los *farmers* que hace años empezaron a tomar parte en él se encuentran ahora entre los pocos que la están haciendo bastante bien. En Emmaus se documentó sistemáticamente el daño y las limitaciones del modelo dominante y se ofrecieron amplias pruebas de la factibilidad de otras opciones. Hace cinco años, con base en la experiencia acumulada, Bob Rodale hijo lanzó una vigorosa campaña de regeneración de la agricultura estadounidense, aplicando al contexto social y económico de Estados Unidos una serie de principios que derivó de sus observaciones sobre la manera en que los suelos se regeneran.

Presento a Emmaus como un símbolo, equivalente al de la reunión de Poltava, para ilustrar la agonía de un modelo dominante. Sin embargo, los desarrollistas de este lado del espectro ideológico que se mostraran dispuestos a abandonar Wisconsin como punto de referencia y quisieran buscar en Emmaus un nuevo faro-guía resultarían tan frustrados como los que lo hubieran hecho con el documento de Poltava. Rodale ofrece todo tipo de prescripciones útiles e inmediatamente aplicables... en las condiciones estadounidenses. Sus exitosos experimentos en Tanzania muestran lo contrario de lo que hubiera esperado cualquier desarrollista: la ausencia de un modelo duplicable, imitable; la inviabilidad de *un modelo de desarrollo*.

Paradójicamente, todos estos hechos lamentables son ahora motivo de esperanza. Cuando se carece de una guía externa, es preciso apoyarse en la propia experiencia. Es cierto que entre las élites académicas y política mexicanas predominan aún quienes piensan *como antes* de Poltava o Emmaus y siguen aferrados a dogmas que hace tiempo abandonaron quienes se los enseñaron. Pero sus estrategias se parecen al movimiento de un perro que se muerde la cola, dentro de círculos viciosos cada vez menos pertinentes. Podrían estar dando las condiciones para atender reflexiones diferentes y ensayar un pensamiento autónomo.

## Los años ochenta: la arqueología del desarrollo

Quién vive hoy en la Ciudad de México necesita ser muy rico o muy insensible para no darse cuenta de que el desarrollo apesta. Y ahora, gracias a la llamada crisis, es posible hablar en voz alta del asunto.

Hasta bien entrado el siglo XIX, la palabra *desarrollo* se empleó en español para describir la operación de desenrollar un pergamino: significaba devolver su forma *original* a un objeto. Durante el siglo pasado migró por lo menos a tres disciplinas científicas, donde se le empleó como metáfora para abrir nuevos campos de conocimiento. Quedó por mucho tiempo confinada a los ámbitos técnicos. En economía, ni Marx ni Schumpeter lograron que tuviera aceptación general, salvo para las aplicaciones muy específicas. Pero en 1949 ocurrió algo extraño con el *desarrollo*. Nunca antes una palabra había conseguido aceptación universal el mismo día de su acuñación política. Cuando el 10 de enero de 1949 la empleó Truman en un discurso conocido después como el Programa del Punto Cuarto, adquirió un sentido específico inmediatamente acreditado. En unos cuantos días dos mil millones de personas se volvieron subdesarrolladas.

Desarrollo es ahora un vocablo-ameba, sin denotación precisa pero lleno de connotaciones. Es poco más que un algoritmo, un signo arbitrario cuyo significado depende del contexto teórico en que se usa, no solo en el de las cuarenta y nueve disciplinas que según la *Enciclopedia Británica* la emplean como una categoría propia, sino en el de las innumerables corrientes específicas de pensamiento que dentro de cada una de ellas le atribuye significado particular. Pero *subdesarrollo* connota siempre estar colocado en una situación indigna, en un camino que otros conocen mejor, un camino hacia una meta que otros han alcanzado ya, una calle de un solo sentido en que se debe depender de otros para avanzar. Ser o estar subdesarrollados significa hoy asumir como propios los sueños de otros, aceptar como meta y modelo las condiciones en que ha desembocado hasta ahora la historia de otros pueblos, desconfiar del propio olfato, de los

sueños propios, estar dispuesto a ponerse en manos del consejo de los expertos, siempre cambiante. A medida que se han descartado las simplificaciones del evolucionismo unilineal y que han caído, uno tras otro, los “modelos de desarrollo” propuestos como ideal; a medida que las metas del desarrollo se han pospuesto en el tiempo hasta un plazo –3.224 años para Mauritania, según la última estimación del Banco Mundial– que hace evidente el carácter descabellado de la propuesta; a medida que se han aportado pruebas de la radical imposibilidad de extrapolar al Sur los indicadores del Norte, por lo que los países de aquel hemisferio nunca podrán ser como los de este; a medida que ha perdido factibilidad concreta la ilusión de ser como ellos, como los desarrollados, en esa medida se ha practicado todo género de contorsiones intelectuales y políticas tendientes a rescatar la palabra y retener su carga mítica. Ello ha traído moderación en las metas y la aceptación de que ciertas condiciones de vida asociadas convencionalmente con el desarrollo podrían definirse y alcanzarse de modo muy diferente por diversas sociedades. Se ha llegado, incluso, a despojar a las palabras de toda su carga original. Nyerere, por ejemplo, señaló hace dos años que *el desarrollo no puede ser otra cosa que la movilización política de un pueblo para alcanzar sus propios objetivos*, dando por sentado que entre estos puede haber algunos no solo distintos sino opuestos a los que se han pregonado como expresiones de desarrollo. Por mi parte, dadas las connotaciones inevitables de la palabra, que llevan a considerar como descripción objetiva de una realidad lo que no es sino una comparación descalificativa desde la estructura de dominación, no veo más operación válida que la renuncia radical al empleo del término.

Para los campesinos, como para los “marginales” urbanos, el desarrollo fue siempre una amenaza. Sufrieron directamente la destrucción de sus regímenes tradicionales de subsistencia, practicada en nombre del desarrollo. Sintieron en carne propia la degradación de ser empujados, centímetro a centímetro, a una economía monetaria que no daba cabida digna a la mayor parte de ellos. Percibieron que con el desarrollo se destruirían por igual sus entornos naturales

y sus redes de solidaridad. A menudo resistieron bravamente los proyectos de desarrollo. (Los expertos llamaron “resistencia al cambio” lo que no era sino una sabiduría y aptitud política. El propio Womack asumió el prejuicio. Su célebre *Zapata* empieza con estas palabras: “Ésta es la historia de unos campesinos que no querían cambiar y por eso se hicieron una revolución”). Pero no siempre pudieron o quisieron resistir. A veces hicieron lo contrario: exigir su “incorporación”. Aceptaron un presente de degradación y deterioro, convertida su realidad en un porvenir siempre pospuesto, confiados, acaso, en que después de la tempestad vendría la calma. Para la mayor parte de ellos, sin embargo, la calma nunca llegó. O llegó en condiciones insoportables.

No podían decir lo que pensaban, en lo que derivaban de su experiencia. Por varias décadas, el desarrollo estuvo protegido por un tabú. Desde la izquierda o la derecha, los académicos apoyaban la reivindicación de los políticos de que el sufrimiento de la mayoría pobre era el precio inevitable que debían pagar por su propio bien. No podían decir lo que pensaban del desarrollo... hasta que llegó la llamada crisis. Un nuevo círculo de expertos documentó lo que hacía tiempo sabían. Aunque esos expertos aplicaron a su análisis dosis generosas de desodorante, para disimular las consecuencias de sus hallazgos, contribuyeron a consolidar las pruebas públicas sobre los daños del desarrollo. Se hizo posible hablar en voz alta sobre la experiencia de los campesinos. Contra la sabiduría convencional, en muchas partes y al menos por algún tiempo, la parálisis del desarrollo se convirtió en una oportunidad excepcional para regenerar sus vidas y sus sueños. En México, a medida que el Banco Rural resultó incapaz de atender las demandas de crédito de muchos campesinos, no pudo ya imponerles el cultivo de sorgo y el contaminante empleo de insumos industriales. Se vieron obligados a regresar a sus cultivos intercalados de maíz y frijol. Al cabo de un ciclo descubrieron que la familia podía comer gracias a su propia cosecha; que la venta local de sus excedentes podía dejarles más dinero en efectivo que el que antes obtenían con la liquidación del banco por su cosecha de sorgo

y que, lo mismo que sus suelos, comenzaban a restaurarse sus redes de solidaridad. A medida que extensionistas e inspectores de las instituciones quedaron atrapados en sus oficinas, por no disponer ya de presupuestos para su actividad en el campo, muchos campesinos se libraron de la constante extorsión a la que los sometían y del continuo trastorno de sus actividades que les causaba el intento de incorporarlos a algún programa burocrático. Prácticas tradicionales del medio rural, como la mutua ayuda o el espíritu comunitario, siempre vistas como obstáculos al desarrollo, tuvieron de nuevo oportunidad de expresión y afirmación. La parálisis institucional rompió, no sin violencia y trastornos, adicciones a insumos o al crédito que hasta antes de la “crisis” habían atado a los campesinos al cabús de un tren que no los admitía como pasajeros.

Ningún otro aspecto de la realidad agraria ilustra mejor el efecto ambiguo de la llamada “crisis” como el de la ganadería. A lo largo de los años setenta se multiplicaron los estudios que identificaron el fenómeno llamado “ganaderización del país” como el factor individual que mayor daño causaba al entorno y a la vida campesina. En todos los foros se presentaron denuncias sobre la pavorosa destrucción ecológica que podía imputarse a la “ganaderización” o sobre su contribución al despojo de tierras, a la violencia en el campo, a la corrupción de la política o a la pérdida de autosuficiencia maicera. La acumulación de pruebas logró que el Sistema Alimentario Mexicano adoptara explícitamente en 1980 una vocación antigandera, pero tal vocación no logró manifestarse en hechos. La investigación, la denuncia, la presión política o la voluntad institucional no lograron, a pesar de una lucha constante y decidida por más de una década, lo que la “crisis” hizo posible en un corto plazo. Aunque las clases medias, educadas en la religión del filete, resintieron severamente el hecho, entre otras cosas por carecer de opciones a corto plazo, la drástica reducción de su consumo de productos de la ganadería restringió dramáticamente la actividad. Tierras campesinas invadidas por los ganaderos quedaron poco a poco disponibles para la actividad agrícola de sus poseedores originales. Se aminoró la destrucción

forestal. Aunque las autoridades hicieron lo posible y lo imposible para salvar la actividad ganadera, multiplicando sus generosos apoyos tradicionales y estimulando la exportación, durante la década actual perdió claramente fuerza la amenaza cumplida que la ganadería representa para el país y los campesinos.

El futuro de los estudios sobre el desarrollo se encuentra actualmente en la arqueología. Hay un amplio territorio por explorar en la documentación de los daños que ha causado. Pero no hay que esperar a que se realicen para fincar en la evidencia acumulada en la década actual la convicción de que el desarrollo fue un experimento mundial que, según la experiencia de la mayoría de la gente, fracasó miserablemente. Hay también pruebas suficientes, bien documentadas, como para reconocer que el desarrollo es un mito maligno que amenaza la vida y los entornos de esa mayoría y que se encuentra al servicio de la consolidación de los privilegios y de la estructura de la desigualdad. La crítica del desarrollo, sin embargo, que forma ya una abundante y bien fundamentada literatura, no ha logrado suscitar la atención pública que merece. Ello no se debe tanto, probablemente, al bloqueo de los círculos dominantes, que derivan su dignidad e ingresos de la promoción del desarrollo, ni la opacidad de los medios de comunicación, como a la falta de otros miradores. No basta que estén ahí. La cultura del desarrollo está de tal manera asentada en la percepción común que romper con ella parece equivalente a una ruptura teológica abismal. Por eso, es necesario expresar los estilos de pensar alternativos con la fuerza de una evidencia indiscutible para que sean escuchados. Y hay también otra razón. El desarrollo es solo la envoltura que adoptó en la posguerra un estilo de pensar que tiene raíces más antiguas y profundas. De poco sirve avanzar en la crítica del desarrollo mientras no se acompañe el ejercicio con una crítica de la economía.

## El misterioso cambio de los paradigmas agronómicos

El camino propio en la agricultura que empezamos a recorrer en los años diez y otra vez en los treinta no fue solo una opción sociopolítica que modificó el régimen de tenencia de la tierra, las formas de organización del trabajo, las alianzas de clase y las relaciones entre los campesinos y el Estado. Todo ello estuvo acompañado de un esfuerzo técnico y de investigación ajustado a las prioridades de la hora. Los agrónomos cardenistas, apoyados conscientemente en la tradición milenaria de los campesinos y en la investigación mexicana, formaron un vigoroso y creador “colectivo de pensamiento” capaz de reforzar en lo técnico y de respaldar públicamente el empeño colectivo.

El ingreso al frenesí desarrollista de los años cuarenta exigió claramente desplazarlos. Se formó un nuevo “colectivo de pensamiento” para facilitar la entrada en liza de un nuevo juego de actores al banquete de la revolución industrial, al que no estaban invitados los campesinos. Con base en la Oficina de Estudios Especiales de la Secretaría de Agricultura, financiada por la Fundación Rockefeller, se montó en 1943 un proyecto de investigación destinado a concebir, desde el laboratorio, la tecnología que haría posible el nuevo modelo.

La historia es conocida, lo mismo que los *emblemas* que permitieron asentar en la percepción pública las nuevas teorías y flamantes aplicaciones. México empezó a presumir de ser uno de los pioneros de la Revolución Verde.

Se las llamó primero, con claro sentido mercadotécnico, “semillas milagrosas”. Cuando se hizo evidente que no lo eran, se aceptó, más modestamente, que eran “semillas de alto rendimiento”. Cuando se demostró que en muchos casos no rendían, tuvo que reconocerse que eran “semillas de alta respuesta”. ¿Respuesta a qué? A condiciones que por lo general no existían en el país. Fue preciso crearlas. Y se crearon, a un inmenso costo, en las zonas donde podían ser entregadas a los nuevos actores del modelo en lugares donde casi no había campesinos, donde no se había efectuado el reparto agrario. Con el

tiempo, la distribución de las nuevas semillas se generalizó a todo el país, pero su uso estuvo acompañado casi siempre de la destrucción de las semillas campesinas, estas sí verdaderamente *milagrosas*, aptas para la variedad de las condiciones reales y para enfrentar sus incertidumbres. Se introdujo con ellas la adicción a los insumos industriales a cuya aplicación “responden”, pero sin crear las condiciones que aseguren el abasto apropiado de tales insumos y mucho menos para hacer frente al deterioro que su empleo acrítico, fuera de contexto, producen en los suelos.

El cambio en los “paradigmas agronómicos” que desplazó los de los agrónomos cardenistas y adoptó los provenientes de Wisconsin no es sino una manifestación del ocurrido cien años antes en las sociedades industriales, cuando la “teoría de los minerales” desplazó a la del “humus”. Alrededor de 1850, el “colectivo de pensamiento” encabezado por Justus von Liebig lanzó los paradigmas agronómicos que han dominado desde entonces en la investigación, dando forma a las tecnologías que han subordinado cada vez más la agricultura a la industria. Esas ideas, a las que se ha pretendido dar valor universal a pesar de su manifiesta contradicción con las condiciones de múltiples contextos, reemplazaron rápidamente en la Europa industrial a las que sostenían quienes cincuenta años antes habían dado forma “científica”, con la “teoría del humus”, a la tradición campesina europea. Este desplazamiento no correspondió en modo alguno al “mayor grado de verdad” de una teoría respecto a la otra, en lo que sería un “avance científico tecnológico”. Las “nuevas” ideas fueron aceptadas como “ciertas”, desplazando a las anteriores, por la medida en que se ajustaban más claramente a la constelación de intereses y actores sociales emergentes, en un contexto específico. El traslado acrítico de tales ideas, tomándolas como verdades científicas universales sin considerar sus sellos de origen, puede contribuir a explicar las inercias actuales ante los desastres agrícolas. Los profesionales científicos y técnicos que imponen en un momento determinado ciertas modalidades de operación agrícola se han formado en una escuela de pensamiento y acción de cuya vigencia derivan dignidad

e ingresos. Pueden mantener sus inercias, contra toda experiencia, y resistir todo cambio aconsejado por ella, cuando perciben que de otro modo se desvanecería el que consideran su principal patrimonio, lo mismo que sus privilegios y el reconocimiento público.

## **La constitución económica de la sociedad**

El misterio de esos cambios en los paradigmas agronómicos se desvanece cuando a estos se les ubica en el contexto de la emergencia de la sociedad económica, a la cual respondieron. Es esa emergencia la que interesa someter a análisis, pues los economistas nos han acostumbrado a pensar que la economía como tal, o el “problema económico” con el que describen su definición de la realidad social, es una condición común a todas las sociedades y a todos los tiempos.

Los economistas, desde luego, reconocen con orgullo que su disciplina, como ciencia, es una invención. Les encanta recordar sus remotas raíces en la Antigüedad, ilustrando tal pretensión con el nombre de Aristóteles y sus preocupaciones por el valor. Pero consideran que estas antiguas intuiciones eran solo apuntes provisionales que anunciaban la llegada de los santos patronos de la ciencia, los que descubrieron la economía en el siglo XVIII. La economía misma, dicen los economistas, ha existido desde el principio de los tiempos. Los padres fundadores de la disciplina fueron capaces de descubrirla cuando llegó el tiempo para ello, cuando esa inevitable condición de la sociedad humana alcanzó, a través de una larga y lenta evolución, su expresión plenamente desarrollada: la sociedad económica. Y esta, a su vez, se volvió naturalmente global.

Sugiero otra interpretación. La teoría económica puede ser vista como un peligroso proyecto político de dominación que ahora podría llegar a su fin, si otro menos agresivo e injusto resultara capaz de sustituirlo; otro proyecto en el que tuvieran cabida clara los campesinos, la mayoría social; otro proyecto que se habría estado gestando en el seno de la era que termina.

La historia económica ha oscilado entre dos polos: la historia de las ideas económicas y el recuento de “hechos” económicos. Solo hasta los últimos años algunos autores han tratado de reelaborar la historia económica como un capítulo de la historia de las ideas. Louis Dumont, Paul Dumouchel y muchos otros han mostrado que el descubrimiento de la economía a través de la invención de la teoría económica fue en realidad un proceso de construcción social de ideas y conceptos. Apoyados en sus propias investigaciones y en las de otros, como las de Polanyi, mostraron que las “leyes económicas” fueron en realidad invenciones deductivas que transformaron patrones de comportamiento social que se empezaban a observar, por la emergencia de la sociedad económica, en axiomas universales concebidos de tal modo que pudieran ser portadores de un nuevo proyecto político. También mostraron que el supuesto de la previa existencia de “leyes” o “hechos” económicos, construido por los economistas, es insostenible cuando se le confronta con lo que sabemos sobre antiguas sociedades y culturas.

Las historias de “hechos” económicos y las historias de “ideas” económicas tienen algo en común. Presentan la historia económica como una invasión progresiva. Los historiadores de la teoría económica cuentan de qué manera un estilo específico de pensamiento impregnó todas las maneras de pensar y los historiadores de la economía cuentan cómo una esfera específica de interés humano integró y subordinó a todas las demás realidades.

Como construcción conceptual, la teoría económica intenta subordinar a su dominio y subsumir en su lógica todas las demás formas de interacción social de cualquier sociedad que invade. Como proyecto y diseño políticos, adoptados por algunos como propios, la economía tiene una historia de conquista y dominación. Lejos de ser la evolución idílica que trazaron los padres fundadores de la teoría económica, la emergencia de la sociedad económica fue una historia de violencia y destrucción que a menudo adoptó formas genocidas. La resistencia surgió en todas partes.

Establecer el valor económico requiere desvaluar todas las demás formas de existencia e interacción sociales (Illich). El desvalor transforma aptitudes en carencias, ámbitos de comunidad en recursos, hombres y mujeres en mano de obra comercializable, tradición en carga, sabiduría en ignorancia, autonomía en dependencia. El desvalor metamorfosea grotescamente las actividades autónomas (que encarnan deseos, destrezas, esperanzas e interacciones con otros y con el entorno) en necesidades cuya satisfacción requiere la intermediación del mercado. El individuo desamparado, cuya supervivencia depende necesariamente del mercado, no fue invención de los economistas, pero tampoco nació con Adán y Eva, como ellos pretenden. Fue una invención histórica. Fue creado por el proyecto económico que rediseñó a la humanidad. La metamorfosis grotesca de hombres y mujeres autónomos en desvalorados hombres económicos fue de hecho la condición previa de la emergencia de la sociedad económica. La operación debe renovarse constantemente, reconfirmando y profundizando el desvalor, para que el dominio económico pueda continuar. El desvalor es el secreto del valor económico. Solo puede generarse con la violencia y contra la continua resistencia.

Las ideas económicas cumplieron un papel en la legitimación de tal violencia, pero no lo hicieron en un vado político. La construcción social de ideas y percepciones nunca puede reducirse a complots de intelectuales. Por lo general, existen siempre “colectivos de pensamiento” en el punto de partida de los procesos exitosos de construcción social de ideas. Pero sus creaciones solo se convierten en cambios de los “estilos de pensamiento” de una era o sociedad (Fieck) cuando tales creaciones encuentran terreno fértil, en un entorno en el que ciertos actores sociales son capaces de transformarlas en “verdades”, o sea, en enunciados conforme a los cuales los hombres se gobiernan a sí mismos y a otros (Foucault).

Los economistas no inventaron los nuevos patrones de comportamiento que emergieron con la sociedad económica. Pero los padres fundadores de la teoría económica pudieron codificar sus observaciones de forma tal que correspondieran adecuadamente a

las ambiciones de los intereses en ascenso: ofrecieron fundamento “científico” a las concepciones y designios políticos de la clase emergente. Cuando esa forma fue “recibida” como verdad por el público y se transfirió al lenguaje común, pudo transformar las percepciones populares desde adentro, cambiando el significado de palabras y supuestos previos.

Los padres fundadores de la teoría económica escogieron la palabra escasez como el elemento clave de su construcción teórica. La palabra tenía ya un amplio campo semántico y estaba adquiriendo un nuevo significado, en aquellos tiempos, por los nuevos hechos sociales asociados con la emergencia de la sociedad económica. La elección marcó la disciplina para siempre. Toda la construcción de la teoría económica descansa en la premisa de la escasez, postulada como una condición universal de la vida social de valor axiomático. Los economistas fueron capaces de transformar su elección en un prejuicio popular, una verdad evidente en sí misma, aceptable para todos. El “sentido común” está en la actualidad tan inmerso en la forma económica de pensar que ningún hecho de la vida cotidiana que la contradiga parece suficiente para ponerla en duda y percibir la premisa de la escasez como desecho de la ciencia, que cayó sobre el lenguaje ordinario y la percepción a fin de colonizarlos.

La escasez connota falta, rareza, restricción, deseo, insuficiencia, incluso frugalidad. Todas estas connotaciones aluden a condiciones que aparecen en todas partes y en todas las épocas; como ahora se encuentran mezcladas con las denotaciones de la palabra, en tanto *terminus technicus*, el prejuicio popular sobre la universalidad de lo económico se refuerza constantemente. Sin embargo, la “ley de la escasez”, formulada por los economistas y que en la actualidad aparece en todos los libros de texto, no alude directamente a las situaciones comunes connotadas por la palabra.

La repentina falta de aire puro durante un fuego no es escasez de aire en el sentido económico; no es un hecho económico. Tampoco lo son las restricciones y la frugalidad que se autoimpone un monje, la insuficiencia de “punch” de un boxeador, la rareza de un pájaro o

una flor o la última reserva de trigo, mencionada por el rey egipcio, que se conoce como la primera referencia histórica al hambre. La “ley de la escasez” fue construida por los economistas para dar forma técnica al supuesto de que los deseos del hombre son muy grandes, por no decir infinitos, mientras que los medios son limitados aunque mejorables. El supuesto implica decisiones sobre la asignación de medios (recursos). Este “hecho” define el “problema económico” *par excellence*, cuya “solución” proponen los economistas mediante el mercado o el plan. La percepción popular, especialmente en la parte norte del mundo, comparte incluso este significado técnico de la palabra escasez, dando por supuesto que es una verdad evidente en sí misma. Pero es precisamente esta universalidad del supuesto lo que ya no puede sostenerse. Polanyi, Sahlins, Clastres y muchos otros han dado cuenta detallada y bien documentada de sociedades y culturas que adoptan otros supuestos y que limitan este cuando aparece entre ellos. Los hombres y mujeres que se hallan actualmente en los márgenes de la sociedad económica encuentran apoyo en esa tradición cuando desafían, en la teoría y en la práctica, los supuestos económicos.

## **Nace una opción**

Los estudios sobre la realidad rural que durante la década pasada se pusieron de moda, en virtud de las movilizaciones campesinas y la llamada “crisis alimentaria”, estuvieron claramente dominados por la visión económica del mundo. Muchos de ellos naufragaron en su confrontación con la realidad que pretendían examinar: no lograron sobrevivir a la insubordinación de la vida real ante concepciones científicas y políticas que la invadían, pero eran incapaces de entenderla e incluso de percibirla. En esa década comenzó también a observarse la “insubordinación de los saberes sometidos” (Foucault), que floreció después, en medio de la llamada “crisis” para lidiar mejor con dificultades nuevas o con las tradicionales. Esa insubordinación

de los saberes sometidos es hoy clave para entender la crítica del desarrollo y para profundizarla en la crítica de la economía.

Para los campesinos, como para los “marginales” urbanos, la descripción económica del mundo fue siempre enigmática y ridícula. Ser calificados o descalificados como “remanentes del pasado” nunca les molestó demasiado, porque aprecian cabalmente su tradición, sus raíces históricas; a ellos, a la “gente sin historia”, les gusta reinventar su pasado cuando sienten necesidad de hacerlo. Nunca les ha de haber resultado agradable ser “vistos” por lo que no son (no formales, no desarrollados, no empleados, no asalariados, no legales, no causantes fiscales, no en las cuentas nacionales, no una clase social, no centrales, no organizados...) o por sus carencias (de capital, de espíritu empresarial, de conciencia y organización políticas, de educación, de participación política, de infraestructura, de racionalidad...), es decir, no ser vistos. Pero ese hecho no parece haberles molestado demasiado. Siempre han sabido cómo aprovechar su invisibilidad social y la han desgarrado cuando les ha hecho falta. Lo que realmente pueden haber percibido como amenaza fue sentirse condenados a la extinción. La idea de que debían subordinarse a la economía y el desarrollo, y llegaron a ser “incorporados” a la modernidad para desaparecer en cuanto lo que son, no es un mero ejercicio académico. En la vida real, esa percepción ha planteado una permanente amenaza de destrucción de sus formas de vida y de sus entornos.

En la era de la posguerra, su diferencia y perspectivas fueron redefinidas en los términos del desarrollismo ante el que adoptaron la actitud ambivalente mencionada antes de resistencia e incorporación. La llamada crisis, la parálisis del desarrollo, propició una nueva conciencia que revivió y reformuló la firmeza de sus convicciones anteriores, permitió dar nueva forma a su resistencia, descubrieron oportunidades inusitadas para resistir el proceso que crea la escasez y, puesto que el desvalor había metamorfoseado grotescamente sus destrezas en carencias, buscaron la inversión transformando sus carencias en esperanzas (tradición de solidaridad, por ejemplo, que siempre había sido vista como un obstáculo al desarrollo se convirtió

en una fortaleza aprovechable). Su percepción renovada los impulsó a examinar lo que todavía tienen a pesar del desarrollo. Abandonando sus peligrosas ilusiones empezaron entonces a enumerar sus ventajas relativas. Vieron en la parálisis del desarrollo una oportunidad de regeneración, aunque no estuviese exenta de turbulencias y daños. Percibieron que no les habrían dejado, sino que por sus propias formas de hacer las cosas pudieron ahora relajarse y sonreír ante los modernizadores que aún pretenden sin presupuestos desarrollar hasta la extinción sus modos de vida, por ejemplo, con la autoayuda. Al escapar de los sueños de otros, recobraron la dignidad de confiar en su olfato y de soñar de nuevo en sus propias esperanzas, lo que los habilita para lidiar mejor con sus dificultades cotidianas.

Su experiencia de sobrevivir ofrece poderosas pruebas contra la sabiduría convencional. A pesar del desarrollo, tuvieron éxito en la protección y el enriquecimiento de su autonomía. Al poner de manifiesto cómo lo lograron, la “crisis” les permitió ganar de nuevo confianza en modos de percepción que hasta entonces habían desdenado, por tenerlos demasiado cerca de la piel, por haberlos sentido tan devaluados en relación con los puntos de vista predominantes. La bien conocida bancarrota del sistema educativo les permite ahora redefinir sus necesidades y deseos de aprender, que ya no estarían asociados con las escuelas convencionales. La parálisis del sistema de transporte, en virtud de la restricción presupuestaria, los llevó de nuevo a sus barrios y comunidades, donde ahora están recobrando su movilidad autónoma. Hablan de nuevo, expresándose con los ojos, las palabras o el tacto, en vez de tratar de “comunicarse” a través de medios escasos de comunicación.

El cambio de orientación se hizo evidente a medida que surgieron nuevos desafíos. En los años setenta sus luchas llevaban hacia la constitución de una clase social “moderna”. Murieron entonces los campesinos “clásicos”; el “lumpenproletariado” se dispersó. Sus lugares fueron ocupados por nuevos campesinos y “marginales”, “proletarios” ahora, cuya movilización logró a menudo conquistar mejores términos en sus relaciones e interacciones con el capital y el Estado.

A veces “flirteaban” con el mercado; otras veces lo hacían con las instituciones públicas. Por lo general, solo estaban reforzando provisionalmente sus propios modos de vida.

En los ochenta presenciaron o experimentaron directamente innumerables “casos de éxito” en que la “crisis” operaba como oportunidad de mejora. Les hizo falta renovar su reflexión para entender mejor semejante suerte. La economía misma (no solo los desarrollistas) apareció ante ellos como una amenaza. En esa nueva percepción, su propia existencia pareció constituir un límite a la economía. Se les hizo evidente que tras la colonización y el desarrollo habían sobrevivido solo cuando habían sido capaces de relegar la economía a sus propios márgenes. Sobrevivían aún porque las diversas formas y grados de “incorporación” a la economía habían permanecido fuera del centro de sus organizaciones, aún engranadas a sus propias pautas de interacción.

Tras reconocer su habilidad para limitar la economía en sus espacios concretos, les fue también posible identificar, entre quienes estaban cabalmente subsumidos en la lógica económica, algunas formas concretas de interacción que también limitaban la invasión de la economía en sus vidas. La “economización” no se había completado en parte alguna. Para sobrevivir en su prisión económica, los supuestos hombres económicos de la sociedad moderna necesitan colgar su vida económica de otras realidades en que la lógica económica de vida debe encarnar para poder existir. Así apareció en su horizonte una esperanza concreta de formar nuevas coaliciones políticas y buscar la inversión del dominio de la economía sobre la sociedad.

## **Las posibilidades de política**

Cuatro modelos de política agrícola podrían deducirse de las discusiones de Poltava: corresponden a los que han prevalecido en la Unión Soviética durante los últimos cincuenta años, con diversos

matices y características. El primero, el estalinista clásico, dio por sentado que “mientras más grande y más mecanizado, mejor”. El segundo, surgió ante la comprobación de que aun con las unidades más grandes, las áreas rurales seguían estando desesperadamente pobres y la agricultura estaba estancada; a la muerte de Stalin se reiteró la preferencia por las grandes escalas y la extrapolación de la experiencia industrial del siglo XIX, pero se prefirió el incremento de los insumos, con lo cual se pensaba se haría rendir el aparato centralizado de planeación en escalas mayores. El tercer modelo, que forma parte del actual debate, deja abierta la cuestión del tamaño –aunque prefiere siempre lo grande– y acepta la premisa del abasto de insumos, pero destaca la motivación personal del agricultor, en su capacidad de ahorro y ganancias, en su comportamiento económico optimizador. El cuarto modelo tiende a apartarse radicalmente de los otros por su insistencia en la calidad de la vida rural: conforme a su concepción, solo comunidades rurales autogestionadas y unidades agrícolas autónomas, con adecuados niveles de confort material e intensa vida cultural, podrán poner fin al sistema de gestión burocratizado que produjo el estancamiento. Según esta idea, tales formas sociopolíticas, que corresponden a una estructura descentralizada y a la gestación de nuevas formas de poder local, podrían ocuparse más adecuadamente de los aspectos ecológicos de la problemática de hoy.

En Estados Unidos ha tendido claramente a consolidarse una agricultura en gran escala, monopólica y crecientemente burocratizada, que ha obtenido en este período utilidades desmedidas. Este proceso ha tenido lugar en medio de la quiebra de proporciones masivas de las granjas familiares y de la continua disolución de las comunidades rurales. Tales propensiones dominantes, sin embargo, solo han podido materializarse con enormes subsidios y a un costo social y ecológico incalculable. Su factibilidad económica y política está cada vez más en entredicho, y vigorosas corrientes de pensamiento y acción, con muy diversos motivos y razones, están empeñadas en cambiar de rumbo.

Por algún tiempo, la agricultura estadounidense seguirá tendiendo, paradójicamente, a parecerse cada vez más a los modelos soviéticos que los reformistas radicales de la perestroika pretenden abandonar. Sin embargo, es evidente ya el rigor del empeño actual para reconfigurar de otra manera el mundo rural norteamericano a partir de la regeneración de la comunidad y de la adopción de otras prácticas agrícolas, como por ejemplo, en la vertiente de la agricultura orgánica, impulsada por Rodale, que rompe la dependencia de la industria y del mercado.

No es difícil extrapolar especulativamente todos estos planteamientos aquí en extremo simplificados a la situación mexicana; la gigantomanía, con sus tendencias a la burocratización, lo mismo que la referencia de los insumos o del motivo de la ganancia personal, se han observado por igual en los programas públicos, en la estructuración de organizaciones sociales y en el agronegocio privado. Pero la analogía se agota pronto, tanto para describir lo existente como para considerar otras posibilidades. Se quiso, pero no se pudo. Los modelos estaban ahí, entrecruzados en sus contraposiciones aparentes o reales, pero no fue posible generalizarlos. La proporción de daños irreversibles, especialmente los sociológicos, es completamente distinto: lo que allá son remanentes, aquí son mayoría. Hasta los más radicales de los reformistas soviéticos o estadounidenses reconocen que no podrá reconstituirse la vida rural que se perdió; aquí la vida rural logró resistir y reinventarse e invadir la ciudad. Es hoy una forma nueva de vida, creada en la posguerra, que parece llena de ánimo e imaginación.

Subsisten en México, como en otras partes, las propensiones económicas y los sistemas burocratizados de gestión en las entidades públicas, privadas y sociales. Muchos campesinos y agricultores están plenamente subsumidos en la lógica de un agronegocio cada vez más transnacionalizado. En ella están también atrapadas muchas organizaciones campesinas “modernas”, de gran tamaño, que encuentran respuestas cada vez más favorables a su reciente reivindicación de asumir directamente la gestión de infraestructura y

servicios hasta ahora en manos del Estado. Estos grupos podrían ser la base social de las élites del México imaginario que en esta década empezaron a lanzar su última carta: la apertura comercial. Como lo hicieron en el siglo pasado sus predecesoras, parecen decididas a encomendar a agentes del exterior lo que no pudieron hacer los de adentro. A pesar de la continua refutación práctica de las famosas ventajas comparativas o de las economías de escala, siguen expresando su gigantomanía o su preferencia por los insumos industriales, así sea envueltos en “competitividad” y “espíritu empresarial”. Todo esto se ha hecho presente en la década actual y no hacen falta bolas de cristal para prever su persistencia. Pero todo ello podrá ser modificado porque ha surgido, entretanto, una opción.

El contexto, ante todo, ha sufrido cambios sustanciales. Por primera vez en la historia moderna, el Sur tiende a volverse prescindible para el Norte, en condiciones tales que hacen necesario revisar todas las versiones de las teorías del imperialismo. Se extingue ya la función tradicional de abastecimiento de materias primas y alimentos: la más reciente revolución agraria del Norte y la revolución tecnológica que se simboliza en los microcircuitos integrados descartan cada vez más los productos básicos que venían del Sur y acrecientan el flujo contrario. Aunque para los países del Sur siguen siendo grandes, excesivos, los flujos de mercancías y capitales del Norte, para este los que se dirigen al Sur resultan cada vez más marginales y transitorios (en la forma maquiladora): el club de los países ricos está cerrado y no admite más socios. Concentran entre sí sus intercambios, no hacia afuera. Solo una función del Sur contradice esas tendencias y acrecienta su importancia: la de basurero. No solo pueden enviarse acá los desechos tóxicos que las sociedades de allá consideran insostenible conservar. También requieren remitirnos los productos y equipos que allá no tienen cabida. Hasta sus desechos humanos se han vuelto exportables (Japón, por ejemplo, explora activamente a dónde colocar sus viejos). Para México, en materia agrícola, el hecho tiene implicaciones muy concretas. Fuera de algún proyecto descabellado, como el traslado a Sonora de la agricultura californiana, por

problemas de agua, tiende a perder sentido e importancia hasta la función que recientemente se nos había encomendado: comprar cereales y oleaginosas y ser abastecedor marginal de frutas, verduras y becerros. La basura, mientras tanto, nos llega todos los días.

En este contexto, se han formulado diversos planteamientos. Despierta creciente interés la propuesta de “desenchufamiento”, que muestra las imposibilidades estructurales y coyunturales de la integración, sea en términos neoliberales o en los del Nuevo Orden Económico Internacional, para sugerir que se adopte una activa iniciativa de desprendimiento programado, a fin de evitar las consecuencias de un inevitable abandono caótico. En algunas versiones, como la de Samir Amin, la propuesta de “desenchufamiento” se mantiene en el marco de lo económico, por lo que se orienta a la reconstitución de las economías nacionales en el Sur. Pero otras propuestas, como las de Wolfgang Sachs, intentan llegar más lejos y adoptar otras premisas. No se trata, solamente, de desenchufarse de la economía transnacional, de su lógica abstracta y adversa. Se trata de retomar la economía en las manos y subordinarla a la política: de reconstituir las sociedades económicas como sociedades humanas.

Entre nosotros, esta última línea de pensamiento y acción apareció durante la última década, en cierta forma como respuesta a la apertura comercial. Entre nosotros se extinguieron, claramente, los regímenes tradicionales de subsistencia, de manera irreversible; no hay factibilidad ni voluntad de restaurarlas. El hombre tradicional ha muerto. Pero su lugar no siempre ha sido ocupado por el hombre económico. Quienes no pudieron o quisieron ser “incorporados” al desarrollo, quienes sin éxito cabal oscilaron por décadas entre resistirlo o reivindicarlo, los campesinos y los “marginales” urbanos, y una buena porción de inclasificables, parecen haber reaccionado con imaginación sociológica a las circunstancias, creando una opción novedosa que no encaja bien en aquellos dos tipos ideales. Actuando en escala local o regional, con tenues concertaciones e intercambios, han tendido a encontrarse y circulan entre ellos experiencias,

esperanzas y luchas que no pueden esconder su propensión a dar forma a proyectos políticos.

En ejidos, comunidades, pueblos, lo mismo que en vecindades o barrios, se mantuvieron, primero, y luego se revitalizaron y reformularon formas características de interacción social, asociadas con esos espacios físicos y culturales. Ahí, la gente ejerce su arte de vivir manejando sus espacios, en vez de intentar, como hace la sociedad industrial, el dominio del tiempo. Viven en el presente, en vez de colocar la vida cotidiana a la sombra del futuro. Tienen una forma personalizada de interacción, opuesta a la institucional. Son autónomos, en contraste con la heteronomía que prevalece en la sociedad industrial. Improvisan, en vez de planear. Tienen esperanzas, en vez de expectativas. Son estéticos, en vez de dejarse llevar por la anestesia prevaleciente. Tienen organizaciones, en vez de las formas inorgánicas de inserción propias de la masificación y jerarquización características de las instituciones modernas. Mantienen una activa interacción con sus entornos sociales y naturales, en contraste con la forma dependiente y pasiva de la sociedad moderna. Existen en la heterogeneidad, no en la homogeneidad. Viven en la diversidad, no en la uniformidad. Perciben horizontes, en vez de fronteras, por lo que son hospitalarios en un mundo inhóspito. Comparten la alegría de vivir y dominan el arte de sufrir, en contraste con la indiferencia individual y el temor al dolor y a la muerte.

Las formas de interacción social que hoy tienden a predominar en esos espacios aparecieron en la era de la posguerra, pero sus habitantes son herederos de una diversificada colección de comunidades, e incluso de culturas completas, destruidas por la forma económica, industrial, de interacción social. Tras la liquidación de sus antiguos regímenes de subsistencia, trataron de acomodarse a la forma industrial. Sospecho que tanto la sociedad industrial como los remanentes de formas tradicionales de interacción resultaron incapaces de lograr el acomodamiento. Su fracaso habría creado las condiciones necesarias de estos nuevos espacios, que serían una invención

sociológica –aún sin nombre–, cuya consolidación y florecimiento han sido adicionalmente estimulados por la llamada “crisis”.

Para quienes habitan en esos espacios, desengranarse de la lógica económica –el mercado, el plan– se ha convertido ahora en una condición de supervivencia. Se ven obligados a confinar su interacción económica –para algunos muy frecuente e intensa– fuera de sus modos de vida, donde encontraron un último refugio para vivir durante la era del desarrollo. Tras experimentar lo que significa la supervivencia en la sociedad económica, se dedican ahora a revalorar y aprovechar las ventajas de tal refugio y también se ocupan de regenerarlo. Remediar los daños causados por el desarrollo de sus vidas y entornos impone una pesada carga y grandes desafíos, pero también creativas oportunidades y una satisfacción profunda. Para ellos, dismantelar las formas económicas de interacción que existen en el interior de sus modos de vida y mantenerlas fuera de ellos puede lograrse, a menudo, con solo abandonar una ilusión amenazante.

Los campesinos y los habitantes de barrios populares en las ciudades comparten ahora, con quienes vienen del centro económico, los mil y un trucos que tuvieron que aprender para limitar la economía, burlarse del credo económico o reformular la tecnología moderna. La “crisis” expulsó de la nómina a quienes habían sido educados en la dependencia del ingreso y el mercado, que carecen de un entorno social capaz de permitirles sobrevivir por sí mismos. Los “márgenes” están lidiando bien con la difícil tarea de reubicarlos. El proceso plantea grandes desafíos y tensiones a todos, pero también ofrece una creativa oportunidad de regeneración, cuando descubren cuánto pueden servirse mutuamente de apoyo.

La lógica fundamental de interacción humana dentro de esos espacios impide que la escasez aparezca en ellos. No adoptan fines ilimitados, puesto que sus fines no son sino la otra cara de sus medios, su expresión directa. Si los medios son limitados, como lo son, sus fines no pueden ser ilimitados. Dentro de sus espacios, las necesidades se definen con verbos que describen actividades que encarnan deseos, habilidades e interacciones con otros y con el medio. Las

necesidades no están separadas en diferentes esferas de la realidad: carencias o expectativas, de un lado, y satisfactores, del otro, reunidos a través del mercado o del plan. Una de las facetas más interesantes de la regeneración en curso es precisamente la recuperación de la definición autónoma de necesidades, desmantelada por el desarrollo en la percepción o en la práctica. Al reforzar formas de interacción encarnadas en el tejido social y abandonar el principio económico del intercambio de equivalentes, están recuperando sus formas autónomas de vivir. Al reinstalar o regenerar formas de comercio que operan fuera de las reglas del mercado o del plan, están enriqueciendo su vida cotidiana y limitando los efectos y el alcance de las operaciones comerciales que todavía tienen que mantener. También están reduciendo, de ese modo, la mercantilización de su tiempo y de los frutos de su esfuerzo.

Se acumula ya documentación rigurosa sobre la nueva forma política de los movimientos sociales que vienen desde los márgenes. El actor principal de la economía, el hombre económico, no encuentra respuestas viables ante la “crisis” y con frecuencia reacciona con desolación, agotamiento, incluso desesperación. Constantemente cae en el juego político de intercambiar el presente por el futuro o las esperanzas por expectativas. En contraste, el actor principal de la vecindad o la comunidad, el vecino, el prójimo, disuelve la escasez o impide que aparezca en sus imaginativos esfuerzos para lidiar con sus dificultades. Solo busca espacios libres o apoyo limitado a sus iniciativas. Puede mezclarlos en coaliciones políticas cada vez más capaces de reorientar las políticas y modificar los estilos políticos. Con apoyo en recientes experiencias, la nueva conciencia que emerge de los márgenes puede despertar a otros, ampliando las coaliciones hacia el punto crítico en que la inversión de la dominación económica se vuelve posible.

Las sociedades modernas, en su conjunto, están inmersas en el mecanismo económico —el mercado o el plan— que a su vez aparece como una esfera autorregulada de la realidad social, desengranada de la sociedad. Sin embargo, el dominio del mecanismo económico

sobre las vidas de los hombres no es independiente de otras realidades no económicas. El hombre económico es de hecho una especie improbable. El hombre no puede sobrevivir como hombre si acepta semejante reducción de su ser. La economía de que hablan los economistas no es sino un enunciado lógico, un juego de reglas con base en las cuales se gobiernan las sociedades modernas. Los hombres o la sociedad no son económicos, incluso después de haber creado formas de interacción e instituciones de naturaleza económica, incluso después de haber instituido la economía. Y esas reglas económicas se derivan de una condición crónica de la sociedad moderna, la escasez, que lejos de ser una ley de hierro de cualquier sociedad humana es un accidente histórico: tuvo un principio y puede tener un fin. Ha llegado el tiempo de su fin. El nuestro es el tiempo de los márgenes.

A pesar de la economía, quienes están en los márgenes han sido capaces de mantener viva otra lógica, otro juego de reglas. En contraste con la economía, esta lógica está engranada en el tejido social. Ha llegado el tiempo de confinar la economía a su lugar: el margen. Como han hecho los márgenes.

## **Hacia un nuevo proyecto**

La naturaleza fáustica y el carácter englobante del proyecto económico pueden estar sujetos a dos clases de límites: las “imposibilidades estructurales” y los controles políticos. En los años setenta, se plantearon algunas de las primeras, en foros como el Club de Roma, y los ecologistas reivindicaron los segundos en esta misma década. En los años ochenta, la “crisis” trajo al debate público temas que solo habían preocupado hasta entonces a quienes estaban colocados en los “márgenes” de la economía o la sociedad, al tiempo que se afirmaban nuevas “imposibilidades estructurales”. Con base en su creativa tradición, quienes se hallaban en esos “márgenes” opusieron al modo de dominación y penetración de la economía, de estilo guerrero, su flexible y vital habilidad para persistir.

Limitar la esfera económica no es, para ellos, una reacción mimética a la invasión económica de sus vidas. No son ludistas. Ven su resistencia como una creativa e imaginativa reconstitución de formas básicas de interacción social, a fin de liberarlas de sus cadenas económicas, actualizándolas en el proceso. No buscan una restauración y a menudo aprovechan el movimiento para liberarse también de formas arcaicas de relación, opresoras y violentas.

Esta dinámica de los ejidos, las comunidades, los pueblos, las vecindades, los barrios, no es, en la actualidad, un algo utópico o una propuesta política por impulsar y generalizar. Es una experiencia concreta que está materializando sueños y reavivando esperanzas entre quienes viven en los márgenes de las sociedades económicas y forman sus mayorías: los campesinos, los “marginales” urbanos. Sin embargo, lo hacen a contrapelo de las percepciones y realidades dominantes y en medio de las turbulencias de la llamada “crisis” que en muchos aspectos los afecta adversamente. La democracia formal o representativa sería, sin duda, un buen “paraguas político” para semejantes empeños, si el mandato de los representantes legítimamente elegidos se constriñera a respaldarlos o a concertarlos en su superposición, convergencia o contradicción, en vez de intentar “desarrollarlos”. Esta reformulación del Estado y de las instituciones sociales, que invertiría el dominio de la economía sobre la sociedad para confinarla a sus márgenes, solo sería posible a través de amplias coaliciones ciudadanas que lograsen un acuerdo general al respecto y abandonasen, con firme lucidez, la inclinación reivindicatoria y competitiva que hasta ahora ha caracterizado a los movimientos políticos. Un análisis atento del sentido y la dirección que han estado adoptando los nuevos movimientos sociales de quienes están en los márgenes, durante la década actual, muy claramente en el caso de los campesinos, mostraría que el hecho más relevante es, precisamente, su activa apertura a tales coaliciones ciudadanas. Tal apertura está asociada con el empeño de consolidar un orden jurídico constituido en forma democrática, de reafirmar una autonomía concreta y plural plenamente reconocida de los grupos, etnias, clases y regiones

que forman la sociedad real en los espacios físicos y culturales de ejidos, comunidades, pueblos, vecindades o barrios, y de impulsar un decidido tránsito del consenso homogeneizador al acuerdo en la diferencia.

En los pueblos y en los barrios se han estado gestando espacios de libertad en que se ejerce cada vez más plenamente la autonomía y el arte de vivir, así sea en medio de inmensas dificultades y bajo constante hostigamiento económico y político.

Sería muy interesante que quienes se encuentran aún inmersos en el “centro” de las sociedades económicas, fascinados por su propia dependencia del mercado o del plan, pudieran atender sus experiencias y escuchar sus argumentos. Quizá entonces la sociedad que ha de salir de la llamada crisis no será porvenir pospuesto o instrucción, no será la que tememos sino la que queremos, será realización cotidiana de un porvenir autónomo. Como piensan, en los márgenes, los campesinos y sus amigos de los barrios, de la ciudad.

## **Pistas bibliográficas<sup>2</sup>**

### ***El desastre agrícola***

Existe suficiente literatura en este tema. Sobre la situación hasta 1970, con insistencia en los efectos de la modernización desarrollista, véase Cynthia Hewitt, *La modernización de la agricultura mexicana: implicaciones socioeconómicas del cambio tecnológico, 1940-1970*, México, Siglo XXI y Sergio Reyes Osario et al., *Estructura agraria y desarrollo agrícola*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974. La situación hasta los ochenta puede verse en Gustavo Esteva, *La batalla en el México rural*, México, Siglo XXI, 1980. La evolución más reciente

<sup>2</sup> Optamos por mantener las pistas bibliográficas tal y como Gustavo Esteva las escribió, ya que para él esto implicaba una postura política respecto a cómo dar cuenta de sus propias fuentes (Nota de los compiladores).

está en David Barkin, *El fin de la autosuficiencia*, México, Centro de Eco-desarrollo, 1984 y José Luis Calva, *Crisis agrícola y alimentaria en México 1982-1988*, México, Fontamara, 1988, así como en innumerables ensayos de revistas especializadas. Aparecerá pronto en español el libro de James Austin y Gustavo Esteva (eds.), *Food Policy in Mexico. In Search for Self-Sufficiency*, Nueva York, Cornell University Press, 1987, que examina en la apropiada perspectiva la experiencia del SAM.

### ***El fin del México imaginario***

En *México profundo*, México, SEP, 1987, Guillermo Bonfil sintetizó la obra de toda su vida y dio un marco preciso y riguroso a una corriente de pensamiento y acción que ha cobrado vigor en la última década en los trabajos de historiadores como Luis González o antropólogos como Arturo Warman.

### ***Poltava y Emmaus***

En *El Gallo Ilustrado*, suplemento dominical de *El Día*, se difundió el ensayo de Teodor Shan “La agricultura soviética y la perestroika: la tarea más urgente y la ribera más lejana” (núms. 1361, 1362, 1363), que es, a mi entender, el único texto en español publicado hasta ahora sobre las perspectivas recientes de la agricultura soviética. Los libros de Shanin publicados en esta misma década, hasta ahora solo en inglés, ofrecen un marco teórico apropiado para ese texto. Existe abundante literatura sobre el estado y las perspectivas de la agricultura estadounidense. Jim Hightower, el comisionado agrícola de Texas, acaba de publicar una excelente síntesis en Mother Jones. A través de Rodale Press (33 East Minar St., Emmaus, PA, 18098, EE. UU.), puede tenerse acceso a la literatura crítica del modelo aún prevaleciente y al examen de otras posibilidades actuales.

### ***El cambio en el estilo de pensar***

Thomas Khun, con *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, despertó interés general en las ideas de su maestro Ludwig Fleck y al mismo tiempo las simplificó y distorsionó. Sobre este, que yo sepa, solo se han publicado en español las reseñas y comentarios de Jean Robert, junto con sus propias contribuciones y otros textos pertinentes (*El Gallo Ilustrado*, suplemento dominical de *El Día*, núms. 1333, 1334, 1335, 1336, 1337). En la *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, XII(3), México, 1982, y en la *Revista de la CEPAL*, (28), Santiago, Ivo Dubiel, profesor de la UNAM, hace excelentes contribuciones al tema, en particular para examinar el cambio de patrones teóricos en agronomía y economía. Las obras de Foucault han sido ya publicadas por Siglo XXI. Con otro enfoque, me referí al tema en un libro escrito hace más de veinte años (*Economía y enajenación*, México, Universidad Veracruzana, 1980). Está creciendo la literatura sobre el “desenchufamiento”, que expresa los cambios en el estilo de pensar. Dos excelentes síntesis de las posiciones al respecto pueden verse en los trabajos de Samir Amin y Wolfgang Sachs que se publicaron en *El Gallo Ilustrado* (núms. 1259, 1260).



## **Volver a la mesa<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Capítulo originalmente publicado en el 2009 en el libro *Soberanía alimentaria y cultura de la comida en la América profunda*. Lima: Pratec (Nota de los compiladores).



*La Revolución Verde y las revoluciones agrarias del Norte siguen ofreciéndose como respuestas al hambre. Pero el hambre misma se convirtió, con esas y otras estrategias, en el mejor negocio del siglo XX y en una profunda sindemia. Hoy, cuando el agronegocio transnacional posee o controla más de la mitad de los recursos para producir alimentos en el planeta, el mercado está plagado de alimentos tóxicos, mil millones de personas se acuestan cada noche con el estómago vacío y han vuelto hambrunas que no se veían desde la Edad Media. No hay falta de alimentos en el planeta, sino un despilfarro insoportable y una irracionalidad que genera todo tipo de crisis alimentarias. El COVID-19 ha venido actualizando el debate sobre nuestras formas de alimentarnos.*

*Hay una alternativa, que florece en las bases. Los pequeños productores alimentan hoy al 70 % de la población del planeta, mientras que la agroindustria, que controla más de la mitad de los recursos alimentarios y causa una inmensa destrucción, solo alimenta al 30 %. Al mismo tiempo, la agricultura urbana es una expresión existente de una iniciativa masiva en la mayoría de las ciudades del mundo.*

*Lo que presento en este capítulo es un ensayo discutido por primera vez en 1999, para un foro en México sobre soberanía alimentaria y reformulado varias veces para su publicación en México, Perú e Italia en los últimos diez años. Explora nuestra situación actual y las opciones construidas desde la base.*

*Quien no tiene miedo al hambre, tiene miedo de comer.*

Eduardo Galeano (1998)

*Todo lo que se come es objeto de poder.*

Elías Canetti (1981)

Nos acosa de nuevo el hambre. Nos acosa la falta absoluta de algo que comer o esa lenta agonía que los técnicos disimulan en el término desnutrición y que significa no comer suficiente o comer lo que no nutre. Un famoso nutriólogo mexicano sospecha que la mitad de los niños nacidos en México entre nosotros en los años noventa del siglo pasado nunca podrán ser hombres o mujeres completos: sufrieron daños irreversibles aún antes de nacer.<sup>2</sup> No sé si exagera. Pero aun cuando su hipótesis resultara falsa, la inferencia revela una realidad dramática: un gran número de latinoamericanos no está llevando a su boca suficiente comida. En el mundo, casi mil millones de personas se irán esta noche a la cama con el estómago vacío. Las mujeres, las niñas y los niños son, de nuevo, los más gravemente afectados.

No trazo aquí la crónica del desastre ni el memorial de la ignominia. No elaboro sobre las causas del actual estado de cosas, que siguen siendo objeto de intenso debate, ni presento un pliego de reclamaciones. Tampoco formulo otro informe técnico sobre la situación “alimentaria” o “nutricional” en América Latina. He optado por ofrecer rasgos del paisaje que observo en la base social, en el mundo de las mayorías sociales al que pertenezco, para presentar sus iniciativas ingeniosas e innovadoras, no obstante lo dramático de muchas situaciones, como una perspectiva cargada de esperanza y posibilidad.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Dr. Adolfo Chávez: experto en nutrición reconocido internacionalmente. Foro Nacional por la Soberanía Alimentaria, Ciudad de México, 22-23 de agosto de 1996.

<sup>3</sup> “Mayorías sociales” y “minorías sociales” son dos tipos “ideales” de grupos de personas. Los empleo aquí como instrumentos analíticos y ventanas para ver el mundo tratando de evitar las reducciones que hace la estadística frente a la gente al calificarla o descalificarla por sus números. Por tanto, intento distinguir grupos de personas cuyas

## El enraizamiento

El mundo ha dejado de ser sueño, profecía, proyecto. Se ha vuelto real. El aislamiento cultural es asunto del pasado. No hay pueblos que carezcan de contacto con el exterior: existe entrelazamiento entre ellos. La inter-acción, la inter-penetración, la inter-dependencia son ya inevitables. Se aviva así la propensión a unificar y homogeneizar el mundo, ya no con la ideología sino con la producción: la granja global, la fábrica global, el mercado global.

Los nuevos sistemas de transporte y comunicación crean una nueva sensación de pertenencia al globo –a una forma de existencia común– que propaga el emblema de la aldea global. La transnacionalidad corporativa, lo que los técnicos llamaron internacionalización del capital, crea la ilusión de la integración cabal, de una profunda y completa subsunción del ser en esa realidad globalizada, que se confirmaría con la evidencia empírica: la gente usa los mismos *jeans* y fuma los mismos cigarros (o deja de fumar por las mismas campañas); una telenovela mexicana rompe marcas de audiencia en Rusia y los chismes de la familia real inglesa llegan a todos.

Esta descripción, sin embargo, no capta lo que está ocurriendo entre las mayorías sociales del mundo que enfrentan, más bien, una creciente marginalización del modo de vida “globalizado” y que

---

condiciones de vida determinan modos diferenciados de pensar y comportarse. Estos “tipos ideales” están constituidos por una variedad de grupos sociales reales que comparten un común denominador. Las “minorías sociales” (que forman la tercera parte de la población del planeta) son los grupos del Norte y Sur que comparten modos relativamente homogéneos de vida moderna (occidental) y adoptan como propios los paradigmas de la modernidad. Se les clasifica usualmente como las clases superiores de cada sociedad y están inmersos en la economía del llamado “sector formal”. Las “mayorías sociales” (dos terceras partes de la población mundial) no tienen acceso regular a la mayoría de los bienes y servicios que definen el “nivel de vida” característico de los países industriales y poseen sus propias definiciones de la buena vida, moldeadas por sus propias tradiciones. No asumen el proyecto occidental o lo ven de otra manera. Empleo la primera persona del plural para aludir a las mayorías sociales en la América Latina, cuya identidad e intereses asumo como propias y en cuyo mundo vivo y trabajo (Ver Esteva y Prakash, 1998).

están cada vez más conscientes de ello: no comerán en McDonald's, ni se registrarán en un Sheraton o tendrán automóvil familia: los "globalizados" habrán agotado los recursos del planeta mucho antes de que eso pudiera ocurrir.

Esas mayorías han comenzado a reaccionar. Ante la globalización de su marginalidad, se enraízan, de nuevo, en espacios que les pertenecen y a los que pertenecen. Se pertrechan en estos, localizando sus iniciativas y dándoles un nuevo sentido: en vez de seguir buscando su incorporación al mundo globalizado, reivindican el respeto por lo que son y tienen y se dedican a enriquecerlo; y recuperan sus antiguos ámbitos de comunidad, cuyo cercamiento mediante el despojo hizo nacer el modo capitalista de producción, o crean otros.

Estas actitudes aparecen, sobre todo, entre quienes lograron resistir el avasallamiento de los desarrollistas y evitaron ser objeto de una metamorfosis grotesca en "hombres económicos". Pero se observan, también, entre quienes se habían incorporado a una condición clasemediera de vida: la norma de la forma de vida de la clase media norteamericana que se convirtió en ideal universal con la empresa del desarrollo y que las nuevas formas de operación de la economía transnacionalizada expulsaron de sus "privilegios" y arrojó a la "informalidad". Así, mientras algunos se agolpan, como masa en pánico, ante las cada vez más angostas puertas de acceso a la condición que perdieron, otros están uniendo fuerzas con los que nunca llegaron a esa condición y se refuerzan mutuamente en sus desafíos políticos y sociológicos.

La localización o relocalización, más que la globalización, podría estar siendo la tendencia definitoria del nuevo siglo.

En América Latina se ha consolidado en estos años el universo de las minorías "globalizadas" que, probablemente, constituye la tercera parte de la población. Sus ideas y comportamientos se han estandarizado y no es fácil distinguirlos de sus pares en las sociedades industriales. No hay mayores diferencias en sus rasgos por países, salvo en la proporción que representan en el total: mientras en

Argentina constituían más de la mitad de la población a principios del siglo, en Bolivia o Guatemala no representan más del 10 %.

Entre las mayorías sociales, en contraste, se observa una gran heterogeneidad. Fuera de sus descontentos compartidos, apenas tienen un común denominador. El hecho de que hayan rechazado el proyecto occidental, o lo asuman de distinta manera, no implica que posean la misma matriz civilizatoria o el mismo sistema mítico. Sin embargo, las ha estado unificando su reacción ante los mismos fenómenos globales, como trataré de mostrarlo con el caso de la comida.

## ¿Comida o alimento?

Hace algún tiempo propuse emplear la palabra comida<sup>1</sup> para aludir al mundo de las mayorías sociales en América Latina, reservando la palabra alimento para su uso profesional e institucional entre las minorías globalizadas. Procurarse comida, generarla, prepararla, cocinarla, mantenerla y comer como centro de la actividad cotidiana: todo esto es propio de las mayorías sociales y habitualmente tiene lugar en el reino del género. Alimentarse, en contraste, es comprar y consumir alimentos (objetos comestibles), diseñados por profesionales y expertos y distribuidos por medio de instituciones, por el mercado o el Estado, bajo el régimen del sexo.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Sobre la distinción entre alimento y comida, ver: Gustavo Esteva (1994).

<sup>2</sup> La distinción entre el reino del género y el régimen del sexo son abordados por Iván Illich (2008b) como el paso del reino del género vernáculo al régimen del sexo económico. Al respecto, el autor plantea que la actual discriminación económica que sufren las mujeres no existiría sin el proceso que ha conseguido la abolición del género y la nueva construcción del sexo económico; pues el género vernáculo refleja la asociación cultural entre lo material, concreto y local en que viven los hombres y las mujeres de las sociedades tradicionales, en las cuales las tareas, los espacios, los tiempos, los gestos, el lenguaje o la forma de percibir son diferentes para los dos géneros. Además, afirma que con los primeros atisbos de la industrialización a finales del siglo XVIII y a lo largo de los siglos XIX y XX comenzó el proceso de desaparición del género vernáculo y la aparición del sexo económico, tras la polarización de las características comunes entre géneros, afectando a todos los seres humanos; y que la

Esta distinción la puedo hacer en español, toda vez que logro identificar en grupos sociales diversos comportamientos diferenciados que corresponden a ambas condiciones. Puedo documentar que la comida, entre los indígenas y los campesinos, se refiere a una compleja relación con la tierra, que no es equivalente a la actividad técnica de producir alimentos. Puedo ofrecer muchos ejemplos, de América Latina, en los que otras palabras enriquecen la de comida para describir prácticas culturales conectadas con esta, y documentar las diferencias entre esas actitudes y las de un estudiante universitario de Lima o Santiago que consume alimentos y es enteramente dependiente de las instituciones que se los proporciona.

No puedo hacer esta distinción en inglés, ya que *food* es alimento, no comida. *Meal*, *nourishment* y otras palabras de la familia se refieren solo a *food*. *Meal* fue hace tiempo equivalente a comida, como *mahl* en alemán, de la misma raíz. Pero ahora solo se refiere al tiempo y condiciones en que se ingieren los alimentos. *Nourishment* es una palabra técnica –como nutrición, *nutrition*, *nourriture*, *nahrung*– que se remite al contenido del alimento, definido por los profesionales.

No es fácil explicar por qué no hay palabra en inglés para aludir a la comida. Pero quizás deba recordarse que el mundo anglosajón fue el espacio cultural en que el modo industrial de producción apareció y se hizo dominante y excluyente. Ahí, las actividades vernáculas relacionadas con la comida han sido continuamente sofocadas o eliminadas. Quienes trataron de conservarlas, o recientemente se ocupan de regenerarlas, han enfrentado grandes dificultades: la situación ha institucionalizado la escasez permanente de comida. La guerra contra la subsistencia que define la naturaleza misma del modo capitalista de producción y el cercamiento de los ámbitos de comunidad –*the enclosure of the commons*– que lo inició se concentran, especialmente, en el ámbito de la comida.

---

desaparición del género vernáculo fue la condición determinante para que se instalara definitivamente el capitalismo industrializado.

No bien termino de escribir estas frases me doy cuenta de que contradicen una certidumbre moderna que asocia la escasez de alimentos con el atraso, algún drama africano o asiático o irregularidades puntuales del mundo industrial que, por supuesto, ha dejado atrás la escasez. El presidente Reagan sostuvo con reiteración que en países como Estados Unidos únicamente los ignorantes pueden sufrir hambre y que se trata, en todo caso, de un asunto marginal. En la actualidad, no es fácil seguir manteniendo la ceguera de Reagan y la conciencia del hambre en grupos crecientes de la sociedad norteamericana tiene al fin claro reconocimiento, aunque el prejuicio se mantenga.

Al mencionar aquí la escasez, no me estoy refiriendo a personas o grupos subalimentados entre las minorías globalizadas ni a la malnutrición: término técnico que abarca a los pobres y a los sobrealimentados y que enraíza la idea de una “dieta recomendada” por instituciones, profesionales o sectas alternativas. Tampoco me refiero a faltantes de alimentos después de una mala cosecha en una comunidad campesina ni al agotamiento de las reservas de alimentos en un país africano.

Aludo a la condición crónica y general de las minorías globalizadas, en la que la gente, al deber ser alimentada, vive en continua dependencia de aparatos institucionales públicos o privados que crean en ellas adicciones permanentes a servicios que asumen como los grandes logros de la civilización.

Es muy difícil que las minorías globalizadas perciban su crónica carencia de comida. Aunque reconocen sin dificultad las insuficiencias y deficiencias de la alimentación moderna, las cuales forman parte de la conciencia común, la dudosa calidad de los productos que se ofrecen en el mercado, o la distribución injusta de los alimentos disponibles, están convencidos de que estas irregularidades podrán superarse con avances técnicos y políticos y la presión de los consumidores, sin renunciar a las ventajas, evidentes según ellos y ellas, del sistema industrial de producción de alimentos.

El hecho de que los deseos de los consumidores industriales de alimentos se alejen de la capacidad autónoma de crear comida se ve como una liberación. Tras abandonar por completo el “agobio” del cultivo, los urbanitas modernos se afanan en dejar atrás toda “carga” relacionada con la comida. Comen fuera de su casa tanto como pueden y aceptan con entusiasmo las ofertas de la industria de alimentos para reducir al mínimo posible el trabajo doméstico de preparación de la comida, a menudo en nombre de argumentos feministas. Pocas cosas inspiran, actualmente, tanta fascinación como los aparatos para cocinar que “ahorran” tiempo y trabajo, y los alimentos a los que se han incorporado fases de su preparación haciendo que no requieran mayor esfuerzo para pasar del supermercado a la boca.<sup>3</sup> Wendell Berry ha descrito de modo insuperable esta situación:

Los fabricantes de alimentos han logrado persuadir a millones de consumidores para que prefieran alimentos ya preparados. Los fabricantes se los cultivarán, se los cocinarán y se los entregarán, e incluso (exactamente como haría su madre), les rogarán que los coman. No se han ofrecido aún a ponérselos masticados en la boca porque todavía no encuentran una manera lucrativa de hacerlo, pero es seguro que les encantaría descubrirla. El consumidor ideal

<sup>3</sup> Iván Illich acuñó la expresión “trabajo sombra” para describir una variedad de actividades no remuneradas impuestas a la gente bajo el señuelo de ahorrarles el agobio doméstico o impulsar su mejoramiento (1981/2008a). De la misma manera que los contratos de trabajo jamás incluyen en la jornada pagada el tiempo que se emplea para el transporte de la casa a la fábrica u oficina –que llega a ser hasta del 50 % del trabajo pagado–, el costo real en tiempo, dinero y esfuerzo que imponen las nuevas tecnologías es, a menudo, mucho mayor al que ahorran. El trabajo asalariado y su sombra nacieron al mismo tiempo; pero mientras aquel disminuye continuamente, esta aumenta a medida que se acerca la terminación de la era del empleo. Marx señaló, en su oportunidad, que el afán de producir *objetos útiles* conduce a generar *gente inútil*. En la actualidad, es posible que los desechados por el progreso industrial sean más que los “trabajadores productivos”. La crisis del empleo apunta claramente en esa dirección. Y el proceso ha estado acompañado de una metamorfosis grotesca del trabajo doméstico, que ha establecido una nueva forma de servidumbre para las mujeres que no es comparable al agobio digno que enfrentaron en el pasado. Lo más grave, como en el caso del “subdesarrollo”, es que esta transformación se percibe como una liberación: el trabajo sombra permanece en la oscuridad.

de comida industrializada estaría sujeto a una mesa con un tubo insertado que fuera directamente de la fábrica de alimentos hasta su estómago: ¡piense en el ahorro de dinero y esfuerzo y en la eficiencia de semejante dispositivo! (1990, p. 146).

*We do it all for you* (“lo hacemos todo por ti”) reza un conocido lema publicitario de una corporación.

Las minorías globalizadas parecen convencidas de que el amplio abanico de opciones que actualmente les ofrece el mercado alimentario les permite satisfacer plenamente sus preferencias personales. Y aunque no siempre disponen de “poder de compra” para que esas preferencias no queden en mero apetito, prefieren enfrentar dificultades para adquirirlas, antes que preocuparse de nuevo por generar y preparar directamente su comida. Si alguien les hace notar que las llamadas “curvas de preferencia” o la “soberanía del consumidor” son un mito insostenible y les prueba que en el mercado real las corporaciones dictan las “necesidades” de los consumidores, cada quien se considerará excepción a la regla y tratará de demostrar que ese fenómeno general no se aplica en su caso. Cuando hablo de esto con consumidores/as urbanos/as de alimentos en Río, Caracas, Buenos Aires o la ciudad de México, me resulta casi siempre imposible examinar con ellos y ellas la carencia absoluta de comida que constato en sus vidas: consumen diariamente la ilusión de la abundancia y les encanta hacerlo.

Hace cincuenta años, Orwell advirtió que: “a largo plazo podríamos llegar a descubrir que los alimentos enlatados son un arma más letal que la ametralladora”.<sup>4</sup> A propósito, ¿podremos alguna vez percibir el despojo, la privación que se contienen en el “lujo” de comer fresas mexicanas o piñas africanas durante el invierno europeo o naranjas “frescas” todo el año en la ciudad de México? ¿Cómo adquirir clara conciencia de lo que así se pierde? ¿Cómo aprender a ver en

<sup>4</sup> “We may find in the long run that tinned food is a deadlier weapon than the machine-gun”, George Orwell. (n.d.). BrainyQuote.com. Recuperado el 9 de enero de 2024 de <http://www.brainyquote.com/quotes/quotes/g/georgeorwe159425.html>

ese surtido diferenciado y constante una forma de homogeneización castrante, que nada tiene que ver con la diversidad real de comer al ritmo de las estaciones y en función del propio entorno? ¿Como combatir o resistir la fascinación que invariablemente ejerce el alimento industrial, con sus empaques deslumbrantes y su apariencia impecable? ¿Cómo dismantelar las ilusiones igualitarias de un modo de producción y de vida que ha logrado atrapar la fantasía mundial?

En síntesis, ¿cómo recuperar la concepción de que la comida no puede ser desplazada, que no es posible reproducirla o imitarla? El alimento puede ser transportado a dos mil o veinte mil kilómetros, pero la comida jamás sale del lugar en que nació. Ingerir alimentos de un menú *tai* en Londres, pensando que eso es comida tailandesa, sería como imaginar que la visita a un zoológico equivale a ir a un safari a África. Si comida es una especie de “alimento-en-contexto”, tal contexto no puede definirse por el color del local del restaurante, la calidad del alimento mismo o el genio del cocinero –quizá importado junto con los ingredientes del alimento. El contexto es necesariamente social, todo el mundo humano inmerso en la comida, su alma y corazón. La comida, como dice Barthes (2006), no es solamente una colección de productos que pueden emplearse en estudios estadísticos o nutricionales; es, también, un sistema de comunicación, un cuerpo de imágenes, un protocolo de usos, situaciones y comportamientos.

## **La comida como tejido social**

Quien vaya a la República Dominicana, no debe dejar de ir a Monte Bonito: un pequeño pueblo al noroeste del país. Mi amigo Erik Duus me lo descubrió. Es un antropólogo noruego que vivió ahí por muchos años. Quedó fascinado por una extendida práctica de las mujeres, llamada impostura, que estudió a fondo y sobre la que escribió un interesante ensayo (Duus, 1982). Quizás todavía exista [...] aunque han pasado muchos años desde que él estuvo ahí.

Nunca intentó definir la impostura. Tiene un significado simbólico y es, al mismo tiempo, “una relación contractual informal, en que las contrapartes se hacen una promesa implícita de intercambiar entre sí parte de su comida” (Duus, 1982).

Mi amigo descubrió que la impostura es objeto de interpretaciones complejas y se enraíza en la creación de significados en la interacción social. Las mujeres hablan de la impostura con expresiones como las siguientes:

Impostura es estar juntos y sentirse cerca, que uno se trata bien en el barrio, que somos amigos (Duus, 1982).

La impostura que usamos aquí es que, por ejemplo, un día no tengo nada que darle a mis hijos, y llega una impostura y les doy hasta llenar [...] eso es impostura. Es algo que usamos como amigos y vecinos. Si somos vecinos, queremos creer que con impostura nos tratamos mejor entre todos (Duus, 1982).

La impostura quiere decir un cariño. Si usted y yo nos tenemos un cariño, usted me manda su comida y yo le mando la mía. No es ninguna ventaja que uno ande buscando, sino un cariño. Si usted me manda su comida ahora, cuando yo no tengo la mía, me la como y me quita el hambre. Tal vez haya días en que yo le pueda mandar la mía a usted, cuando tenga hambre, y eso es lo que uno anda buscando (Duus, 1982).

Es como ayudar al que menos puede. Veá, ahí está mi esposo operado, hay días que no hallo para comprar la comida, pero él comió: fueron mis vecinos que trajeron la comida. No es por interés ni nada de eso. Un día usted no puede, y sus vecinos le levantan la comida, ya usted salvó la vida (Duus, 1982).

Duus reflexiona bellamente sobre estas expresiones. Piensa que dar comida debe entenderse más allá del acto mismo, para expresar sentimientos sociales de unidad, consideración, cercanía y gentileza. El alimento, en contraste, es una palabra inmersa en el mundo económico, el mundo de la escasez. La comida alude a una práctica normal

en un contexto en que la escasez, según se define en la construcción del mundo que formulan los economistas, no puede aparecer; y en el que, con frecuencia, existen mecanismos para impedir que aparezca.

He encontrado muchas formas de impostura, de comida, en el propio centro de las ciudades latinoamericanas. En Monte Bonito es preciso explicar por qué se ha mantenido la tradición de la impostura; mientras que, en las grandes ciudades, lo que hace falta es explicar su aparición o, más bien, su reaparición y posibilidad de romper la discontinuidad impuesta por los desarrollistas. Que haya comida ahora, en una gran ciudad, revela que ahí vive una sociedad que está yendo más allá de la era del desarrollo, dejando atrás, simultáneamente, patrones tradicionales y modernos.

## **Más allá de la Revolución Verde y el desarrollo**

Como muchos otros países previamente colonizados, México intentó recorrer un camino agrícola propio en la primera parte del siglo XX. Un notable esfuerzo técnico y de investigación respaldó las prioridades de su revolución social; la cual modificó el régimen de tenencia de la tierra, las formas de organización del trabajo, las alianzas de clase y las relaciones entre los campesinos y el gobierno. Los agrónomos se apoyaron en la tradición milenaria de los campesinos y formaron un vigoroso colectivo de pensamiento, que dio refuerzo técnico al empeño general de transformación.

El frenesí desarrollista que empezó en la década de 1940 los desplazó rápidamente. Un nuevo colectivo de pensamiento respaldó la entrada en liza de otros actores al banquete de la revolución industrial, al que no estaban invitados los campesinos. Con base en la Oficina de estudios especiales de la secretaría de agricultura de México, financiada por la Fundación Rockefeller, se montó en 1943 un proyecto de investigación destinado a concebir, desde el laboratorio, la tecnología que haría posible el nuevo modelo. El país se convirtió así en pionero de la Revolución Verde.

El cambio en los paradigmas agronómicos que desplazó a los agrónomos “nativos” y adoptó a los provenientes de Wisconsin no fue sino una variante del ocurrido cien años antes en las sociedades industriales, cuando la “teoría de los minerales” desplazó a la del “humus”. Alrededor de 1850, el colectivo de pensamiento encabezado por Justus Von Liebig lanzó los paradigmas agronómicos que dominaron desde entonces la investigación, por lo menos antes de la era genética, dando forma a las tecnologías que subordinaron cada vez más la agricultura a la industria. Esas ideas, a las que se atribuyó valor universal a pesar de su manifiesta contradicción con muchas condiciones locales, reemplazaron rápidamente en la Europa industrial a las que sostenían quienes, cincuenta años antes, habían dado forma científica, con la “teoría del humus”, a la tradición campesina europea.

Este desplazamiento no correspondió al mayor grado de verdad de una teoría respecto de la otra. Las “nuevas” ideas fueron aceptadas como ciertas en la medida en que se ajustaban mejor a los intereses de los actores sociales emergentes, en un contexto específico que se trasladó sin dificultad a los Estados Unidos, donde el nuevo paradigma tuvo finalmente, en el siglo XX, su más clara expresión tecnológica e industrial.

La importación acrítica de esas ideas, tomándolas como verdades científicas universales sin considerar sus sellos de origen, puede contribuir a explicar las inercias frente a muchos de los actuales desastres agrícolas en América Latina. Los profesionales científicos y técnicos que imponen en un momento determinado ciertas modalidades de operación agrícola son formados en una escuela de pensamiento y acción de cuya vigencia derivan dignidad e ingresos. Así se mantienen en sus actitudes, no obstante la experiencia y sus exigencias de cambio, al percibir que de otro modo se desvanecería el que consideran su principal patrimonio; y con este, los privilegios y el reconocimiento público que tanto valoran.

Con este procedimiento, se produjo una catastrófica marginalización de una amplia variedad de sistemas de conocimiento.<sup>5</sup> Sin embargo, a partir de la década de 1980 nuevas generaciones de profesionales empezaron a enfrentarse con audacia a esa situación.

Documentaron con rigor los fracasos que trajo consigo el desarrollo para sus supuestos beneficiarios y también sus novedosas iniciativas. Y el resultado los deslumbró.

En la fecha en que redacto esta síntesis, escribe Andrés Aubry, un historiador que inspiraba y apoyaba los trabajos del Instituto de investigaciones de asesoría antropológica para la región maya de Chiapas, en el sur de México, ya estamos trabajando con los hijos de los primeros socios de nuestra experiencia agrícola; es decir, con quienes eran niños cuando empezamos. El propósito de estas páginas, pues, es el de sistematizar prácticas que van pasando la prueba de una segunda generación de campesinos. Raras veces un acompañamiento técnico tiene tanta duración: vimos nacer y morir parcelas, triplicarse la población de aldeas, transformarse paisajes, despuntar y madurar la crisis, perpetuarse la pobreza del campo; fuimos testigos del auge y del desplome del café, mirando con qué entusiasmo se sembraron las primeras matas y con cuál rabia se machetearon los cafetales.

Observamos, apuntando los datos: el clima durante diecisiete años; accidentes geográficos que desviaron ríos y modificaron suelos; prácticas que se abandonaron unas y sobrevivieron otras, pese a tantos cambios, y aquellas nuevas que se impusieron a la costumbre. Medimos nuestros errores o ingenuidades de asesoría y recogimos enseñanzas: del saber popular, de la flexibilidad campesina pese a su fama conservadora, de nuestra propia experiencia, de lo que

<sup>5</sup> Hace algunos años exploré este proceso. No se trataba de dar un tratamiento monista o dualista a la pluriformidad, diferencia, variedad o diversidad bajo el supuesto del pluralismo radical. Intenté una especie de diálogo dialogante entre diversos sistemas de conocimiento que sustituyera los juegos de poder engranados en algunos de estos, con base en las hipótesis de Raimon Panikkar. Al respecto, ver Gustavo Esteva, 1996.

borra inexorablemente o consagra sorpresivamente el tiempo (Aubry, 1992, p. 11).

En los últimos veinte años, un nuevo género de informes de investigación comenzó a apilarse en los escritorios de los expertos. Los fondos de la Rockefeller que se emplearon para financiar la Revolución Verde se gastan ahora en la evaluación de viejas prácticas agrícolas, que a menudo reciben altas calificaciones, gracias a la moda mundial de la sostenibilidad. Así, mientras algunos investigadores intentan aún acomodar sus “descubrimientos” dentro de casilleros científicamente contruidos y reformular las técnicas para diseminarlos, a fin de incorporar a los “paquetes tecnológicos” el conocimiento local, una nueva expresión de dignidad ha comenzado a aparecer en los ojos de muchos viejos campesinos: su sabiduría está volviendo al centro de la comunidad.

Apoyan ahora a muchos jóvenes que mezclan con habilidad y cuidado, en sus nuevas prácticas, técnicas que proceden de diferentes tradiciones y sistemas de conocimiento. El suelo puede requerir años para recuperar su condición, tras los daños causados por los tractores y los agroquímicos; al igual que la cultura local y el modo de vida campesino para lograr su regeneración completa. Sin embargo, el solo hecho de haber empezado a caminar sobre los propios pies y confiar de nuevo en la propia nariz está dando a la vida de muchos campesinos un sentido renovado de dignidad y orientación: una nueva esperanza ha comenzado a surgir en su horizonte.

## **Una nueva fuente de inspiración**

Grimaldo Rengifo, Julio Valladolid y Eduardo Grillo formaron parte de la primera generación de peruanos de origen campesino que tuvo acceso a entrenamiento universitario. Dedicaron muchos años de su vida a la promoción del desarrollo en el campo peruano y atravesaron por buena parte de sus fases y modas: desarrollo de la

comunidad; desarrollo participativo; tecnología apropiada; desarrollo sostenible...

En 1987 renunciaron a sus brillantes carreras profesionales y fundaron el Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (Pratec). Compartían para entonces la conclusión de que los problemas que habían encontrado en su práctica profesional se derivaban del desarrollo mismo. Sabían ya que ese paquete de prácticas, ideas, epistemologías y ontologías del Occidente moderno era esencialmente ajeno al campesinado autóctono y que lejos de traerle beneficios, lo destruía. Una vez librados de esa carga ideológica y profesional, e instalados en su propio nicho, empezaron a ver de otra manera la realidad de los campesinos cuyo “desarrollo” habían estado tratando de impulsar.

Descubrieron que sus ideas y prácticas no solo eran adecuadas a sus condiciones naturales, sociales y culturales; sino que se encontraban en un intenso proceso de transformación, llenas de vitalidad y potencialidades. Observaron que la agricultura autóctona natural y la cultura encarnaban una manera radicalmente distinta de ser en el mundo, de ser persona, de relacionarse con otros humanos y no-humanos; además, de diferentes nociones de tiempo, espacio y naturaleza.

En el curso de sus primeros diez años de vida, Pratec se convirtió en un núcleo creativo de multiplicación de las capacidades regenerativas de la agricultura andina. En sus talleres, prácticas y publicaciones recogió, continuamente, la sabiduría ancestral de los campesinos andinos; y, al mismo tiempo, las formas en que se enriquecía y fortalecía.

La chacra –dice Eduardo Grillo– es el lugar donde cada familia conversa y reciproca con las otras a las que está unida por la *minka* o *minga* o *ayni*, denominaciones que recibe, en diferentes lugares, el grupo de familias que trabaja colectivamente las chacras que cada una de estas posee por separado. La chacra es, entonces, reforzadora por los lazos de la comunidad humana; pero, también, el lugar de simbiosis entre la comunidad humana y la comunidad de la *sallga* o

“naturaleza”. A base de los elementos del paisaje natural: suelo, agua, flora, fauna, clima es que la comunidad humana “hace chacra”, la chacra singular que ahí es posible. Ninguna chacra andina es igual a otra, cada cual tiene su propio modo de ser, su identidad, su personalidad. Por eso se dice que la agricultura andina es una agricultura de filigrana. Finalmente, la chacra es, también, el tiempo en que la familia y el grupo de familias con que trabaja colectivamente realiza ritos de invocación y de dación a las huacas. En la chacra se realiza la comunión de la comunidad humana con la comunidad de huacas (Grillo, 1993, p. 29).

Al acompañar el movimiento silencioso de los campesinos, los miembros del Pratec se dieron cuenta de que el conocimiento que adquirieron en la universidad tenía poco que ver con la realidad andina y mucho con la modernización capitalista. Al desprofesionalizarse, escaparon de los límites de las disciplinas académicas para pensar, actuar y escribir desde un punto de vista andino. El conocimiento que ahora producen nace de una prolongada e íntima interacción con los campesinos y es una forma colectiva de conocer. Escriben sobre un mundo en cuya creación están participando directamente. No intentan crear un conocimiento objetivo o diseñar una ciencia alternativa: sus conocimientos son válidos para lugares específicos y corresponden a los intereses de los campesinos.

Para los miembros del Pratec, las máquinas y las técnicas “modernas” han estado al servicio del capital y de un patrón productivo que en Perú, como en casi toda la América Latina, “genera más importación de alimentos, envenenamiento de nuestra agricultura, erosión fitogenética y hambre generalizada en la tercera parte de nuestra población”.<sup>6</sup>

Todos los estudios sobre la agricultura campesina en el Perú reconocen dos cosas: la primera es que esta, representando el 80 % de las unidades agropecuarias, y a pesar de disponer solo del 15 % de la tierra cultivable, produce con sus conocimientos y técnicas más

<sup>6</sup> No se encontró la referencia exacta (Nota de los compiladores).

cantidad de alimentos por unidad de superficie que las unidades agrícolas comerciales que usan tecnología moderna; y la segunda es que está mejor alimentado, en el área rural, quien come lo que cosecha que el que come lo que compra en el mercado.

Si en el presente el problema nodal del Perú es el hambre, no hay razón para continuar con una situación tan injusta respecto a la distribución de la tierra cultivable en el Perú, más aún si se sabe que una campesinización del agro puede devolvernos de manera relativamente rápida la suficiencia alimentaria que hoy día no la tenemos. Y técnicas para producir campesinamente existen en igual magnitud a la densidad ecológica y étnica que tenemos [...].

Aquí no se trata de inventar utopías ni descubrir en la tradición oral focos de interés alrededor de los cuales promover la movilización campesina para la toma del poder y así lograr una combinación armoniosa entre el Occidente Moderno y lo andino. Cultura tenemos, los caminos existen, de lo que se trata es de verlos y caminar por alguno de ellos, para desde allí, y no al revés, reciprocarnos en condiciones de igualdad con todas las culturas del planeta (Rengifo y Regalado, 1991, p. 13).

## **¿Para qué sirven los campesinos?**

Este género de empeños, que se extienden por toda la América Latina, enriquecen suelos, tradiciones y culturas y dan lugar a un nuevo florecimiento desde la base social, la cual sigue haciendo una terca oposición a las minorías rectoras.

En febrero de 1993, a unos meses de que se firmara el Tratado de libre comercio con Norteamérica, el secretario de Agricultura de México afirmó, públicamente, que era su obligación expulsar a diez millones de campesinos de la tierra para poder modernizar la agricultura mexicana y hacerla competitiva. Confirmó que la meta oficial consistía en reducir a la mitad la población rural en un plazo de diez años. Cuando un periodista le preguntó qué pasaría con quienes

fuesen expulsados, respondió, sin inmutarse, que esa no era su área de trabajo. En el año 2000, un nuevo secretario de Agricultura amplió la meta: consideró que era su obligación expulsar del campo a veinte millones de campesinos.

El complejo de producción agroindustrial ha planeado en todas partes la liquidación de los campesinos, lo mismo que del suelo que han cuidado durante siglos. El cultivo “sin tierra” en los invernaderos holandeses, donde se produce buena parte de las verduras vendidas en Europa, ilustra bien la creciente separación entre la producción de alimentos y la agri-cultura. El supuesto de que “hay demasiada gente en el campo” ha causado la migración más importante de la historia hacia las ciudades, y el flujo continúa. Un 60 % de la población mundial vive ya en las ciudades.

Tras redefinir a los campesinos como “productores de alimentos”, sustrayéndolos de su cultura y poniéndolos en manos del mercado, el complejo agroindustrial los declaró no solo ineficientes sino superfluos: se prepara ya para transformarlos en “guarda-paisajes”, que podrán tener una nueva utilidad para la industria del turismo o hasta en policías ecológicos, dedicados a la protección ambiental. Se mantiene aún la “meta” de reducir el número de campesinos.

Esa visión del asunto conforma aún el prejuicio dominante, aunque muestra ya profundas fisuras. Un régimen productivo percibido como una admirable conquista de la humanidad y expresión magnífica de las capacidades del hombre aparece, cada vez más, como una de las grandes catástrofes de la historia humana. Así, en los últimos años han comenzado a florecer opciones que combinan prolongadas experiencias de las sociedades industriales con la sabiduría milenaria de otros pueblos y culturas, con lo que los cambios que se vuelven cada vez más necesarios impondrán inmensos sacrificios al mundo industrializado.

Aunque América Latina ha avanzado considerablemente por ese camino insensato (son urbanas ya dos terceras partes de su población), está a tiempo de aprender en cabeza ajena; pues, cuenta todavía con una extensa cultura campesina: uno de cada tres

latinoamericanos es campesino y otro es hijo de campesino. O sea que solo la tercera parte pertenece, propiamente, a la cultura urbana y la riqueza de conocimientos prácticos y de hábitos de vida que aún posee la región permitiría recuperar la sensatez y adoptar una postura ética diferente ante el campo y los campesinos; además que hacerlo no sería un inmenso sacrificio, sino la vía más práctica y eficaz para escapar de muchos de los predicamentos actuales.

## **Para recuperar el apetito urbano**

Las grandes ciudades no son sostenibles. Como plaga moderna, han assolado el planeta entero y siguen siendo un peligroso factor de destrucción de tierras y culturas. Pero solo un procedimiento brutalmente autoritario podría dismantelarlas a corto plazo, para darles una dimensión razonable. ¿Cuáles son las opciones? ¿Qué puede hacer, en la práctica, un urbanita que desea tomar en serio las preocupaciones ecológicas y sociales? ¿Cómo hacer sostenible la vida urbana? Es preciso achicar las grandes ciudades, sin duda. Pero ¿qué harán los que se queden? ¿Y cómo lograr que el desplazamiento sea natural y voluntario, desechando la sombra de todo Pol Pot, en pos de una transformación indispensable?

Como expresión privilegiada de la sociedad industrial, la urbanización impuso una doble dependencia: de los bienes y servicios indispensables para la supervivencia y de los mecanismos de acceso a estos. Es decir, dependencia del mercado y de las instituciones del Estado de bienestar. La ciudad fue reconfigurada conforme a esa lógica, fragmentándola en espacios homogéneos especializados, en los que se pudieran cumplir las funciones económicas establecidas por esta. La subsistencia “al margen” de esa lógica se hizo virtualmente imposible.

El proceso ha concluido en las sociedades industriales: es urbana el 75 % de su población. Buena parte del remanente está asimilado al mismo patrón. La invención del *commuter* y la búsqueda de una mejor

“calidad de vida” han permitido detener el crecimiento de los grandes asentamientos urbanos, pero no la lógica de su operación, que se aplica sin cambios en la vida cotidiana del nuevo *homo transportandus*. En los países del Sur, el proceso sigue adelante: su población urbana aumenta al 4 % anual. Están ahí nueve de las diez ciudades más pobladas del mundo. En América Latina, la población urbana alcanzará pronto y rebasará el porcentaje de los países industriales.

Se trata de fenómenos engañosos. Es posible que se haya iniciado una tendencia inversa. Además, una desaceleración en el ritmo de la urbanización aparente, que se observa ya en muchos países, ha estado cambiando su naturaleza.

El crecimiento de la ciudad se realizó siempre a costa del barrio. Su diversidad y condición multifuncional, tendiente a la autosuficiencia, entraba en constante contradicción con la lógica económica de la urbanización. Barrios enteros fueron arrasados, para establecer en su lugar espacios especializados para dormir, trabajar, comprar bienes y servicios e interconectar todo ello con vías rápidas que permitieran a los urbanitas cumplir las funciones que les habían sido previstas.

Pero la gente empezó a reaccionar. Puesto que en América Latina la urbanización cumplía eficazmente su función disolvente y destructora, pero no era capaz de ofrecer a sus habitantes las oportunidades de empleo y los bienes y servicios propios del urbanismo, la gente se vio obligada a ocuparse por sí misma de su subsistencia. Apejó a sus tradiciones rurales, aún frescas, para la ocupación de la tierra, la creación de asentamientos y su defensa. Con notable ingenio, se dotó legal o ilegalmente de los servicios indispensables, construyó sus moradas y habilitó los espacios que les permitieran emplear sus destrezas para su supervivencia o para ocupar los intersticios de la sociedad económica y derivar provecho de estos. Mantuvo, al mismo tiempo, una eficaz interacción con las comunidades rurales de origen, para asegurar el flujo en ambos sentidos de personas y artículos.

Las turbulencias de los últimos años avivaron el tejido social así creado y dieron lugar a una doble tendencia: el enriquecimiento de

los asentamientos rurales mediante la reformulación de técnicas modernas de la ciudad y la ruralización de la ciudad, mediante el renacimiento y regeneración del barrio multifuncional, en toda su diversidad. En los grandes asentamientos urbanos de la América Latina, los enclaves “modernos”, ampliados para dar cabida a las clases medias, se encuentran literalmente sitiados por un tejido social complejo que está inextricablemente ligado a ellos; pero que mantiene, al mismo tiempo, una gran autonomía. Aunque se relaciona con el mercado, no opera de acuerdo con su lógica abstracta de funcionamiento.

La ruralización de las ciudades, más que la urbanización, define rumbos del cambio social en muchas regiones de América Latina.

Comer responsablemente supone comprender y restablecer la compleja relación entre el acto de comer y el conjunto de actividades que lo anteceden, las que lo hacen posible. Y eso implica participar en la producción alimentaria en la medida de las posibilidades de cada quien; preparar la propia comida; indagar el origen de los alimentos que se adquieren y adquirir aquellos que se produzcan más cerca del lugar en que uno vive; aprender lo más posible sobre la economía y la tecnología de la producción alimentaria industrial; aprender todo lo que se relacione con la mejor agricultura y jardinería; aprender por observación directa y, en la medida posible, por experiencia propia todo lo que se pueda sobre la historia de la vida de las especies alimenticias (Berry, 1992).

En las ciudades latinoamericanas hay muchos oídos sordos a recomendaciones de esta índole. Las minorías globalizadas seguirán haciendo cola en McDonald's, continuarán surtiéndose en su supermercado favorito –mientras más reluciente y norteamericanizado mejor– y se sentirán confortablemente inmersos en la modernidad. Para ellos, las opciones que se toman activamente en los barrios populares tienen aspecto provinciano y nostálgico. Les parecen recuerdos del “subdesarrollo”, lastres de los que suponen se han estado liberando. Pero son, por fortuna, una minoría. Esas opciones encuentran, en las mayorías sociales, oídos cada vez más atentos e

interesados: al rehacer sus barrios multifuncionales están regenerando también sus ligas con sus comunidades rurales de origen.

## La inversión institucional

La idea de re-engranar la comida en la *agricultura* no se refiere a cultivos, suelos o agricultura orgánica, aunque incluye todo eso. Va más allá del movimiento por una agricultura regenerativa después de la Revolución Verde, que está cobrando fuerza en muchas partes del mundo. Se refiere a la forma en que vivimos. Nada tiene que ver con un régimen alimentario más sano o mejores patrones de producción y de consumo, por razones ecológicas, económicas e, incluso, políticas. Trata de la gente, de la recuperación del sentido de comunidad, de la creación de nuevos ámbitos de comunidad en cualquier asentamiento urbano o rural.

Por medio del cercado de los ámbitos de comunidad, la modernidad extrajo de la sociedad y la cultura una esfera autónoma: la económica, y la instaló en el centro de la política y la ética. Ir más allá de la sociedad económica implica regenerar viejos ámbitos de comunidad o crear otros nuevos, re-engranando la economía, para usar la expresión de Polanyi, en la sociedad y en la cultura, subordinándola así de nuevo a la política y a la ética, y marginándola, poniéndola en el margen –que es, precisamente, lo que los “marginales” han estado haciendo o, al menos, intentando.

Un manual de administración de puercos escrito en 1976 estipulaba:

Olvídese del puerco como un animal. Trátelo como la máquina de una fábrica. Programe los tratamientos como lo haría con la lubricación. La temporada de cría es como el primer paso de una línea de ensamble. Y la comercialización equivale a la entrega de los productos terminados.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> No se identificó la obra (Nota de los compiladores).

Esto fue solo el principio. La granja industrial fue diseñada con el patrón de la línea de producción fabril, pero en la práctica se parece mucho más a un campo de concentración. Los “complejos: triguero, pecuario y de bienes duraderos”, como ahora llaman los técnicos lo que han hecho con la agricultura, representan el punto culminante de una secuencia que suprimió particularidades de tiempo y espacio para buscar distancia y durabilidad. Los capitales agroalimentarios transnacionales desconectaron la producción del consumo y desvanecieron las fronteras entre la agricultura y la industria, a medida que esta unificó aquella.

La producción extensiva de ganado y soya en el Amazonas, la intensiva en México, las maquiladoras para enlatar carne en la frontera mexicana, las hamburguesas congeladas y los filetes empacados en los refrigeradores de los supermercados de todo el mundo o los McDonald's en Budapest y Hong Kong, forman parte de la misma operación. Y estas “cadenas de filete” entrelazadas se intersecan con “cadenas de papas” paralelas y con muchas otras cadenas, desde insumos hasta complejos productos finales, que con más o menos arbitrariedad se consideran “agrícolas” (papas irradiadas), “industriales” (frituras de papas congeladas) o “servicios” (papas fritas calientes).

No importa cuán fuerte aparezca esta estructura ante nosotros (y la propaganda nos invita a verla con apetito, en su ubicua presencia de Hermano Mayor), está construida sobre cimientos frágiles. Ninguna eliminación de las barreras comerciales hará el milagro de financiar el comercio internacional de granos que creó dependencia, en importadores y exportadores, de subsidios que ya no será posible otorgarles. Cuando se mezclan tendencias contradictorias de cada “complejo alimentario”, se combinan de una manera que hace cada vez menos viable su “administración”. Las “imposibilidades estructurales” del sistema se combinan rápidamente con presiones políticas para reconectar regionalmente a los productores y a los consumidores, como expresión del ingenio local o en nombre del uso ecológicamente sensato de la tierra y la protección de la salud.

En Tlaxcala, en una zona vecina a la Ciudad de México, los campesinos producían magníficas papas. Tras fracasar en su intento de romper el monopolio comercial de la ciudad de México, para vender directamente su producción, adquirieron un pequeño equipo para transformarla en papas fritas. Al confrontar de inmediato una lucha desigual con los gigantes industriales que monopolizan ese mercado, decidieron visitar, una por una, todas las tiendas de la región. Ofrecieron a los comerciantes una comisión semejante a las de los gigantes, les explicaron lo que las papas representaban en la zona y les informaron, con suavidad, que ignoraban cuál podría ser la reacción de la gente si se negaban a vender sus bolsitas de papas fritas, que por otra parte eran de muy buena calidad. Nadie osó negarse. Los gigantes se encontraron más tarde con una pequeña zona negra en sus mapas de distribución. La lucha continúa.

El “complejo pecuario” –desde la Amazonia o México hasta McDonald’s– es la suprema expresión, por ahora, del “sistema alimentario”. En México contribuyó como ningún otro factor a la destrucción ecológica y cultural del país. Educadas por los desarrollistas en la “religión del filete”, las clases medias se hicieron fundamentalistas de su consumo. Para atender sus exigencias o para integrar hamburguesas y *hot dogs* en Estados Unidos, cuatro quintas partes de los bosques mexicanos fueron sacrificados. A finales de los años sesenta, el país era autosuficiente en la producción de maíz y frijol, elementos básicos de la comida mexicana, y casi no producía sorgo para animales.

Diez años después estaba importando una tercera parte de los alimentos básicos, mientras se había convertido en gran productor de sorgo; así, las vacas y los puercos comían más que veinte millones de campesinos. En los años ochenta, la reducción del poder de compra de las clases medias restringió su consumo de carne y convirtió la ganadería en zona de desastre. El empeño gubernamental por salvarla impide ahora que se forme la conciencia pública apropiada para

evitar las exportaciones y su moderno consumo irracional con el objeto de combatir el hambre.<sup>8</sup>

La lucha por la autosuficiencia en la producción nacional de alimentos, que definió el empeño de vanguardia en los años setenta, ha perdido brío. Algunos empiezan a considerar irrelevante esa meta y concentran su esfuerzo en la autonomía local y regional. Comprar en los mercados locales los perecederos más baratos, como hacen siempre los pobres, implica obtener lo más fresco, para beneficio de los productores locales y de nuestros estómagos: los frutos de la estación son regularmente los de más bajo precio. Al eliminar el turismo de granos, reducimos también el consumo de energía asociado con los alimentos. Solo la cuarta parte de lo que gastan los consumidores de alimentos va a manos de los productores. Si combinamos el autoconsumo con la distribución local y regional, la proporción se invierte, y podemos empezar a crear el entorno social que los nuevos ámbitos de comunidad necesitan para florecer.

El 30 de octubre de 1997, los dirigentes de doscientas corporaciones harineras plantearon en su “Declaración de Lima” la necesidad de hacer obligatorio el fortalecimiento de sus productos con micronutrientes. Dos meses después, los presidentes del Mercosur (Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay) anunciaron una vigorosa política en esa materia. El Banco Mundial y el Banco Interamericano respaldaron de inmediato estas declaraciones. Según un experto, América Latina podría ser “la primera región del mundo en desarrollo que controlase la anemia”<sup>9</sup> (Berg, 1998, p. 6).

<sup>8</sup> Dos de cada tres personas en el mundo tienen aún una dieta vegetariana (Pimentel, 1975). Aunque esta cifra se ha modificado en las últimas décadas y existe una gran controversia sobre la condición vegetariana, hasta hoy la mayor parte de la población se alimenta predominantemente de vegetales y solo tiene acceso a carne o pescado en ocasiones especiales. El consumo de carne está claramente concentrado en las capas de altos ingresos de la población y es bien sabido que, si se trata de combatir el hambre, la producción directa de proteína vegetal es mucho más eficaz y viable que la proteína animal.

<sup>9</sup> Por déficit en la ingestión de hierro.

La región entró así, de lleno, en la moda de los micronutrientes artificiales. La industria que es la principal causa de la deficiencia nutricional actual intenta, ahora, remediar el daño que sigue haciendo. Y los gobiernos, lejos de aprender de la experiencia, la reproducen. En vez de impulsar, por ejemplo, el enriquecimiento descentralizado de los alimentos, que es técnica y económicamente viable, mantiene su apoyo al patrón centralizador destructivo, contra el que tienen que enderezarse los empeños independientes que salen de las comunidades.<sup>10</sup>

Contrasta con aquella declaración la que formularon en Quito, Ecuador, el 22 de enero de 1999, organizaciones independientes de la sociedad civil para rechazar la invasión de organismos transgénicos en América Latina –la zona de mayor biodiversidad agrícola el planeta y la segunda región del mundo en superficie de áreas cultivadas con esos organismos. La declaración rechaza sin reservas la manipulación genética y la globalización. Denuncia los riesgos de la operación y su motivación netamente comercial, pues no se justifica en términos técnicos o económicos.

Revela la existencia de alternativas tecnológicas tradicionales eficaces, que no presentan los riesgos de los organismos transgénicos y son compatibles con la biodiversidad. Al tiempo que concertaron una vigorosa acción política para detener la invasión, los participantes señalaron que todas las decisiones relacionadas con el uso, manejo y liberación de organismos transgénicos deben ser objeto de consulta y participación informada de todos los sectores de la sociedad que pueden ser afectados negativamente, dado que la manipulación genética constituye un riesgo que puede desencadenar impactos impredecibles e irreversibles (La Jornada del Campo, 1999, p. 73).

Esta Declaración latinoamericana sobre organismos transgénicos no es sino un ejemplo más de las iniciativas que están proliferando en la región. Reflejan, por una parte, una forma ilustrada

<sup>10</sup> Ver James Austin (1979) para una lúcida y anticipada reflexión sobre la política de “fortalecimiento nutricional” de los alimentos.

de resistencia al sistema alimentario global, que ha aprendido las lecciones de la Revolución Verde e intenta ahora anticiparse a sus nuevas versiones. Por otra parte, muestran que en el camino se han consolidado espacios físicos, técnicos y sociales en los que puede impulsarse una alternativa eficaz. En todas partes, los campesinos están rechazando la agricultura química y empleando métodos que aumentan sus rendimientos, al tiempo que protegen sus suelos y otros aspectos del agroecosistema. Y no son ya experimentos marginales. Por citar un solo ejemplo: “En el sur de Brasil, unos 223.000 agricultores, que utilizan abonos verdes, cultivos de leguminosas de cobertura e integración del ganado, han duplicado sus rendimientos de maíz y trigo a 4-5 toneladas por hectárea” (Pretty, 1998).

El mundo actual de la comida no es, desde luego, un lecho de rosas. Algunas de las dificultades que padecen los pueblos que conozco no son aceptables para nadie. Sin embargo, los hombres y mujeres reales, de esas comunidades, pueden tomar iniciativas concretas para cambiar los diversos modos de opresión que padecen de una manera que resulta imposible a escala de la sociedad industrial. En un mundo en que rige la comida, todos los predicamentos, buenos y malos, tienen escala humana.

En toda América Latina, grupos interesados en la agricultura sostenible y la vida perdurable están redescubriendo su propio ideal de comida, en sus propias culturas y pasados; al igual que las formas prácticas de acercarse a este. En esa aventura, llega a parecerles monótona y triste, la imagen misma de la privación, lo que hoy se publica como prototipo de la abundancia. Han empezado a encontrar dificultades para compartir con otros la convicción de que el hecho de gastar en videojuegos la mitad de lo que se gasta en alimentos, no obstante estos no representen más de la décima parte del presupuesto familiar, como ocurre en Estados Unidos, no es un logro de la civilización sino una pérdida cultural reversible.

Se han visto obligados a abandonar esperanzas acariciadas por largo tiempo, tranquilizantes ideológicos que levantaron su ánimo en medio de las dificultades del día e, incluso, luchas sociales que por

años les apasionaron. Pero así, igualmente, han logrado reconocer que la comida industrial es una contradicción para empezar a redescubrir, en sus propios contextos, muchas reservas escondidas, casi secretas, de clases aún desconocidas de comida.

## **Mutación política**

La lucha por la tierra sigue marcando la vida campesina en toda América Latina. A veces toma la forma de una reocupación relativamente silenciosa, más o menos clandestina, como la que permitió en los últimos veinte años a los campesinos recuperar un millón de hectáreas en el Perú. Otras veces es una lucha espectacular, con resultados irregulares, como la de los campesinos sin tierra del Brasil, que han organizado uno de los movimientos sociales más interesantes del continente.<sup>11</sup>

En los últimos años esta antigua lucha experimentó una mutación política: pasó a la defensa territorial.

El Foro nacional: *Tejiendo resistencia por la defensa de nuestros territorios*, celebrado el 17 y 18 de abril de 2009 en San Pedro Apóstol-Oaxaca-México, ilustra bien lo que está ocurriendo. Representantes de una veintena de pueblos indígenas y campesinos señalaron en su declaración final que la reunión había tenido por objeto: “tejer colectivamente nuestros esfuerzos, conocimientos y resistencias en la defensa de nuestros recursos naturales y territorio”, oponernos a los “grandes proyectos de ‘desarrollo’ e inversión y políticas públicas que atentan contra nuestros territorios y recursos naturales” y profundizar en los “procesos de organización local y regional”.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> El *Movimento dos trabalhadores rurais sem terra* (MST), un movimiento muy importante en Brasil y una fuerza dirigente en América Latina, ha estado en continua tensión con el gobierno, en un país en que 1 % de la población posee el 46 % de la tierra laborable. En octubre de 2009, el poderoso sector del agronegocio forzó la creación de una comisión del Congreso para investigar al MST.

<sup>12</sup> No se encontró la fuente (Nota de los compiladores).

Esta inclinación, que expresa crecientes reservas sobre la empresa del “desarrollo”, está redefiniendo la reforma agraria. En octubre de 2009, la Comisión internacional de reforma agraria integral, en el marco de la Campaña global por la reforma agraria que impulsa Vía campesina, señaló, en la Declaración de Quito, que se habían reunido para analizar “la situación de la reforma agraria y la defensa de la tierra y el territorio”, culparon a la Revolución Verde y las políticas comerciales de la crisis de alimentos y el cambio climático, denunciaron cómo las grandes corporaciones contaminan los ríos y privatizan el acceso al agua y explicaron que los campesinos se habían unido para luchar por la reforma agraria y defender sus territorios.

El lema adoptado en Quito: “por la reforma agraria, por la defensa de la tierra y el territorio” contiene un desplazamiento conceptual cada vez más relevante. Además de la tierra misma, se está reivindicando una forma específica de relación con esta, distinta a la impuesta por desarrollistas públicos y privados en los últimos cincuenta años. Expresa un ejercicio soberano de la voluntad colectiva, que no contiene impulsos separatistas, pero desafía abiertamente las atribuciones y facultades de los gobiernos.

La forma política habitual de esta reivindicación se define como lucha por la autonomía, que ha sido actualizada y reformulada por los pueblos indígenas, especialmente a partir del levantamiento zapatista en 1994, pero abarca cada vez más a muchos otros grupos sociales (Esteva, 2003). Ha generado ya arreglos institucionales *de facto*: un creciente número de personas, sobre todo campesinos, controla efectivamente su territorio y se gobiernan a sí mismos, a su manera (Esteva, 2005).

## **La reivindicación de los ámbitos de comunidad**

Desde la década de 1980, muchos campesinos, “marginales” urbanos e intelectuales desprofesionalizados han tratado de desconectarse cada vez más de las instituciones dominantes y de impedir que sus

eslabonamientos con estos, aún indispensables, perturben excesivamente sus ideas, esperanzas y proyectos. Esta transformación social profunda comenzó a ser llamada la revolución de los nuevos ámbitos de comunidad (Illich, 1982/2008b; Esteva, 1998a).

*Commons* es una antigua palabra en inglés que se refería a aquella parte del entorno que estaba más allá del umbral de un individuo y fuera de su posesión; pero sobre el cual, no obstante, la persona tenía un derecho reconocido de uso, no para producir mercancías sino para la subsistencia de sus congéneres. Ni la naturaleza salvaje ni el hogar son parte de los ámbitos de comunidad, formados por la parte del entorno sobre la cual el derecho consuetudinario exige formas específicas de respeto de la comunidad. Quienes luchan por preservar la biosfera y quienes, rechazando un estilo de vida caracterizado por el monopolio de mercancías sobre actividades, recobran, palmo a palmo, la capacidad de existir fuera del régimen mercantil de la escasez ha comenzado recientemente a coaligarse en una nueva alianza.

El único valor que comparten todas las corrientes de esta alianza es el intento por recobrar y ampliar, de alguna manera, los ámbitos de comunidad. Esta realidad social emergente y convergente fue denominada el “archipiélago de la convivencialidad” por Gorz.<sup>13</sup> Un obstáculo intelectual de importancia a la formulación común de la nueva reivindicación de los ámbitos de comunidad es la constante tendencia de filósofos, juristas y críticos sociales a confundir los ámbitos de comunidad con los *servicios públicos* de la era industrial.

Estas observaciones de Illich ofrecieron un marco teórico apropiado para examinar lo que empezó a ocurrir en la década de 1990 y fue llamado *commonism* (comunitarismo) por Nick Dyer-Witheford (2007).

La Cumbre de la Tierra, en 1992, en Río fue la suprema consagración de la moda Brundtland y el principio de su fin. Al adoptarse oficial y universalmente el evangelio del “desarrollo sostenible”, se

<sup>13</sup> No se encontró el dato exacto. (Nota de los compiladores).

hicieron evidentes las contradicciones inherentes al término. En Río se empezaron a manifestar también nuevas iniciativas. El equipo de la prestigiada revista inglesa *The Ecologist* recorrió el mundo para identificarlas y caracterizarlas. Descubrió que su común denominador parecía encontrarse en la recuperación y regeneración de los *commons*. El equipo ofreció el marco histórico de referencia apropiado para examinar el fenómeno. Puso el acento en su cercamiento, que marcó el principio de la sociedad industrial y el capitalismo y caracterizó a todas las formas del colonialismo predatorio. Describió cómo las fuerzas económicas dominantes en la actualidad siguen el mismo patrón, con la concomitante destrucción de culturas y ambientes, y la manera en que las iniciativas de la gente resisten el cercamiento y luchan por recuperar y regenerar sus ámbitos de comunidad y por crear otros nuevos (1993).

No existe una palabra que pueda recoger apropiadamente la diversidad de luchas sociales actuales en América Latina que intentan constituir, en la base social, nuevas formas de vida y de gobierno. Del mismo modo que *commons* es un término genérico para una variedad de formas sociales, comunidad o ámbitos de comunidad son expresiones formales a las que no puede reducirse la inmensa riqueza de las organizaciones sociales incluidas en esos términos. El ejido español<sup>14</sup> no es idéntico al *commons* inglés, ni a los regímenes comunales prehispánicos, ni al ejido mexicano actual, inventado en la Constitución de 1917, hecho realidad en la década de 1930 y reformulado a partir de 1992. Menos aún caben en esta ciertas novedades contemporáneas que han empezado a denominarse nuevos ámbitos de comunidad.

Todas estas formas, algunas como actualizaciones de antiguas tradiciones y otras auténticas creaciones contemporáneas, se hallan más allá del umbral de lo privado pero no se definen como públicas. Son lo contrario a espacios de circulación, pero no consisten en

<sup>14</sup> *Ejido*: del latín *exitus* (salida), designaba en la España del siglo XVI el terreno a la salida de los pueblos que los campesinos usaban en común.

meros refugios colectivos o cotos de caza. No son formas de propiedad o tenencia de la tierra. Son entresijos de hombres y mujeres en que el libre encuentro de maneras de hacer las cosas, de hablarlas y de vivirlas –arte, *techné*– es expresión de una cultura al mismo tiempo que oportunidad de creación cultural.

Sus límites precisos (sus contornos, sus perímetros), así como sus ataduras internas (sus camisas de fuerza) son territorios insuficientemente explorados; aunque están adquiriendo creciente importancia en las iniciativas que van más allá del desarrollo (Esteva, 1992). Desde hace dos décadas, Elinor Ostrom (1990) ha intentado llamar la atención sobre estas: su premio Nobel de Economía ha contribuido a darles mayor visibilidad, aunque sus argumentos y enfoques puedan resultar contraproducentes.

La propuesta zapatista de construir un mundo en que quepan muchos mundos marca hoy los rumbos y prácticas de muchos movimientos sociales. En vez de seguir disolviendo pueblos y culturas, para integrar a todos en un diseño universal y uniforme, explorar formas de coexistencia armónica de los diferentes se ha convertido en una prioridad. Esta nueva actitud apunta a un horizonte político más allá del estado-nación, reformula el sentido de las luchas democráticas y recupera definiciones autónomas de la buena vida que surgen de centros autónomos de producción de conocimiento. Incluso gobiernos que se oponen abiertamente a los paradigmas dominantes, como los de Bolivia, Ecuador y Venezuela, adoptan todavía ese catecismo y reprimen como herejes a los movimientos de base que los desafían.

## Pluralismo radical

La nueva actitud de muchos movimientos sociales supone abandonar el universalismo convencional sin caer en el relativismo cultural. Expresa prácticamente, con base en tradiciones autóctonas y experiencias centenarias de resistencia y liberación, lo que Raimon

Panikkar (1993, 1995) ha conceptualizado como pluralismo radical. Esta postura reconoce la existencia de invariantes humanas, pero no de universales culturales. Al aceptar la diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos y admitir que ninguna persona puede representar la totalidad de la experiencia humana, asume la relatividad cultural (no el relativismo), que implica que cada cosmovisión es relativa a su contexto y que nadie puede tener una visión completa y absoluta de la realidad.

No parece realmente factible que el régimen del estado-nación admita el pluralismo radical. Pues este se constituye, formalmente, como pacto de individuos homogéneos (no personas –nudos de redes de relaciones concretas– de comunidades diferentes), reclama soberanía cabal sobre todos ellos y se basa en la violencia (su monopolio atribuido al gobierno) y la vigencia universal de las normas jurídicas. Las reformas constitucionales de México, Bolivia y Ecuador, en particular las dos últimas, son sin duda avances en la dirección correcta; pero muestran sus límites, dado que el diseño existente del estado-nación no admite el pluralismo jurídico que es inherente al reconocimiento de la pluralidad cultural (Vachon, 1990).

### ***Democracia formal***

Hasta en los países de más sólida tradición democrática los ciudadanos son intimidados y manipulados durante las campañas electorales y las elecciones mismas están llenas de vicios. Muchas personas luchan por reformas en las leyes y las instituciones para mejorar el sistema de representación.

### ***Democracia participativa***

Una lucha específica intenta ampliar la participación de los ciudadanos en los asuntos públicos y reducir las facultades discrecionales de los funcionarios, con instrumentos como: la iniciativa popular, el referéndum, el plebiscito, la revocación del mandato, el presupuesto

participativo, la contraloría social y la transparencia y rendición de cuentas, entre otros.

### ***Democracia radical***

Existe un empeño serio por poner las luchas por la democracia formal y la participativa al servicio de la democracia radical (Lummis, 1996 y Calle, 2008). Esto implica poner el énfasis en lo que la gente puede hacer por sí misma para mejorar sus condiciones de vida y transformar sus relaciones sociales, más que en la ingeniería social y los cambios legales e institucionales. La democracia radical puede emplear la democracia formal como paraguas político durante la transición y la democracia participativa como adiestramiento para los sectores urbanos plenamente individualizados, pero con el claro propósito de reorganizar la sociedad desde su base. Esta lucha abandona la obsesión por la “toma del poder”, a través de elecciones democráticas o por la llamada “vía armada”, al buscar más bien el desmantelamiento progresivo de la maquinaria estatal y crear nuevos arreglos institucionales (Holloway, 2002).

La recuperación de los verbos ilustra el significado del buen vivir. Al sustituir sustantivos como educación, salud o vivienda, que definirían una necesidad fundamental y la consecuente dependencia de las entidades públicas o privadas que se ocuparían de satisfacerla, por verbos como aprender, sanar o habitar, se recupera la agencia personal y colectiva y se habilitan caminos autónomos de transformación social.

Las prácticas de concertación de arreglos entre campesinos y productores urbanos parecen haber empezado en Japón. De ahí pasó a Alemania y a otros países, pero solo en Estados Unidos se convirtió en práctica general. La *community supported agriculture* (*Community shared agriculture* en Canadá) se acreditó en las últimas dos décadas como alternativa eficaz al agronegocio y al mercado. Se complementa ahora con un impulso inusitado de la agricultura urbana. El “cultivo de traspatio” es ya una corriente vigorosa de acción. No solo

plantea la recuperación de antiguas tradiciones y de prácticas que no hace demasiado tiempo daban otra fisonomía a las ciudades: hace apenas un siglo París exportaba alimentos. Es también un factor decisivo para la regeneración comunitaria, como puede observarse en muchas ciudades norteamericanas o en Cuba, que es en la actualidad el campeón mundial de la agricultura orgánica y produce en las ciudades más de la mitad de los alimentos que se consumen en estas... empezando, así, de nuevo a ser comida.

En toda América Latina es posible encontrar ejemplos en todas las áreas de la vida cotidiana en que se manifiestan nuevas actitudes, bien arraigadas en sus contextos físicos y culturales, que prosperan dentro de nuevos horizontes políticos, más allá de las ideologías dominantes y de los patrones convencionales. Tales iniciativas adquieren creciente visibilidad en la hora de la crisis, puesto que ofrecen creativas opciones de supervivencia y resisten con eficacia los megaproyectos que aún se promueven en la región. Es cada vez más difícil pegar sobre todos esos empeños la etiqueta de “desarrollo”, con cualquiera de sus adjetivos.

### ***La Vía campesina***

En 1993 se fundó en Mons, Bélgica, una organización única. En la actualidad agrupa formalmente a más de doscientos millones de campesinos de 183 organizaciones de casi cien países de los cinco continentes. Como ellos dicen: construyen sueños, luchas y revoluciones. Al conmemorar veinte años de la organización en Yakarta, se hizo evidente la solidez de su patrimonio político y su cohesión ideológica conforme a la convicción de que el modelo dominante de producción de alimentos es una forma de suicidio colectivo y que es urgente crear una alternativa.

Vía campesina introdujo la noción de soberanía alimentaria en 1996 en Roma, con motivo de la Cumbre mundial de la alimentación de la Organización para la Alimentación y la Agricultura (FAO). Se definió entonces como

la facultad de cada Estado para definir sus propias políticas agrarias y alimentarias de acuerdo a objetivos de desarrollo sostenible y seguridad alimentaria. Ello implica la protección del mercado doméstico contra los productos excedentarios que se venden más baratos en el mercado internacional, y contra la práctica del *dumping* (venta por debajo de los costos de producción) (FAO, 1996).

El nuevo concepto representó una ruptura respecto a las políticas y prácticas dominantes en los mercados y las instituciones internacionales, que ponen énfasis en la disponibilidad de alimentos, independientemente del lugar en que se produzcan. En años recientes, la noción de soberanía alimentaria se ha estado empleando con otro sentido: la capacidad de definir por nosotros mismos lo que comemos, y la capacidad de producirlo por nosotros mismos, en proporciones diversas a escala familiar, comunal, regional y nacional (lo cual se liga con la idea de autosuficiencia).

Vía campesina ha adoptado siete principios para alcanzar la soberanía alimentaria, en los términos que la define y la práctica.

- *Comida como derecho humano*: pleno acceso de todas y todos a comida suficiente y culturalmente apropiada.
- *Reforma agraria*: dar a todas y todos, pero especialmente a las mujeres, plena posesión y control de la tierra.
- *Protección de la naturaleza*: cuidar de manera sostenible el suelo, el agua y las semillas, lo que exige seguridad en la tenencia de la tierra, suelos sanos y uso reducido de agroquímicos.
- *Reorganización del comercio de alimentos*: debe darse prioridad al consumo doméstico y a la autosuficiencia. Las importaciones de alimentos no deben desplazar a la producción local ni deprimir los precios.
- *Dar fin a la globalización del hambre*: es preciso resistir la acción de las instituciones multilaterales y del capital especulativo, los cuales socavan la soberanía alimentaria.

- *Paz social*: todas y todos deben estar libres de cualquier forma de violencia. Los alimentos no deben usarse como arma. No pueden tolerarse el desplazamiento forzoso, la urbanización forzada, la represión ni el racismo.
- *Control democrático*: instituciones internacionales y gobiernos deben democratizarse. Los pequeños campesinos deben tener un papel determinante en las decisiones que les afectan. Las mujeres del campo, en particular, deben tener una capacidad de decisión activa y directa en todos los asuntos relacionados con la comida y la vida rural.

## **Recuperación de los ámbitos de comunidad**

El cercamiento de los ámbitos de comunidad no solo separó a hombres y mujeres de sus tierras, de sus medios de producción, sino también de su tejido social de sustento. Quienes no pudieron ser absorbidos en las fábricas ni operar como reservas de mano de obra fueron tratados como desechos y muchos de ellos forzados a emigrar.

En América Latina, el cercamiento tuvo características diferentes. Cuando no esclavizó a la población, la subordinó a las exigencias del colonialismo explotándola sin expulsarla de sus ámbitos de comunidad. Y cuando la expulsión avanzó con expedientes como la Revolución Verde, la capacidad de emplearla fue siempre limitada, de tal modo que grandes grupos de población quedaron abandonados a su suerte. Aunque hubo constantes desplazamientos de gente, no tuvieron ya a dónde emigrar: dejaron pronto de operar como reserva de mano de obra para convertirse en seres desechables.

La gente reaccionó, a menudo por razones de estricta supervivencia. Algunos, que habían logrado resistir la imposición colonial y a los desarrollistas, empezaron a dedicarse a la regeneración de sus ámbitos de comunidad. Otros, que los perdieron, lucharon para recuperarlos o crearon otros en el campo y en la ciudad. En general, no

intentaron regresar a la condición que tenían antes de la colonización o el desarrollo, pues era imposible; así, aunque sustentaron en la tradición el empeño de impulsar sus modos de vida diferenciados, ya no la entendieron como destino. Y tampoco se dejaron llevar por el *ethos* de la sociedad industrial y su arrogancia de pretender que puede controlar el futuro. Evitaron las expectativas que establece el principio de la escasez, para mantenerse en la esperanza tras la plena recuperación del presente.

La individualización, en la lógica moderna, supone reducir a la persona a la unidad mínima de categorías abstractas. El individuo es pasajero de avión, cliente, estudiante u obrero en la sociedad económica; ama de casa o jefe de la misma en su régimen sexista; ciudadano o extranjero en el Estado-nación. Quienes fueron individualizados en la categoría abstracta de los desechables, de los inempleables, no pudieron resistir esa condición; pero tenían, aún, a diferencia de los que fueron contruidos como individuos desde su nacimiento y carecían a lo largo de su vida de un tejido social comunitario, la condición de mujeres y hombres concretos, enraizados en el reino del género: habían sido contruidos en la comunalidad y todavía eran portadores de esta. No eran individuos, sino personas: nudos de redes de relaciones concretas.

Esto les permite, ahora, regenerar y enriquecer sus espacios para la construcción de una sociedad convivial, la cual ha dejado de ser para ellos una utopía futurista. Su actualización en el presente ha ocupado el lugar de un futuro enajenado por las ideologías y empieza a traer nueva calidad a su vida.

Las fuerzas globales disolventes operan hoy, en nombre del libre comercio, como una marejada mortal que disuelve o debilita los estados-nación y los lleva a buscar controles políticos en macroestructuras cada vez más grandes, para moderar los impulsos ciegos del mercado. En vez de seguir ese impulso, que resulta cada vez más incapaz de contener la fuerza oceánica de las nuevas tormentas económicas, la gente intenta, a partir de sus ámbitos de comunidad, devolver a sus diseños políticos la escala humana y construir,

en su seno, diques capaces de contener esas fuerzas. Al intentarlo, han logrado descubrir que esas grandes fuerzas globales solo tienen existencia concreta en sus encarnaciones locales y que ahí, en ese territorio, los David pueden vencer a los Goliat.

Todos los días aparece nueva documentación sobre sus éxitos, los cuales consiguen tras arduas luchas. También se han documentado sus fracasos o las nuevas amenazas que penden sobre ellos. Enfrentan graves restricciones y sería criminal idealizar la miseria en la que muchos de ellos viven. No han creado aún un ideal de vida, pero son ya ideales vivientes de la era que acaba de comenzar.

Concluyo este ensayo aludiendo a un desafío cargado de esperanza, basado en la sospecha de que ya están en movimiento las fuerzas capaces de superarlo, a pesar de su magnitud. No se trata del triunfo del optimismo sobre la realidad. La ola de despojo y hostigamiento que cunde por el mundo y las condiciones atroces que se imponen sobre la mayoría de la gente vuelven ciega o delictiva cualquier forma de optimismo. Pero la esperanza tiene fundamento. En la actualidad, pequeños campesinos, principalmente mujeres, producen la comida del 70 % de la población mundial; el agronegocio, que posee o controla más de la mitad de los recursos alimentarios del planeta, solo alimenta al 30 % restante. Aumenta cada día el número de los que producen total o parcialmente su propia comida y mejoran continuamente sus capacidades productivas.

Sería ridículo pensar que las corporaciones agroalimentarias, con pleno respaldo de los gobiernos y las instituciones agroalimentarias, son gigantes con pies de barro. Pero no lo es reconocer que David siempre puede ganarle a Goliat si lucha en su propio territorio. Y eso es lo que está haciendo un número creciente de personas que tienen hambre o miedo de comer, como dice Galeano, y que adquieren conciencia cada vez más clara de lo que significa el mercado y el comercio de alimentos. Han perdido la ilusión de que alguien, allá arriba, se ocupará de resolver el predicamento actual de que los gobiernos darán una repentina vuelta de timón a sus políticas o que los dirigentes de las corporaciones tendrán una epifanía moral que les

hará hacer lo contrario de lo que hacen. Con los pies en la tierra, por razones estrictas de supervivencia o en nombre de altos ideales, la gente está en movimiento, ha tomado el asunto en sus manos. Esa es la fuente de la esperanza.

## **Bibliografía**

Aubry, Andrés (1992). *Tradición y postmodernidad: las prácticas agrícolas de los mayas de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: INAREMAC.

Austin, James (1979). *Global Malnutrition and Cereal Fortification*. Cambridge, Mass.: Ballinger Publishing Company.

Barthes, Roland (2006). Por una psico-sociología de la alimentación contemporánea. *Empiria*, (11), 205-221.

Berg, Alan (8 de enero de 1998). New & Noteworthy in Nutrition No. 30. Office Memorandum/The World Bank.

Berry, Wendell (1990). *What are people for?* San Francisco: North Point Press.

Berry, Wendell (1992). *Sex, economy, freedom and community*. San Francisco: Pantheon Books.

Calle, Ángel (2008). La producción social de democracia (radical). *CGT Materiales de Reflexión*, (54), 1-8.

Duus, Eric (1982). *Negotiating reciprocity: Food exchange in a rural community of the Dominican Republic* (mimeografiado). Oslo: Institute of Social Anthropology-University of Oslo.

Dyer-Witheford, Nick (2007). *Commonism. Turbulence*, (1), 28-29.

Esteva, Gustavo (1992). Development. En Wolfgang Sachs (ed.) *The Development Dictionary: A guide of knowledge as power*. Londres: Zed Books.

Esteva, Gustavo (1994). Re-embedding Food in Agriculture. *Culture and Agriculture*, (48), 2-13.

Esteva, Gustavo (1996). Hosting the Otherness of the Other. En Stephen Marglin y Frédérique Apfel Marglin (eds.), *Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue*. Clarendon: Oxford University Press.

Esteva Gustavo (1998a). The Revolution of the New Commons. En Curtis Cook y Juan D. Lindau, *Aboriginal Rights and Self-Government*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Esteva, Gustavo (1998b). Comida statt Alimento! En José Luzenberger y Franz-Theo Gottwald, *Ernährung in der Wissensgesellschaft*. Frankfurt: Campus Verlag.

Esteva, Gustavo (2009). Volver a la mesa. En Pratec, *Soberanía alimentaria y cultura de la comida en la América profunda*. Lima.

Esteva Gustavo (2003). The Meaning and Scope of the Struggle for Autonomy. En Jan Rus, Rosalva Hernández y Shannon Matiace (eds.), *Mayan Lives, Mayan Utopias*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.

Esteva, Gustavo (2005). *Celebration of Zapatismo*. Oaxaca: ¡Basta!

Esteva, Gustavo (2010). From the Bottom-up: New Institutional Arrangements in Latin America. *Development*, 53(1), 64-69.

Esteva, Gustavo y Madhu S. Prakash (1998). *Grassroots Postmodernism: Remaking the Soil of Cultures*. Londres: Zed Books.

FAO (13-17 de noviembre de 1996). Cumbre Mundial sobre la Alimentación. Roma, Italia. <https://www.fao.org/3/X2051s/X2051s00.htm>

Grillo, Eduardo (1993). La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna. En Pratec, ¿Desarrollo o descolonización en los Andes? Lima.

Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Herramienta.

Illich, Iván (1981/2008a). El trabajo fantasma. *Obras reunidas II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Illich, Iván (1982/2008b). El género vernáculo. *Obras reunidas II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Illich, Iván (1990). *El género vernáculo*. México: Joaquín Mortiz.

Lummis, Douglas (1996). *Radical Democracy*. Ithaca: Cornell University Press.

Ostrom, Elinor (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

Panikkar, Raimon (1993). La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos. *Wiñay Marka*, (20), 15-20.

Panikkar, Raimon (1995). *Invisible Harmony*. Minneapolis: Fortress Press.

Pimentel, David et al. (1975). Energy and Land Constraint in Food Production. *Science*, 190 (citado en Rifkin, Jeremy, 1992, *Beyond Beef: The Rise and Fall of the Cattle Culture*, Nueva York: Penguin).

Pretty, Jules (1998). Feeding the World? *Splice*, 4(6) (citado en The Corner House, *Food? Health? Hope? Genetic Engineering and World Hunger*, Dorset).

Rengifo, Grimaldo y Regalado, Estuardo (1991). Presentación. En Pratec, *La vigorización de la chacra andina*. Lima: Pratec.

The Ecologist (1993). *Whose Common Future: Reclaiming the commons*. Londres: Earthscan.

Vachon, Robert (1990). L'Etude du Pluralism Juridique: Une Approche Diatopique et Dialogale. *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, (29), 163-173.

## **Interculturalidad y diálogo de vivires**



*Nací y crecí en un mundo multicultural... pero no pude ver que lo era ni cómo esa negación servía para disimular su carácter racista y sexista. Puede hoy sonar extraño, pero era enteramente “normal”, en mi casa, que mi abuela zapoteca no pudiera entrar por la puerta principal cuando nos visitaba y que los niños tuviéramos que esconderla de mi padre, pues no debía verla. Me formé, desde pequeño, en el sueño de que todos fuéramos “igualmente humanos”, lo que incluía, naturalmente, hacer algo por quienes se encontraban en malas condiciones, como mi abuela indígena, para que todos pudiéramos ser “iguales”. Cuando me subdesarrollaron, en 1949, quise el desarrollo para mí, para mi país y desde luego para mi abuela. Cuando en los años cincuenta y sobre todo en los sesenta empecé a alentar sueños revolucionarios, la revolución era para todos, para que no hubiera más desigualdades ni explotación.*

*A finales de los años setenta, cuando al fin pude arraigar mi actividad en comunidades rurales, marginales e indígenas, me resultó imposible mantener mi prejuicio. Como nada entendía, me puse a estudiar todas las ciencias sociales. Mientras más estudié, menos entendí. Entré en la década de 1980 en plena confusión. Sentía inmenso entusiasmo por lo que veía en los pueblos y lo que podíamos hacer con ellos, pero sin claridad de lo que ocurría. Dos cosas ocurrieron que modificaron por completo mi percepción. Por una parte, casi sin darme cuenta, empecé a traer a la conciencia recuerdos que tenía sepultados sobre mis experiencias con mi abuela, cuando pude estar con ella de niño en su propio espacio, durante*

*un par de vacaciones, y me compartió quién era. Era como abrir los ojos a un mundo que no había querido ver... a pesar de haberlo visto desde pequeño. Casi al mismo tiempo, por otra parte, conocí a Iván Illich, empecé a colaborar con él y nos hicimos amigos. Conocí con él, de primera mano, lo que significa asumir a fondo la multiplicidad de culturas. Por él entré en relación con Raimon Panikkar, con quien aprendí qué es el diálogo intercultural y en particular la noción del pluralismo radical.*

*En 1988 Frédérique Appfel-Marglin y Stephen Marglin me invitaron a una fascinante conferencia sobre sistemas de conocimiento. Pareció pertinente que presentara en ella el caso de la Revolución Verde, que representó la marginalización de una amplia variedad de sistemas de conocimiento. El primer texto de este capítulo es el trabajo que elaboré para esa conferencia. Ilustra bien las condiciones dominantes, basadas en la negación del diálogo intercultural y en la incapacidad no solo de intentarlo sino ni siquiera de pensarlo. Ilustra por qué lo que llama diálogo no lo es. Ilustra también la manera en que abordábamos, en esa época, lo que ahora se llama pensamiento decolonial.*

*Durante los siguientes veinte años dediqué inmensos esfuerzos a aprender a dialogar con personas de distintas culturas. A mediados de los años noventa, con amigas y amigos de muy diversas procedencias, empezamos a poner a prueba diferentes experiencias de diálogo hasta que fundamos, a principios de este siglo, el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales. El segundo texto recoge el estado de mi reflexión sobre el tema, presentado en una reunión convocada en 2018 por Stefano Sartorello que puede verse como continuación de la organizada treinta años atrás. Se llamó “Diálogo y conflictos interepistémicos en la construcción de una casa común”. Intenté ahí mostrar que la apertura al diálogo de saberes es sin duda interesante, un gran paso adelante, pero se necesita algo más: el diálogo de vivires.*

## Hospedar la otredad del Otro<sup>1</sup>

En el año del señor de 1524 llegaron a la Nueva España doce frailes de la orden de San Francisco, enviados por el Papa Adriano Sexto y por el Emperador Carlos V para convertir a los indios.

Los frailes estaban convencidos, como después lo postularía el padre Las Casas, de que la conversión solo debía intentarse mediante el diálogo, el coloquio y la pacífica confrontación, invitando y atrayendo “como la lluvia y la nieve bajan del cielo, no violenta, no repentinamente, con suavidad y blandura”. Tan pronto como llegaron a México, los célebres frailes entablaron pláticas con señores y caciques y de ellas, especialmente las que tuvieron con un grupo de sacerdotes y sabios indígenas, quedó constancia escrita. Cuarenta años después encontró esos apuntes Fray Bernardino de Sahagún, quien llevaba ya muchos años de ahondar en la comprensión del pensamiento y la cultura indígenas. Decidió ordenar y poner “en lengua mexicana bien congrua y pulida” aquellos viejos papeles, en unión de los “colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en lengua latina” que pudo encontrar.

Queda poco de cuanto proyectó e hizo Fray Bernardino con ayuda de sus “cuatro viejos muy pláticos”, pero queda lo suficiente para

<sup>1</sup> En esta sección, se utiliza Otro con mayúscula cuando se refiere al “otro ontológico”, según es la convención en lengua castellana (Nota de los compiladores).

saber lo que pudo haber sido aquel encuentro. Es el primer testimonio escrito de un intento de diálogo entre europeos y americanos, entre pueblos de culturas tan diferentes, y es sin duda uno de los primeros en el mundo. Fue un diálogo entre personas eminentes, por ambas partes, que transcurre en paz, con suavidad, con infinita cortesía, aunque una de las partes está obviamente expuesta al régimen de dominación de la otra, lo que explica las constantes frases tranquilizadoras de los frailes y el lúcido reconocimiento de los límites objetivos del diálogo, por parte de los indígenas. Solo tenemos dos páginas, dos espléndidas, fascinantes páginas de lo dicho por los indígenas. Es una sola de las pláticas. No tenemos más. Esa sola respuesta, sin embargo, ilustra un estilo de diálogo, que contrasta claramente con el de los frailes.

En forma por demás delicada y docta, cuidadosamente concebida para sus oyentes, los frailes hacen saber a los principales, nobles y sacerdotes indígenas que no se han metido en el negocio de convertirlos por propia iniciativa o por interés terrenal alguno, sino que son enviados de Dios, a través de su vicario, y sin otro motivo que la salvación de su alma. Explican suavemente cómo la doctrina que exponen es palabra divina, depositada y guardada en el libro sagrado que portan consigo, y describen, junto a todas las bondades y capacidades de Dios, las miserias de los diablos, a quienes atribuyen, entre otras muchas cosas, la perversión de haber creado en los indios la ilusión de que son dioses. Porque diablos, y nada más que diablos despreciables, castigados por Dios, son los dioses que los indios adoran. Ellos no son culpables de eso, por no haber tenido acceso previo a la palabra divina. Pero ahora que tienen la oportunidad de escuchar la palabra de Dios, ha llegado el momento de que abandonen sus creencias, por su propio bien y por la salvación de sus almas.

Con extrema cortesía, los indios reconocen a los sacerdotes como mensajeros divinos, incluso como la encarnación de Dios; los aceptan como la voz y la palabra de Aquel que da la vida. Se enfrentan así al propio Dios. Y Dios les pide que renieguen de sus propios dioses, de sus antiguas reglas de vida. ¿Qué pueden decirles? ¿Cómo reaccionar

ante una exigencia tan atroz? Se asumen como doctos en los misterios divinos: son los encargados de interpretarlos para “la cola y el ala”, es decir, el pueblo. Pero se reconocen como humanos, gente pequeña y limitada, perteneciente a la tierra. Y estos seres les dicen a los sacerdotes, con exquisita cortesía, con las mejores palabras de su lengua, pero con toda firmeza (“aunque os ofendamos”; “haced con nosotros lo que queráis”) que no pueden tomar como verdad todo lo que están diciendo, ¡aunque sean la divinidad misma, como están aceptando que son!

Los dioses daban el mando, el dominio y el prestigio. A ellos se debe la vida, el nacimiento y el crecimiento.

Han establecido una regla de vida, transmitida de generación en generación. No destruiremos la antigua regla de la vida.

No queremos que los dioses se enfaden con nosotros, no queremos provocar su furia, su ira.

Hay una llamada a la sensatez, a la prudencia y a la sabiduría: No debes hacer algo a tu cola, a tu ala [tu pueblo], trayéndoles desgracia, haciéndoles morir.

Una advertencia:

Y evitemos que, por ello, la cola, el ala [el pueblo] se despierte, no lo hagamos, por eso, podemos excitarnos, podemos desconcertarnos, si se lo decimos:

Ya no es necesario invocar, ya no es necesario implorar.

Y una conclusión:

Basta con que nos hayamos ido, que hemos perdido, que nos han privado, que nos han depuesto de la estera, el sitio de honor [el mando].

Si el mando y el poder se han perdido, conservemos al menos la antigua regla de vida, el camino para ir ¡más cerca de los dioses!

No temas, amada –respondieron los sacerdotes. No debéis tomar por mal agüero nuestra palabra, lo que hemos dicho, cómo ninguno de vuestros dioses es el dios verdadero, ninguno de los que estáis venerando, ninguno de aquellos a los que estáis implorando (León Portilla, 1986, pp. 153-155).

E inmediatamente después les explicaron, copiosamente y con palabras llenas de amor, la doctrina cristiana.

¿Cómo escapar de este formato, cómo podemos, tras reconocer la alteridad radical del Otro, entablar un diálogo real con él o ella? Para abordar esa cuestión, exploro aquí la marginación de una rica variedad de sistemas de conocimiento en nombre de la Revolución Verde. Al aludir a las relaciones entre las técnicas tradicionales y los paquetes tecnológicos modernos, evitaré cuidadosamente la reducción de los sistemas de conocimiento que las generan. Buscaré un diálogo dialógico entre los sistemas de conocimiento, como sustituto de los juegos de poder incrustados en algunos de ellos.

Tras cincuenta años de polémica, la discusión entre los apologistas y los críticos de la Revolución Verde se ha vuelto bastante disparatada. No voy a examinar el contenido, el impacto o las implicaciones de la propuesta y la experiencia etiquetadas como Revolución Verde. Intentaré mostrar que el diálogo en la relación con el Otro no solo es posible sino necesario. Se puede acoger al Otro incluso cuando no se está de acuerdo con sus argumentos, con sus versiones. Ser hospitalario no es seguir al Otro, adoptar sus puntos de vista, afirmarlo o negarlo. Acoger al Otro significa simplemente abrirle tus propias puertas y aceptar su existencia en su propio lugar. La hospitalidad es lo contrario de la tolerancia, que no es más que una forma más discreta de intolerancia.

La “Revolución Verde” es el territorio de mi análisis. Las posiciones y versiones involucradas se presentan tal como las percibo encarnadas en Fidel Palafox, Marte R. Gómez y Efraím Hernández Xolocotzi, cuyas historias de vida narro a través de algunos episodios fragmentados, esperando no traicionar el espíritu ni el significado de las acciones y reacciones que describo.

## La resistencia de don Fidel

Durante más de ochenta años, a lo largo del siglo XX, don Fidel Palafox trabajó la tierra. Pasó la mitad de su vida administrando haciendas. Como observador cuidadoso y paciente de los procesos naturales y las prácticas campesinas, experimentó constantemente con formas de enriquecer su interacción. Cuando sintió que su experiencia era lo suficientemente madura como para ser útil a otros, empezó a escribir lo que había aprendido. Tenía entonces cuarenta años. Sin embargo, una vez concluido su trabajo, pospuso su publicación, a pesar de la insistencia de sus amigos. Por fin, en 1988, ante nuevas y calurosas presiones, aceptó la edición.

Quiero reflexionar sobre la secuencia histórica que crea tres conjuntos diferentes de condiciones: las que fomentan en don Fidel el impulso de escribir, las que crean su resistencia a publicar sus escritos y las que finalmente le obligan a aceptar la publicación. De este modo, estoy construyendo un modelo impuro de las transformaciones que marginan un sistema de conocimiento mientras imponen otro y más tarde abren un diálogo entre ellos.

El libro de don Fidel es una joya de sabiduría campesina, una breve enciclopedia de conocimientos concretos. Narrado en un lenguaje sencillo, mediante el uso pertinente de expresiones vermiculares locales, don Fidel organiza y sistematiza en él las observaciones y experiencias de toda una vida. Describe minuciosamente, con paciencia y rigor, prácticas agrícolas sensatas para la región que tan bien aprendió a conocer.

Don Fidel Palafox utiliza, más que ningún otro, la palabra perfecto. Se basa en una actitud que busca la perfección en todos los aspectos de la agricultura o de la vida. La forma en que aborda el tema de los bosques ilustra su argumento. Don Fidel concibe la explotación de los bosques como una forma humana de contribuir a mantenerlos jóvenes y magníficos. Sin la perfecta explotación del bosque, dice, “con el tiempo solo habrá árboles viejos y podridos”; sin ella, “el

tronco no generará los brotes abundantes y sanos que deben salir del árbol bien podado” (1988, p. 22). Más que dinero, afirma don Fidel, la tierra necesita “hombres responsables, con amplios conocimientos, que la trabajen”. “No es un error”, insiste, “sostener que la tierra pide poco de dinero y mucho conocimiento” (1988, p. 50).

Don Fidel expone explícitamente algunas de las razones de su resistencia a publicar. “Los que sabemos poco”, dice con digna y típica modestia campesina, “nos resistimos a enseñar lo que sabemos para protegernos de las críticas severas”. Además, no quería ser malinterpretado ni que su libro fuera tomado por lo que no es. No es, dice don Fidel, “un tratado de agricultura”. Según él, no puede serlo; es solo “el resultado de la experiencia adquirida durante muchos años de trabajo con la tierra”. Y añade:

No utilizaré palabras o conceptos técnicos, ya que recibí mis conocimientos agrícolas no en una escuela, sino detrás del arado, preparando la tierra para iniciar el cultivo. Dado el afecto que siempre he tenido por este duro pero sublime trabajo, al que he dedicado la mayor parte de mi vida, haciendo algunos ensayos, así como observando atentamente los trabajos realizados por agricultores competentes, o por mis mayores, que también eran agricultores, pude tener éxito en las labores agrícolas en las fincas que tenía bajo mi control. Aprovecho esto para dar forma a este panfleto, utilizando palabras conocidas por los campesinos (1988, p. 8).

Don Fidel piensa que vale la pena exponerse a lo que sea para ayudar a “los que, aun viviendo y trabajando en el campo, no saben nada de él”. La prueba de que no saben, dice don Fidel, “es el pésimo estado de la mayor parte de las tierras que antes eran excelentes tierras de cultivo” (1988, p. 20).

Estoy explorando la resistencia de don Fidel a publicar sus escritos. La actual confusión de valores personales y mercantiles, que ahora invade todos los aspectos de la vida cotidiana, es parte de la historia. En la nueva organización del mundo, los valores de uso desaparecen, se vuelven anticuados y al final pierden su carácter. En la

“era de las profesiones incapacitantes” así establecida (Illich, 1977), la profesión subestima los valores de uso y personas como don Fidel no pueden publicar un tratado de agricultura. Pero esto no basta para explicar el comportamiento de don Fidel. Quizá otros elementos del contexto ayuden a completar el cuadro.

## **Organizarlo todo sabiamente**

Don Fidel Palafox pertenece a la generación de Lázaro Cárdenas, el padre del México moderno. Nació unos días antes que él, el 24 de abril de 1895, en la hacienda La Noria, en el municipio de Huamantla, del estado de Tlaxcala, una pequeña provincia aledaña a la ciudad de México, en el centro del país. Casi toda la comarca se encuentra en un valle, en cuya porción sur aparecen las estribaciones del volcán La Malinche. El valle es arenoso y la vegetación escasa, pero la zona está bien comunicada y es buena para el cultivo de cereales. Hijo de un campesino, don Fidel vivió en estas condiciones, en la hacienda donde nació, durante los últimos años de la dictadura de Porfirio Díaz. Escuchó cómo comenzó la Revolución, muy cerca de su casa, en la ciudad de Puebla, cuando él tenía 15 años.

Siete años después, por medios misteriosos que don Fidel prefiere olvidar, aparece como administrador de la hacienda La Laguna, perteneciente a don Romárico González. Ocuparía ese cargo durante los diez años siguientes.

Don Fidel inició su labor el mismo año de la proclamación de la nueva Constitución Política, definiendo el nuevo orden jurídico del México moderno. Así reformulada la cuestión agraria, se abrió el reto de redistribuir las haciendas que aún dominaban el paisaje rural. Durante la siguiente década, en torno a don Fidel, en Tlaxcala como en muchos otros lugares, hubo mucho ruido y pocas nueces en materia agraria. Pocos campesinos obtuvieron tierras. La política agraria de los gobiernos locales fue aún más restrictiva que la federal. Ciertamente, soplaban vientos antiagraristas y aparecía la resistencia

de los hacendados, pero el factor que determinaba esa política era la preocupación de los gobiernos revolucionarios. En 1920 esto fue sintetizado por el presidente Obregón con su franqueza habitual: “No debemos destruir las grandes propiedades antes de crear las pequeñas. De lo contrario, crearemos un desequilibrio productivo que puede provocar un período de hambre. Creo que debemos ser muy cautelosos y estudiar estos problemas con calma y a fondo” (García Treviño, 1953, p. 48).

De acuerdo con este estado de ánimo, el ritmo de la reforma agraria se ralentizó a medida que avanzaba la década, y la actividad fue generalmente el resultado del dinamismo local. En Morelos, por ejemplo, la tierra de Zapata, el líder campesino más importante de la Revolución, la reforma agraria procedió con bastante rapidez; de hecho, consistió en la entrega de títulos legales a los campesinos zapatistas que ya ocupaban la tierra. En el sur de Tlaxcala, en medio de una intensa movilización campesina, se repartieron muchas parcelas pequeñas. Donde estaba don Fidel, en cambio, no pasó casi nada. Solo tenemos información limitada sobre los movimientos campesinos de la zona, pero la aparente parálisis de los peones de las haciendas del norte de Tlaxcala parece ser consecuencia de la impotencia y el miedo, más que de la pasividad o la falta de iniciativa.

En 1928, don José María Cajica llevó a don Fidel a trabajar a su hacienda San Miguel en Huamantla. En 1931, don Fidel se trasladó a Acatzingo, Puebla, para administrar la hacienda San Juan Macuila. Ahí fue encontrado por don Alfredo Bretón, quien convenció a don Fidel para que se fuera con él, de regreso a Huamantla, a administrar su hacienda Santa Clara. Don Fidel trabajó ahí a partir de 1938.

México cambió considerablemente en esos diez años, y el paisaje rural adquirió un rostro completamente distinto. Entre 1935 y 1938, el presidente Cárdenas repartió más tierras que todos los gobiernos revolucionarios anteriores: veinte millones de hectáreas. Los ejidos ya no eran los espacios que permitían a los campesinos “cortar un poco de leña” o “conseguir un poco de agua”, como solía decir el presidente Obregón. Tampoco constituían una institución transitoria

para que los campesinos sustituyeran el yugo por el fusil mientras se creaba la pequeña propiedad, como había propuesto Luis Cabrera desde 1912 y como querían muchos revolucionarios. El ejido, como forma de tenencia de la tierra, ya estaba establecido en la mitad de las tierras cultivables del país y se convirtió en una institución permanente. En la mayoría de los ejidos las parcelas eran de propiedad común pero asignadas individualmente para el uso privado de los ejidatarios, pero en algunos lugares también florecían los ejidos trabajados colectivamente por ejidatarios.

Las esperanzas estaban puestas en avanzar en otra dirección. En 1935, Ramón Beteta expuso los aspectos económicos del Plan Sexenal (1934-1940) de la siguiente manera:

Creemos que México se encuentra en una posición privilegiada para determinar su destino observando los efectos de la última crisis del mundo capitalista, pensamos que debemos ser capaces de utilizar las ventajas de la era industrial sin tener que sufrir sus conocidos defectos. Pensamos que debemos tratar de industrializar a México conscientemente, evitando inteligentemente los males evitables del industrialismo, como el urbanismo, la explotación del hombre por el hombre, la producción para la venta en lugar de la producción para la satisfacción de las necesidades humanas, la inseguridad económica, el despilfarro, las mercancías de mala calidad y la mecanización de los trabajadores. Hemos soñado con un México de ejidos y pequeñas comunidades industriales, electrificadas, con saneamiento, en el que se produzcan bienes para satisfacer las necesidades del pueblo; en el que la maquinaria se emplee para aliviar al hombre del pesado trabajo, y no para la llamada sobreproducción (Mosk, 1950, p. 58).

Esta es probablemente la mejor definición que existe del “camino no andado”. Diez años después, Ramón Beteta, el funcionario del gobierno de Cárdenas que presentaba esas ideas en 1935, se convirtió en ministro de Hacienda del presidente Alemán, donde impulsó brillantemente el urbanismo, la producción para el mercado y la

industrialización, ideas que han dominado las políticas oficiales desde entonces.

El sistema educativo reflejó la redefinición de esperanzas que marcó la década de 1930. Los objetivos cambiaron drásticamente: la Constitución proclamaba que la educación debía ser socialista y el Plan Sexenal prometía llevar la educación elemental a todos los campesinos. Las realidades también cambiaron. Las Escuelas Regionales Campesinas empezaron a aparecer por todas partes y las misiones culturales llegaron a muchas ciudades. Ambas modalidades de educación funcionaban en torno a tres ejes: las prácticas agrícolas e industriales, la relación directa con las comunidades y la participación de todos –los maestros, los alumnos, los técnicos y las propias instituciones– en las reivindicaciones agrarias de las comunidades. En materia técnica, los maestros rurales o los agrónomos de las misiones culturales no tenían ningún credo agronómico que difundir.

En El Mexe, Hidalgo, y Chamuxco, Puebla, no muy lejos de la zona de don Fidel, se establecieron dos Escuelas Regionales Campesinas en 1935. Durante el siguiente año, muchas escuelas comunitarias se incorporaron a los “circuitos experimentales” de las Escuelas Regionales y fueron implementando las más diversas iniciativas.

Don Fidel se vio inmerso en tal proceso. Percibió claramente que quienes recibían tierras no eran solo verdaderos campesinos o peones de las haciendas. También recibían tierras pequeños comerciantes, artesanos o manualistas, “que nunca habían estado en contacto con la tierra cultivable y sus problemas”. Los primeros, pensaba don Fidel, habían trabajado la tierra “físicamente”, pero “carecían de conocimientos administrativos o directivos” y no sabían organizarlo todo sabiamente. Los últimos carecían tanto de la experiencia “física” como de los conocimientos. Pero todos ellos se dedicaron a explotar sus parcelas y a cultivar la tierra equivocadamente, descuidando bordes y zanjas, con el resultado de que unos años después, en época de lluvias, el agua corre por todas partes y, al no haber protección, se lleva la capa orgánica de la tierra, dejando solo un poco de arena que los vientos se llevan a los campos planos, dejando pequeños bancos

de tierra fértil en las laderas, en medio de grandes extensiones de tierra arenosa y, en los campos planos, grandes bancos de arena. Esto representa la terrible plaga de la erosión del suelo que todos lamentamos (Palafox, 1988, p. 19).

Don Fidel se puso a escribir. Volvía a estar en su sitio, con su gente. Pensó que podía serles útil. Procedió lentamente, pero con decisión y perseverancia. Cuando aceptó un puesto en la famosa hacienda Zotoluca, que administró hasta 1951, la obra estaba concluida. Para entonces, sin embargo, el país había cambiado de nuevo, y don Fidel no se atrevió ahora a publicar su obra.

## Llegan los agrónomos

No fue tan raro que don Fidel, un campesino hijo de campesino, se convirtiera en administrador de todas esas haciendas. Los agrónomos nunca representaron una alternativa real a los peones rurales cuando la cuestión era cómo manejar las haciendas, en gran medida porque los agrónomos no existieron hasta el final del régimen de haciendas. Esto no es un secreto: los hacendados no estaban seriamente interesados en los cambios técnicos prometidos por los agrónomos, ni estos profesionales parecían tener las habilidades o el conocimiento para cumplir sus promesas de mejora.

Durante la mayor parte del siglo pasado, solo los campesinos y los hacendados cultivaban la tierra en México, casi sin excepción, su actividad se basaba en un sistema de conocimiento tradicional, que no se aprendía en la escuela. Era *techné* puramente indígena, conocimiento de milenios pasados transmitido a través de patrones culturales diferenciados. O era *techné* mestiza, *techné* india expuesta a las prácticas introducidas por los españoles y mezclada con ellas. Ambas constituían una tradición agrícola portadora de un sistema de conocimientos específico. Jerarquía nacida del tronco popular: el sabio del pueblo, consultado para decisiones difíciles o en caso de

calamidad o apuro, así como los capataces o administradores de las haciendas, surgidos de entre los campesinos, los peones.

¿Cómo y cuándo cambiaron las cosas? Don Efraím Hernández Xolocotzi me ofreció una pista interesante:

La marginación de la sabiduría tradicional no comenzó con la Fundación Rockefeller, en 1943, sino con la creación de la Escuela Nacional de Agricultura en 1854. Se basó en el sistema educativo europeo, para formar supervisores para las haciendas, incluyendo así solo carreras técnicas. A partir de entonces el saber campesino empezó a ser marginado.

Primera institución formal dedicada a la formación de agrónomos, la Escuela Nacional de Agricultura fue fundada en México por decreto del presidente Antonio López de Santa Ana, el 19 de agosto de 1853. Comenzó a funcionar en febrero del año siguiente, en el exconvento de San Jacinto. Veinte años después, languidecía a punto de extinguirse: solo tenía veintiocho alumnos, porque los hacendados seguían prefiriendo a los peones rurales. El programa y la organización del colegio militaban en su contra: adolecían de la dispersión y superficialidad comunes a casi todos los planes de estudio mexicanos de la época, reflejando así las debilidades de los planes franceses que trataban de imitar. Los jesuitas identificaron claramente esas deficiencias cuando se negaron a adoptar las modas pedagógicas de la época, creando en los alumnos la ilusión de saber mucho cuando no estaban aprendiendo gran cosa “*Ex omnibus aliquid; in toto nihil*: Un poco de todo y nada en sustancia” (Alamán, 1852, p. 911).

El período conocido como República Restaurada (1867-1876) se inició con una decidida apuesta por la renovación del sistema educativo, que tuvo una gran repercusión en los campos técnicos. Los resultados, sin embargo, no correspondieron a las esperanzas que se tenían. En el caso de la Escuela Nacional de Agricultura, se enfrentó a problemas tanto de organización como de perspectiva: “los ricos no quieren venir y los pobres no encuentran futuro”. Las limitadísimas expectativas de empleo o prestigio no compensaban los ocho largos

años de estudio, con asignaturas como química y física aplicadas, botánica, zoología, topografía y geometría (Cosío, 1956, pp. 732-734).

Durante la dictadura (1877-1910), las haciendas persistieron en la explotación extensiva de su inmensa dotación de recursos naturales. La Escuela se encontraba en muy mal estado. A principios de este siglo, sin embargo, debido a las observaciones que hizo durante un largo viaje a Europa y Estados Unidos, Lauro Viadas, entonces director de la Escuela, inició una intensa campaña para dar a conocer el atraso agrícola de México y promover formas de remediarlo. Propuso una reorganización completa de la Escuela, para preparar técnicos que fueran empleados por el gobierno para promover la transformación de la agricultura mexicana. Aprobado su plan, Viadas trajo a la Escuela expertos europeos y norteamericanos que ayudaron en el establecimiento de los primeros campos experimentales existentes en México. La Revolución encontró a Viadas entre los promotores de la reforma agraria. Una de sus principales propuestas consistía en dar la tierra a “los mejores agricultores”: los que arrendaban tierras o regresaban después de trabajar en Estados Unidos, donde dominaban técnicas más avanzadas. Viadas no pudo aplicar plenamente sus planes, debido a la agitación de la Revolución, pero sus ideas tuvieron efectos duraderos. Uno de sus discípulos, Marte R. Gómez, las continuó.

## **Aparece Marte**

Marte R. Gómez tenía 13 años, en 1909, cuando ingresó en la Escuela Nacional de Agricultura. La escuela se cerró en mayo de 1914, tras una rebelión en la que participaron profesores y alumnos, pero en 1917 se graduó en el Ateneo Ceres, que se había creado para dar la oportunidad de concluir los estudios a quienes los habían interrumpido.

Gómez pronto adquirió títulos impecables como agrarista radical: entre 1914 y 1916 formó parte de las comisiones agrarias organizadas por Emiliano Zapata en Morelos y por Salvador Alvarado en Yucatán.

Después de graduarse, se convirtió en subdirector de la Comisión Nacional Agraria, donde promulgó la Orden 51, en la que se asumía “la incompatibilidad entre la pequeña agricultura y la maquinaria”, postulando así una especie de colectivización de los ejidos auspiciada y controlada por el gobierno. (Para muchos, esa instrucción fue el embrión ideológico de la “dictadura burocrático-caciquil” que desde entonces ha caracterizado la situación del campo mexicano).

Gómez adquirió muy pronto la doble convicción de que los campesinos debían recibir la tierra y de que no sabían trabajarla. En todos los cargos políticos y administrativos de alto nivel que ocupó promovió una revolución tecno-productiva, paralela a la redistribución de las haciendas, que debía llevarse a cabo mediante la investigación científica y la transferencia de tecnología. Una frase que pronunció en 1946, cuando estaba en la cúspide de esta carrera política, ilustra bien su posición: “México es un país de agricultores que buscan tanto la tierra agrícola como la agricultura” (Secretaría de Gobernación, 1946, p. 189).

Don Marte dejó una huella perdurable en la Escuela Nacional de Agricultura, que dirigió durante dos años a partir de 1923. En 1925 fundó una Escuela Regional de Agricultura, en Tamaulipas, para apoyar la política agraria del gobernador Portes Gil. Para entonces, se estaban estableciendo escuelas elementales de agricultura en todo el país, para convertirse en centros de educación, experimentación, propaganda, organización rural y crédito agrícola. Marte R. Gómez pensó que su escuela no debía ser elemental: la población rural de Tamaulipas conocía bien y hasta practicaba las “técnicas agrícolas de Texas”. Dotó a su escuela “intermedia” de campos para seleccionar semillas de maíz y experimentar con otros cultivos y prácticas (Gómez, 1978, p. 78).

Gómez continuó la promoción de sus ideas cuando fue nombrado ministro de Agricultura, entre 1928 y 1930. Tuvo que concentrarse en los asuntos agrarios urgentes, pero también pudo ocuparse de la formación profesional en la agricultura. La promovió de muchas maneras, como la creación de viveros y granjas piloto, que fueron el

antecedente inmediato de las estaciones experimentales que definieron una de las principales vías para la investigación y la extensión en los años siguientes. Llamó al Ministerio, para trabajar con él, a los agrónomos veteranos que conocía bien, pero también abrió todas las puertas a la nueva generación y la apoyó ampliamente. Al final de su mandato, casi todos los agrónomos de México tenían trabajo en alguna de las instituciones oficiales, ese había sido uno de los sueños de Viadas.

Inmediatamente después, Marte R. Gómez partió a un viaje a Europa que lo impactó de manera perdurable: reafirmó sus ideas sobre los modelos de organización agraria y agrícola, siempre más cercanos a los seguidos en Dinamarca y Holanda que a los de Estados Unidos, así como sus convicciones sobre el papel de la investigación y la educación para la transformación de la agricultura. Estas ideas maduraron durante un largo período y puso a prueba algunas de ellas mientras participaba en el gobierno de Tamaulipas, primero como senador y después como gobernador (1937-1940). Cuando volvió a ser ministro de Agricultura, en 1940, con el presidente Ávila Camacho, sus convicciones agraristas eran tan firmes como siempre, pero estaba convencido de que había llegado el momento de la consolidación. El reto ya no estaba en el frente agrario, sino en el campo de la producción y, sobre todo, en la tecnología.

Para él, como para la mayoría de los agrónomos mexicanos de la época, no había dudas sobre el camino del mejoramiento técnico: la prioridad era la transferencia a los campesinos de nuevas técnicas modernas, basadas en la investigación científica, la formación profesional y la extensión. La ciencia agronómica debía proporcionar los modelos, los instrumentos y las creaciones técnicas. Los centros académicos apropiados deberían formar personal profesional competente para difundir estas técnicas. Las instituciones deben crear las condiciones para que los técnicos puedan desempeñar su tarea.

Marte R. Gómez fue fiel a la tradición de Lauro Viadas desde el mismo día en que regresó a la Secretaría de Agricultura. Aprovechó la presencia en México de Henry Wallace, vicepresidente de los

Estados Unidos, a quien conocía como empresario privado de híbridos. Gómez trató de convencerlo de la necesidad y conveniencia de que Estados Unidos apoyara a México en el campo de las técnicas agrícolas. La reacción de Wallace fue muy entusiasta. Como no existía ninguna agencia de ayuda en el gobierno americano, buscó organizaciones filantrópicas. En México, la Fundación Rockefeller ya había tenido una exitosa participación en el campo de la salud desde 1918, cuando había ayudado en la lucha contra la fiebre amarilla. La Fundación mostró un gran interés por el reto: encajaba muy bien con sus propios planes para América Latina en la década de 1940.

A partir de entonces, todos los acontecimientos se desarrollaron en la misma dirección, lo que condujo naturalmente a la creación de la Dirección de Estudios Especiales, en la Secretaría de Agricultura, para realizar las actividades que con el tiempo se archivaron bajo el rótulo de Revolución Verde. Ni en esta operación ni en el asunto de las famosas vacas cebú brasileñas que trajeron la fiebre aftosa a México, Marte R. Gómez fue culpable de traición, de la que se le culpó injustamente en 1947. El imperialismo de la operación, que estoy explorando, fue el imperialismo de un sistema de conocimiento sobre los demás, practicado en nombre de la ciencia por sus personificaciones en científicos mexicanos y extranjeros hasta el día de hoy. No fue imperialismo económico o nacional, como a menudo se ha denunciado en relación con la Revolución Verde.

Al comienzo de su segundo mandato, Marte R. Gómez reforzó el Departamento de Agronomía, fomentando la divulgación de la información y creando el Departamento de Campos Experimentales para realizar investigaciones. Estas estaciones de campo ya no eran las estaciones experimentales de los años treinta que, aunque habían utilizado enfoques técnicamente ortodoxos, compartían los compromisos sociales de la época y estaban, en cierta medida, al servicio de los campesinos y de la revolución agraria. Los campos tendían ahora a estar cada vez más al servicio de la ciencia, es decir, dedicados a la producción de paquetes de conocimientos para mejorar las técnicas de los productores.

Mucho antes de que el método científico para mejorar la agricultura mexicana mostrara sus primeros resultados teóricos o prácticos, su predominio estaba bien establecido. Tal era la fuerza de la fe que lo sustentaba. Era, literalmente, predominante, basada en prejuicios. Mucho antes de ponderar métodos técnicos alternativos y factibles para alcanzar los resultados deseados, incluso antes de incluir en el análisis cualquier consideración ética o social, se pronunció la sentencia final.

De hecho, ninguna evaluación posible de las aportaciones específicas del sistema mexicano de investigación, docencia y extensión hasta 1940 podría sustentar válidamente las decisiones tomadas en esa década, que lo reformaron, ampliaron e instituyeron como la principal y única fuente legítima de conocimiento, y el proveedor fundamental de ideas para la formulación de políticas y la instrumentación de planes y programas públicos y privados. Las decisiones tomadas se basaron en una serie de premisas ideológicas que casi nunca fueron expuestas al análisis, por estar, como estaban, establecidas en la percepción como categorías *a priori* de la conciencia. Esas premisas aún sustentan el sistema de conocimiento dominante: entre ellas, particularmente, la convicción de que la llamada investigación científica es la única fuente legítima y aceptable de conocimiento y que solo a partir de ella, mediante la enseñanza y la extensión, es posible mejorar las prácticas agrícolas.

## **Aprender a aprender**

En México la crítica al enfoque predominante y la denuncia de sus anteojeras se encarnan magníficamente y en la vida y obra de un destacado tlaxcalteca, nacido en 1913 en el pueblo de San Bernabé, a pocos kilómetros de la zona en la que don Fidel trabajó toda su vida. Cuando Marte R. Gómez acababa de regresar de Europa, este hombre terminaba su formación como técnico agrícola en Estados Unidos. Consolidó sus estudios en ciencias agrícolas en la Universidad de

Cornell (1934-1938). En 1939 estrenó sus flamantes títulos en el empleo de ayudante del director regional de la Caja Rural Oficial en Villahermosa, Tabasco. Tenía entonces 27 años.

Además de sus títulos profesionales ordinarios de Long Island, Cornell y Harvard, don Efraím Hernández Xolocotzi ha recibido doctorados *honoris causa* de diversas instituciones académicas, así como premios nacionales e internacionales de muy diversa índole. Ha publicado varios libros y más de un centenar de ensayos y monografías. Miembro de catorce sociedades científicas, ha presidido dos de ellas. De vez en cuando, recibe ardientes homenajes de presidentes de México, ministros de Agricultura, centros académicos o de investigación nacionales o internacionales u organizaciones profesionales relacionadas con sus actividades. Todo esto dramatiza, al extremo, la increíble marginación de sus ideas y trabajos, que no son tomados en serio por quienes formulan o implementan las políticas públicas ni por quienes orientan y controlan las actividades académicas. Los nichos de educación e investigación que él había logrado construir a fuerza de tenacidad, prestigio y afecto tienden a funcionar en forma de guetos, tan intocables como aislados. Siempre se le invita a debates, seminarios y congresos como parte necesaria del espectro analítico. Su ausencia se acentúa así: por indiferencia u omisión –las formas perfectas de la intolerancia– o, peor aún, por la ofensa de la falsa incorporación, de una síntesis distorsionadora, se le margina en los mismos lugares y circunstancias donde parece ser debidamente reconocido.

Desde los años veinte, el modelo de formación de los agrónomos mexicanos incluía, casi sin excepción, un posgrado en un país extranjero, de preferencia en Estados Unidos. Como se ha visto, a don Efraím no le faltan diplomas: le sobran. Pero su camino siguió, en realidad, la dirección opuesta a la convencional. Nacido en una escuela rural, donde su madre era la maestra, completó todos sus estudios –desde la escuela primaria– en Estados Unidos. La atracción original por la tierra no debió de ser tan grande: de niño y adolescente soñaba con estudiar otras materias. Empezó a interesarse por

la agricultura cuando visitó su pueblo natal de San Bernabé, a los 19 años. Desde entonces, nunca abandonó este campo.

Lo primero que aprendió, a su regreso a México en 1938, fue el valor de las redes informales formadas en la escuela para conseguir trabajo en un país como México. Sin contactos, no hay trabajo. Tardó un año en encontrar trabajo. En la época de Cárdenas, un director regional de la caja rural cumplía la función de organizar el crédito y la comercialización, así como el ejido mismo, y también de dar asistencia técnica a los ejidatarios. Para el joven recién llegado, tal tarea representaba todo un reto:

Afortunadamente, tuvo la idea de dejar la dirección de los esfuerzos de cultivo que promovíamos a los agricultores experimentados, ya que casi nadie en el banco parecía saber cómo desarrollar técnicamente estos esfuerzos. Curiosamente, llegaron a la conclusión de que los agricultores experimentados eran los que mejor podían dirigir los trabajos (Hernández Xolocotzi, 1984, p. 208).

En 1942 don Efraím tuvo que enfrentar la frustrante experiencia de haber sido contratado para abrir un nuevo campo experimental –del tipo que estaba creando don Marte– para el cual nunca llegó el financiamiento. Todavía flotaba en ese limbo burocrático cuando fue nombrado como parte de una comisión México-americana para estudiar y promover el cultivo de la vid de ricino. El programa fracasó por completo cuando las plagas invadieron los cultivos promovidos, pero ello permitió a don Efraím conocer de primera mano buena parte del país y a muchos agricultores. Esa experiencia se amplió cuando la Oficina de Estudios Especiales lo contrató para recolectar semillas. Don Marte R. Gómez aprobó personalmente su designación y estableció una condición, que ilustraba muy bien su propia implicación en las actividades de investigación y enseñanza: la condición era que debía aceptar un puesto de profesor de botánica en la Escuela de Agricultura cuando el responsable de la asignatura decidiera jubilarse. Incluso en medio de la vorágine del último año de su mandato,

don Marte encontró tiempo para encarrilar la enseñanza agrícola y dejar bien asentados los sistemas de investigación.

Durante sus estudios de posgrado, en 1947-1948, don Efraím echó un vistazo a los últimos avances en técnicas agrícolas y confirmó su viejo sentimiento de que el modelo norteamericano no era aplicable en México. Esta opinión, así como su continua insistencia a la necesidad de dar un contexto socioeconómico a la investigación agrícola, afectó seriamente su relación con Taboada y Limón, los dos pioneros que crearon el Departamento de Campos Experimentales y encabezaron los grupos mexicanos encargados de la investigación. Nunca pudo llegar a un entendimiento con ellos. Para él, se ceñían demasiado rígidamente a un modelo extranjero, tanto en la concepción como en la ejecución de las investigaciones. Los que estaban en el campo tenían que seguir estrictamente las instrucciones transmitidas desde el centro, a menudo basadas en esquemas de pizarra, como los híbridos contruidos matemáticamente por Taboada.

La Oficina de Estudios Especiales no tenía las limitaciones presupuestarias, ni las ataduras burocráticas del Departamento de Campos Experimentales, ni las anteojeras de Taboada y Limón, pero sí sus propios sesgos dogmáticos. Don Efraím los sufrió en carne propia. Fue contratado por el Buró para estudiar cultivos alternativos en los alrededores de Tlahualilo, Durango, una zona árida con algo de riego, donde la reducción del precio del algodón estaba afectando al cultivo principal. Don Efraím estudió todas las opciones sugeridas por la Oficina, pero también exploró la idea de criar cabras, sugerida por los campesinos locales. Descubrió que en la zona crecía fácilmente y en abundancia una hierba particular llamada cardo ruso. Es resistente a las sales, no requiere riego ni cuidados especiales y es un alimento muy nutritivo para las cabras. Al final, don Efraím sugirió tomar esa opción. Como consecuencia, perdió su trabajo. Siguiendo decisiones anteriores, apoyadas por generosas asignaciones financieras, se indujo a los campesinos a criar ganado, alimentándolo con cultivos de regadío. Finalmente, el proyecto fracasó. El incidente es una buena ilustración de la obstinación burocrática. Lo que más

preocupaba a don Efraím, y me preocupa a mí en este trabajo, no es la burocracia, sino la tozudez, el hecho de que incluso después de eliminar el ingrediente burocrático la tozudez pueda persistir.

Habiendo sido concebida para los hacendados, aunque estos nunca le prestaron mucha atención, después de la Revolución la Escuela Nacional de Agricultura quedó al servicio de la reforma agraria. Para don Efraím, sin embargo, “la falta de apoyo seguía siendo la misma y el conocimiento campesino seguía siendo visto como algo inútil y sin valor”. Las cosas no cambiaron mucho en tiempos de Cárdenas, porque los “investigadores cayeron en la misma trampa, convencidos de que el problema era tecnológico y que bastaría con un empujón modernizador”. Según don Efraím, quizá tenían razón en términos técnicos o económicos, dado el tamaño de la población y las condiciones prevalecientes en el México rural de entonces: un cambio técnico podría propiciar un aumento de la producción capaz de asegurar el abasto nacional de alimentos. Pero nunca tuvieron razón en términos sociales, dada la condición de todos los campesinos. Esta fue definitivamente la principal objeción de don Efraím en los años cuarenta, cuando empezaron a soplar los vientos de la Revolución Verde. Antes que cualquier preocupación ecológica, por la destrucción de semillas o el daño ambiental, que solo surgió en la década siguiente, era la cuestión social lo que le preocupaba, el hecho de que la propuesta tecnológica excluyera del análisis la situación y las perspectivas de la mayoría de los campesinos.

Don Efraím reconoce que el Buró de Estudios Especiales realizó los estudios socioeconómicos que Taboada y Limón se negaron a hacer. Pero esos estudios no se centraron en conocer la situación de los campesinos ni en examinar sus oportunidades de transformación dentro de sus propios contextos, solo querían “descubrir cómo se podía inducir al campesino a adoptar las técnicas ‘modernas’ en el menor tiempo posible” (1984, p. 208). Don Efraím, por el contrario, consideraba al campesino como un ser reflexivo, al que había que escuchar.

No se trata de decirle simplemente al campesino: “Mira, tú puedes hacer algo así”, sino de un proceso de colaboración en la solución del problema, que en primer lugar debe ser definido y aclarado por ambos, para que ambos lo tengan claro. Uno piensa: “Ya lo tengo”. Pero es necesario entenderse para que el campesino también pueda decir: “Bueno, tú lo ves así, pero no has visto esto o aquello”, y así sucesivamente. Entonces, como hemos dicho, queremos entender el mecanismo para lograr un esfuerzo de colaboración entre técnicos profesionales y campesinos en una solución común para un área específica. Esa es, en mi opinión, una labor de divulgación. Por otra parte, no creo que este sea el problema. El problema es: ¿por qué no obtenemos los resultados que esperamos? Esto es lo que ocurre generalmente (Hernández Xolocotzi, 1984, p. 217).

Todas estas expresiones pueden resultar familiares a quienes se dedican al trabajo rural. Parecen definir un enfoque actualmente incorporado a la sabiduría convencional. Al entregar el Premio Nobel a Norman Borlaug, el presidente del Parlamento noruego recordó que era “un gran admirador del campesino” y que afirmaba, entre otras cosas, que “[a]unque el campesino sea analfabeto, sabe figurar” (1970, p. 8). En su discurso tras recibir el Premio, el propio Borlaug explicó cómo todos los factores que limitan la producción fueron estudiados por un equipo interdisciplinario; cómo se organizó un sistema “para capacitar a una nueva generación de científicos mexicanos” en las técnicas de investigación; cómo los mejores fueron enviados al extranjero para realizar estudios de posgrado, “en preparación para ocupar puestos de liderazgo en la agricultura mexicana”, y cómo se pusieron en práctica los resultados de la investigación. Las demostraciones agrícolas de las nuevas variedades y tecnologías eran realizadas por los científicos investigadores, que las habían desarrollado. De hecho, la revolución de la producción de trigo en México se llevó a cabo antes de que naciera el servicio de extensión. Esto obligó a los propios investigadores a considerar los obstáculos a la producción a los que se enfrentaban los agricultores. La misma filosofía y táctica se utilizaron eficazmente para poner a los investigadores en contacto

con los problemas de los agricultores en los primeros años de los programas de mejora del trigo en la India y Pakistán Occidental. Más tarde, sin embargo, los servicios de extensión se incorporaron a los programas de producción en ambos países (Borlaug, 1970, pp. 23-24).

El principio teórico y práctico de “escuchar al campesino” es hoy casi banal. Su psicología y su sociología se estudian exhaustivamente para tratar mejor con él y facilitar su participación. Pero quiero hacer hincapié en las diferencias de percepción y de enfoque que aquí se plantean. Don Efraím y Borlaug parecen hacer lo mismo cuando hacen lo contrario.

El investigador de don Efraím sabe que no sabe, o al menos que no lo sabe todo. A través del diálogo con el campesino, intenta producir nuevos conocimientos específicos, que no existían antes del diálogo. Cuando el campesino dice: “No te has dado cuenta de esto o aquello”, no se está quejando de la falta de precisión en las observaciones; más bien está revelando diferencias en la percepción, en los sistemas de conocimiento. Él ve lo que la investigación no vio, porque tiene un campo de observación diferente. El investigador de don Efraím explora con el campesino, para que juntos encuentren soluciones específicas para problemas específicos, definidos conjuntamente. El investigador de Borlaug espera del campesino información complementaria, “información de campo”, que obtiene a través del método apropiado. Esa información le permitirá identificar técnicamente el problema. Después persuadirá al campesino, a través de otro método, para que aplique la solución prefabricada que Borlaug sacará de su bolsa o producirá en su laboratorio.

El investigador de don Efraím debía tener cualidades de antaño, hoy en desuso: “tal vez las que identifican a los naturalistas del pasado, que buscaban su conocimiento con curiosidad, tenacidad y entusiasmo inagotable” (Hernández Xolocotzi, 1970, p. 20). Para don Efraím, por ejemplo, “la exploración etnobotánica es un arte basado en varias disciplinas científicas... [que] debe constituir el puente intelectual y material entre el indigenista y el agricultor, el agrónomo,

el etnobotánico, el bioquímico, el genetista y el fitogenetista” (1970, p. 21).

El investigador de Borlaug no es un artista, sino un soldado militante, rígidamente instruido para participar, como líder, en la confrontación entre dos fuerzas contendientes: “el poder científico de la producción de alimentos y el poder biológico de la reproducción humana” (Borlaug, 1970, p. 10). El “liderazgo científico vital” de la producción no solo aumentará el suministro de alimentos y lo protegerá contra las catástrofes físicas y biológicas, sino que además “difundirá los beneficios de la ciencia a la humanidad en el menor tiempo posible y a un coste mínimo” (Borlaug, 1970, p 25).

A don Efraím no le gustó lo anterior cuando leyó este documento. Le pareció injusto con Borlaug. “Borlaug fue un gran agrónomo y un gran científico”, me dijo. “A través de su compromiso personal y su arduo trabajo, se convirtió en un modelo para muchos científicos mexicanos, cuidadosamente formados por él”. Don Efraím tiene razón. Las cualidades personales de Borlaug deberían reconocerse explícitamente. Pero el meollo del problema radica aquí: No puedo suprimir el párrafo. La dimensión de poder del sistema de conocimiento de Borlaug lo transforma en un guerrero de la aplicación de sus descubrimientos científicos o tecnológicos. Y es bastante dogmático a la hora de imponer los cambios diagnosticados científicamente. Don Efraím comenta que Borlaug era plenamente consciente de la cuestión social; pero “asumía que era algo separado de su propio trabajo”. De hecho, “pensaba que su trabajo daba diez años a los políticos, para arreglar la cuestión social”. Para don Efraím, no fue culpa suya que desperdiciaran esa oportunidad. Este es precisamente el punto aquí: las cuestiones sociales y tecnológicas no pueden separarse. La vida y la obra de don Efraím pueden verse como un compromiso permanente para poner la ética y la cultura en el centro de la sociedad, ahora ocupado por la economía y la tecnología.

Tras varias décadas de estudiar respetuosamente la tecnología agrícola tradicional, don Efraím ha identificado, junto a un prodigioso acervo de conocimientos, un arte agrícola que no puede

aprenderse en una escuela formal. El manual del “venerable y erudito Fidel Palafox” le pareció una magnífica ilustración del proceso de creación de la tecnología tradicional en la agricultura, mostrando claramente su valor en tierras de secano. Para él, la obra de don Fidel identifica problemas críticos tanto de la agricultura tradicional como de la moderna y revela algunas de las limitaciones de la tecnología tradicional, especialmente para la verificación de los conocimientos obtenidos (Palafox, 1988, pp. 5-6).

A mediados de 1945, don Efraím formaba parte de un grupo de investigación que estudiaba las prácticas agrícolas en una zona del estado de Tabasco. Durante su investigación, encontró un calendario oral y un mapa utilizados para identificar las zonas bajas que se inundaban en primavera, para planificar su siembra. En estas zonas plantaban en marzo y cosechaban en junio, utilizando variedades de maíz y arroz tempranos. Este método permitía cosechar dos toneladas de maíz y frijoles por hectárea al año, en unas seis mil hectáreas, sin utilizar fertilizantes ni pesticidas y cosechando a mano, una tarea difícil pero adecuada a las condiciones del suelo. Los desarrollistas ignoraron todo esto para poner en práctica su decisión de evitar las inundaciones en la zona construyendo canales y una presa. Como resultado, el nivel de agua subterránea bajó, creando la necesidad de regar; además, el nivel de cal en el suelo (que antes traían las inundaciones) se redujo, haciendo indispensable el uso de fertilizantes. Empezó a ser imposible plantar cultivos de secano. Según los criterios científico-técnicos de la época, los planes de desarrollo de la zona exigieron posteriormente su deforestación: en el primer año, las máquinas arrasaron 84.000 hectáreas de bosque.

En 1955 don Efraím fue invitado a comentar lo que estaban haciendo los desarrollistas. Criticó la inexperiencia de los técnicos que participaban en el proyecto. Les hizo ver que la técnica tradicional de roza, tumba y quema podía ser mucho más eficaz para el desmonte, si es que este era necesario. Les mostró las consecuencias negativas de la colectivización forzosa de los ejidos. Estas y otras observaciones no sirvieron de mucho. Llegó un momento en que había más

empleados del gobierno que agricultores trabajando en el proyecto, pero incluso entonces los planes no se aplicaron correctamente. Sus máquinas no podían recoger las cosechas debido a las condiciones del suelo. La dependencia de los fertilizantes y el riego acabó siendo tan cara como inútil. Y los campesinos se convirtieron en observadores pasivos de un proceso agrícola mecanizado, en el que su única participación podía consistir en llevar sacos de fertilizantes a la tierra. El proyecto, que podría estudiarse ahora con una perspectiva arqueológica para explorar las ruinas ecológicas, sociales y productivas que dejó tras de sí, es un caso típico de torpeza tecno-burocrática. También ilustra, de forma clásica, la marginación de un sistema de conocimiento por otro.

Durante varias décadas don Efraím ha trabajado desde dentro de un sistema de investigación y educación profundamente ajeno a él. Ha conseguido mantener una tensión de diálogo que define su propia vida. Ha actuado como puente intelectual entre los campesinos, con los que se relaciona constantemente, y los científicos que pretenden enseñarles. Domina la técnica y las formalidades de lo que hoy se llama ciencia, pero no ha caído en la tentación de reducir la técnica tradicional –que conoce como pocos– a sus términos científicos. Se ha resistido a este “ídolo de la mente humana” (Shanin, 1986, p. 307), consciente de que la simplificación, necesaria para cualquier esfuerzo analítico y para el proceso pedagógico en la transmisión del conocimiento, requiere una “eterna vigilancia” para evitar caer prisioneros de los instrumentos de nuestro trabajo, de las técnicas que diseñamos. Para Shanin, el reduccionismo es el golpe más grave infligido a sí mismo por la comprensión histórica moderna. Para don Efraím, si le he entendido bien, el reduccionismo es el problema central de la Revolución Verde, de las ciencias agronómicas en general y de los sistemas de investigación, educación y extensión en agricultura. Está convencido de que la investigación mexicana sigue el patrón adoptado por los estadounidenses alrededor del año 1880: el sistema de universidades de concesión de tierras. Piensa que la educación mexicana, de acuerdo con la Ley de Educación Agrícola de 1946 –otra

creación de don Marte—, se ajusta a un esquema europeo, básicamente francés. Lejos de ser patrones universales, como se supone por su empaque de ciencia (bajo la pretensión universalista de la ciencia), son enfoques y esquemas fechados y localizados. Para trabajar en un contexto diferente, se impone un claro distanciamiento de ellos. Es ahí, precisamente en ese umbral, donde don Efraím se detiene. Ese es el tema de mi exploración en este trabajo; es lo que él ilustra, para mí, con su vida. Pero sentimos la necesidad de cruzar ese umbral, de asomarnos a lo que aparece más allá, al otro lado.

La “ciencia”, decía don Marte, no se importa a un país como el bacalao de Escocia o las aceitunas de Sevilla; la ciencia debe ser predigerida, es decir, debe ser aprendida por nacionales que tengan una preparación intelectual nacional y un conocimiento completo del medio, pero también la capacidad de adaptación para absorber lo mejor del medio más avanzado al que son enviados a prepararse (Jiménez, 1984, p. 240).

Resulta a todas luces paradójico que un hombre sin “preparación intelectual nacional” ni “conocimiento cabal del medio”, como don Efraím, un hombre que, por el contrario, se formó casi íntegramente en los Estados Unidos, haya terminado siendo “el hombre del destino” para “predigerir” la ciencia que aprendió y ponerla en su lugar. Por el contrario, el sistema promovido por don Marte tiende a funcionar como un centro comercial, controlado por gerentes, almacenistas y agentes de tránsito, que cuidan obedientemente los “paquetes de conocimiento” que se producen y almacenan en las fábricas de diplomas, papeles, monografías y frustraciones en que se han transmutado todos nuestros centros de investigación y enseñanza agropecuaria. Don Efraím ha tratado de mantener abierto el diálogo entre los dos mundos que tan bien conoce. Lo ha sentido como el camino para la ruptura creativa, para crear una opción menos estéril y dañina. Pero aún no ha tenido mucho éxito.

## El silencio de don Fidel

¿Cómo atreverse, en el ambiente reinante a partir de 1940, a publicar el Manual? El campesino ya no era una fuente de conocimientos. La observación cuidadosa de los fenómenos naturales y el método de ensayo y error para generar conocimiento, así como el arte de aplicar con cuidado, amor y eficiencia las prácticas agrícolas aprendidas, habían sido desechados. En las décadas de 1940 y 1950, con su Manual en la mano, don Fidel quedó expuesto –junto con todos sus amigos– a la nueva sabiduría que llegaba desde las instituciones y a través de los expertos. Su propia sabiduría se transmutó en ignorancia. Sus capacidades se convirtieron en carencias. Carecía de los conocimientos formales que ahora se requerían para practicar la agricultura. A su alrededor, los campesinos eran cada vez menos capaces de dirigir sus actividades por sí mismos, en sus propias parcelas. Ahora mandaban los expertos públicos y privados, y llegó un momento en que los campesinos dejaron de implicarse en cuerpo y alma en sus actividades: el alma tenía que ir a otra parte.

Ninguno de los daños atribuidos a los ya abultados relatos de la Revolución Verde es comparable al disvalor que provocó. Si las tecnologías deben apreciarse por su significado y no por su contenido, como quiere Ashis Nandy, la Revolución Verde debe evaluarse por su contribución al arraigo de los valores económicos en la realidad rural. Y para establecer el valor económico, es necesario devaluar todas las demás formas de existencia e interacción social (Illich, 1978). Esta devaluación transmuta las aptitudes en deficiencias, los bienes comunes en recursos, los hombres y las mujeres en mano de obra comercializable, la tradición en una carga, la sabiduría en ignorancia, la autonomía en dependencia. Transmuta las actividades autónomas (que encarnan deseos, habilidades, esperanzas e interacciones con los demás y con el entorno) en necesidades cuya satisfacción requiere la intermediación del mercado.

Don Fidel seguía confiando en su experiencia, pero ya no se atrevía a compartirla con los demás. A veces, incluso su propia confianza se debilitaba ante las opiniones de los expertos. Los regímenes auto-suficientes que tan bien conocía empezaron a desvanecerse poco a poco. Los campesinos se hicieron completamente dependientes del mercado y de sus instituciones. La escasez surgió, incluso en el antes abundante valle de Huamantla, y comenzó a dominar en todas las esferas de la vida. Don Fidel también vio la progresiva destrucción de los espacios físicos y culturales de las comunidades. Le dolió la emigración rural y percibió rápidamente lo que los académicos descubrieron mucho más tarde: después de los primeros años deslumbrantes, cuando los campesinos se iban a las ciudades atraídos por las perspectivas de un buen trabajo o por la fascinación urbana, los emigrantes abandonaban su comunidad porque ya no podían seguir viviendo en ella. Los campesinos se convirtieron en los desechos del desarrollo, y el propio don Fidel en una especie de reliquia del pasado, una curiosidad arqueológica contemplada por los demás con un sentimiento de nostalgia que también empezó a invadirle a él. ¿Por qué publicar el libro? A los niños ya no les interesaban sus historias, pegados como estaban a la pantalla de televisión. Los jóvenes solo buscaban una oportunidad para abandonar el mundo rural. Los viejos habían perdido toda esperanza. No, don Fidel no se sentía movido a publicar su Manual. ¿Quién se atrevería a culparle?

## **Las consecuencias de la simplificación**

Rustum Roy ha observado que durante casi medio siglo los estadounidenses han estado convencidos de que su ciencia les permitía ganar la guerra e imponer la hegemonía sobre el planeta. Esta convicción llenó de “ciencia” los planes de estudio de su sistema educativo, sacrificando así la educación tecnológica. Solo uno de cada mil estadounidenses sabe que Japón se rindió antes de que la bomba fuera lanzada sobre su territorio, y que “se había rendido debido a la

superior tecnología estadounidense de producción de municiones”. Menos de uno de cada mil sabe que toda la física moderna necesaria para la bomba se había hecho en Alemania, y que “si la ciencia otorgaba alguna ventaja, Alemania debería haber ganado sin lugar a dudas”. Los científicos más brillantes –físicos y químicos– que habían estado practicando ingeniería *amateur* en Los Álamos volvieron al sector civil convencidos de que era “la ciencia estadounidense (especialmente la física nuclear) la que había ganado la guerra”. En la euforia de la victoria, dice Roy, “nadie se molestó siquiera en cuestionar esta afirmación totalmente absurda y la convicción permaneció firmemente arraigada entre los estadounidenses” (Roy, 1990, p. 3).

La mercancía llamada Revolución Verde abraza una interpretación igual de insensata y dañina. Toda la ciencia necesaria para la Revolución Verde se conoce en México desde principios de siglo: muchos de los experimentos realizados en estaciones experimentales en la década de 1930 se basaron en ella. Al igual que la física necesaria para la bomba, la agronomía de la Revolución Verde se desarrolló en Alemania. Pero la transferencia fue incompleta: Marte R. Gómez habría observado que no fue bien digerida. Los científicos estadounidenses, como los mexicanos, no apreciaron las muy serias reservas expresadas por Von Leibig en la última parte de su vida, respecto a la sostenibilidad de una agricultura basada en sus ideas. La ciencia agrícola estadounidense, por otra parte, poco tuvo que ver con los impresionantes avances de la agricultura estadounidense en la primera mitad de este siglo. Esos avances fueron, como la bomba, una creación tecnoeconómica.

Lester Brown, uno de los científicos que carnetizó la misión enviada a México tras las conversaciones entre Marte R. Gómez y Henry Wallace, afirmó posteriormente que la misión tenía por objeto exportar a México la revolución agrícola norteamericana. El informe oficial de la misión, por su parte, identificaba ciertos problemas técnicos específicos para cuya solución podía ofrecerse la cooperación norteamericana. Excluía, sin embargo, la idea de cooperar en la organización de un servicio de extensión –uno de los temas que

más interesaban a los mexicanos— porque había pocas cosas que difundir. Su consejo fue comenzar con un enfoque descendente, concentrándose en la investigación para abordar los problemas técnicos previamente identificados.

### **Se trataba de una misión imposible: las revoluciones no pueden exportarse**

En el campo de la agricultura, los estadounidenses lo descubrieron antes que nadie: la revolución técnica de Jethro Tull, en el siglo XVIII, no funcionó en América como en Europa. La fuerza de las precipitaciones, mucho mayor en América, creó allí un problema de erosión que hoy es casi incontrolable: cuatro mil millones de toneladas de tierra vegetal son arrastradas cada año.

Pero la “revolución agrícola americana” fue un hecho real, que despertó gran interés en México y otros países. Exportarla era imposible, pero se podría haber aprovechado la experiencia. La historia de la agricultura en todas las partes del mundo no es sino la continua circulación de innovaciones y la aparición de otras nuevas a través de la extrapolación de experimentos. El hombre ha actuado así desde el Neolítico. Un programa de cooperación basado en el aprovechamiento sensato y cuidadoso de las experiencias norteamericanas aplicables al contexto mexicano hubiera tenido un claro sentido y sin duda hubiera sido de utilidad. Pero esa oportunidad cambió en manos de quienes intentaron aprovecharla. Lejos de exportar a México la revolución agrícola norteamericana, como algunos proponían, o de aplicar modestamente algunas lecciones de la experiencia norteamericana a la agricultura mexicana, como parecía pertinente y factible, lo que se exportó a México fue el dominio monopólico y pernicioso de un sistema de conocimientos sobre otro. La operación redujo claramente las opciones técnicas y sociales del país, introdujo rigideces y simplificaciones nocivas en su estructura productiva y en su sistema de investigación y educación agropecuarias, constriñó

peligrosamente el horizonte tecno-cultural de México en campos equivocados y redujo perniciosamente la diversidad biológica, técnica y cultural del país, con grave daño y riesgo para su ecología y su sociedad.

Norman Borlaug es el epítome de la transformación que tuvo lugar. También es su defensor más apasionado. “Soy impaciente”, afirma,

no acepto la necesidad de un cambio y una evolución lentos para mejorar la agricultura y la producción alimentaria de los países emergentes. En su lugar, abogo por un “arranque del rendimiento” o un “despegue del rendimiento”. No hay tiempo que perder, teniendo en cuenta la magnitud del problema alimentario y demográfico mundial (1970, p. 3).

Borlaug busca una explosión. Quiere compartir su premio con “el ejército de los que luchan contra el hambre”. Sus metáforas son bélicas, porque se considera el comandante en una gran confrontación entre “poderes científicos y biológicos”. Cree que está ganando la guerra: “El hombre ha progresado asombrosamente en los últimos tiempos en su dominio potencial de estos dos poderes contendientes gracias a la ciencia, la invención y la tecnología” (Borlaug, 1970, p 10). A pesar de todas sus críticas, Borlaug no conoce “ninguna alternativa al camino que hemos tomado” (Borlaug, 1987, p. 22).

Cuando el Dr. William S. Gaud, de la Agencia Estadounidense para el Desarrollo Internacional, acuñó la expresión Revolución Verde en 1968, esta alcanzó una aceptación inmediata y universal. La magia de las semillas milagrosas ya estaba en marcha. Al empaquetarla como ciencia, fue posible subrayar y consagrar el carácter universal del milagro: su fuerza y su tangibilidad. Y Borlaug se convirtió en un publicista de esa percepción pervertida. Nunca se vio a sí mismo como un técnico, como un genetista de plantas: es un hombre de ideales y de acción, pero se ve, ante todo, como un científico. Nunca ha dejado de insistir en que la principal contribución de la Revolución Verde es haber iniciado una nueva era en la que los principios de la ciencia

moderna se aplican con éxito “para desarrollar tecnologías autóctonas adecuadas a las condiciones de los agricultores locales” (Borlaug, 1987, p. 18). No cabe duda de que es un investigador científico de primer orden, pero la era que ayudó a iniciar impide hasta el día de hoy que surja lo que él creía estar propiciando.

Aparentemente, los promotores de toda la experiencia no eran plenamente conscientes de los peligros de la simplificación, en ejercicios analíticos y esfuerzos de investigación, sin una noción clara de los límites y el alcance de tal operación. Lo que resultó fue una peligrosa forma de reduccionismo: primero, al abstraer ciertos aspectos de su contexto (tras considerarlos no pertinentes o ajenos a la responsabilidad de los investigadores); y segundo, al atribuir un papel causal a un fragmento desarticulado de un todo, en consecuencias que solo pueden resultar de la dinámica global. La realidad humana es más diversa, más compleja y más contradictoria de lo que se supone en este caso. Es necesario recordar, a cada paso, los fines éticos y los contextos sociales de los esfuerzos teóricos y analíticos —especialmente cuando se les da una relación con la ciencia. “Deberíamos estar en guardia”, escribió Einstein en 1951, “para no sobreestimar la ciencia y el método científico cuando se trata de problemas humanos” (Shanin, 1986, p. 315). Don Efraím siempre observó la ausencia de un elemento ético en la teoría y la práctica de la Revolución Verde; esa era la fuente básica de su insatisfacción con el experimento.

Atribuir a la ciencia un triunfo de carácter tecnológico e ignorar sus contextos sociales puede considerarse, a estas alturas, como “errores garrafales” (Roy, 1990, p. 1). Lo son, desde luego, pero también son algo peor: ocultan una visión simplificada del mundo que carece tanto de realismo como de precisión. El impacto de esta visión sobre la realidad, una vez traducida en políticas y comportamientos, engendra una peligrosa simplificación del mundo, con gran perjuicio para la naturaleza y la sociedad. En el caso de realidades como la del México rural, es mucho más realista asumir la existencia de diversas versiones de la verdad, diversos sistemas de conocimiento, la creatividad humana de alternativas, la multidireccionalidad de los

desarrollos y la multiplicidad de tiempos y ritmos de diversos grupos sociales. En un contexto como este, la división rígida en causa y efecto es espuria: lo que falta es una concepción de enfoques no deterministas, irreductibles y dialécticos para asumir el contexto específico (Shanin, 1986).

De lo que se trata aquí no es de comparar dos regímenes agrícolas, dos tipos de agricultores o dos sistemas de conocimiento para evaluar su eficacia comparativa con fines diferentes. Se trata de realidades que no pueden insertarse en un mismo sistema de medición. Cuando don Efraím, después de una prolongada investigación, clasificó las prácticas agrícolas tradicionales que había observado, incluyó en su lista las prácticas de preparación del suelo o la definición del ciclo agrícola, del mismo modo que incluyó las prácticas de oración y los rituales de agradecimiento. La lógica de esta inclusión no solo es clara, en este sistema de conocimiento, sino indispensable. La misma inclusión, en una lista científica, constituiría una anomalía insoportable. La mentalidad agrícola tradicional no tiene ningún problema en incluir, en su cosmovisión, anomalías exteriores: es un universalismo inclusivo, una especie de etnocentrismo inclusivo y hospitalario. ¿Podría el universalismo excluyente de la mentalidad científica aceptar este diálogo?

¿Podría el científico adoptar una actitud menos rígida frente a la alteridad del Otro? ¿Podría renunciar a la idea de dominarlo y someterlo, primero en una transgresión teórica y luego en la invasión práctica de su territorio y de su vida? Su ciencia no puede: ese es su límite y su incapacidad. ¿Podría el científico, siendo su personificación, reconocer sin arrogancia sus propios límites, aceptando que el Otro existe y que su alteridad debe mantenerse a la vez como un misterio y una realidad? ¿Podría hacerlo, sobre todo, cuando llegue el momento de cambiar ese misterio y esa realidad, algo que debería dejarse al Otro?

## Un final feliz para don Fidel

Para don Fidel, como para muchos otros mexicanos de su clase y condición, la llamada crisis de los ochenta –“la década perdida para el desarrollo”– tuvo impactos ambiguos. Por un lado, sus preocupantes efectos sobre las condiciones de vida y las perspectivas de la mayoría de la gente crearon nuevos predicamentos y cargas difíciles de sobrellevar. Pero, al mismo tiempo, aparecieron oportunidades inesperadas. Cuando el banco oficial no pudo seguir financiando a los agricultores, debido a los recortes presupuestarios, muchos de ellos dejaron de plantar el sorgo al que les había obligado el banco y volvieron al cultivo intercalado tradicional de maíz y frijoles. Al final de la temporada, comprobaron que su familia comía mejor de su propia cosecha, que la venta de sus modestos excedentes les dejaba más fondos que el saldo que les daba el banco por su cosecha de sorgo y que el cultivo intercalado mejoraba sus suelos. Los ejemplos de mejoras concretas de este tipo se multiplicaron y aportaron una nueva toma de conciencia. Las percepciones y prácticas de la mayoría de la población, devaluadas y marginadas hasta entonces incluso por los propios “marginales”, empezaron a adquirir un nuevo significado. La crisis les permitió recuperar la confianza en formas de percepción que casi habían abandonado, formas que para ellos eran una segunda naturaleza, tan devaluadas estaban por los puntos de vista predominantes. Empezaron a confiar de nuevo en sus narices, a creer de nuevo que sus experiencias y orientaciones tenían sentido.

Don Fidel también descubrió, en la década de 1980, que incluso los expertos y las autoridades comenzaban a interesarse por los conocimientos y las prácticas que antes habían ridiculizado o desechado. Por primera vez en cuarenta años diversas estrategias gubernamentales, como el Sistema Alimentario Mexicano y el Programa Nacional de Alimentación, plantearon la meta de la autosuficiencia. También reconocían el papel clave de los campesinos en los esfuerzos futuros.

Algunos técnicos y promotores gubernamentales, sobre todo los más jóvenes, empezaron a preguntar antes de dar órdenes.

Los debates agrarios de los años setenta no llegaron a don Fidel. Eran demasiado académicos, por no decir tecnocráticos: le parecían ajenos. En los nuevos debates, sin embargo, tenía algo que decir. Había llegado el momento de publicar su libro. Cuando la nueva gobernadora de Tlaxcala, hija de uno de sus amigos, añadió su nombre a la lista de nombres que le pedían que publicara su libro, no pudo resistirse más. Aceptó.

Una de las cosas que don Efraím aprendió muy pronto en su vida fue a no discutir inútilmente. Ha evitado la polémica contra la Revolución Verde: prefiere la calma y el silencio que caracterizan el centro de la tormenta. (Pero no siempre. Muchos temen los breves comentarios irónicos que utiliza contra los que se exceden en conversaciones o seminarios, los límites de la prudencia al soltar disparates). De vez en cuando, sus obras caen víctimas de las muchas tentaciones de su vida contradictoria: quien parece tener la mejor intuición sobre el mundo de la tecnología agrícola tradicional, un hombre que ha desarrollado un arte maravilloso para explorar las plantas y la relación entre el hombre y las plantas, es al mismo tiempo un eminente profesor emérito del mayor centro académico de México para la formación científica de la investigación y la educación en agricultura. Allí ha ofrecido, además, sobradas pruebas de su aptitud como investigador, cumpliendo con facilidad las más altas normas y exigencias de la sabiduría convencional.

Don Efraím ha vivido siempre dentro de esa tensión, disfrutándola o sufriendola, alternativamente. De vez en cuando parece concentrado en un esfuerzo integrador, como muchos de sus colegas, siguiendo impulsos opuestos. Unas veces parece como si estuviera incorporando la tecnología agrícola tradicional al mundo de la ciencia, para enriquecer las teorías científicas, las actividades de los científicos o la formación profesional de los agrónomos; otras, parece avanzar en sentido contrario, como si quisiera dotar a la tecnología agrícola tradicional de algunas herramientas técnicas formales,

derivadas de la ciencia, para enriquecerla y superar algunas de sus limitaciones clásicas.

Tengo la sensación de que el camino de don Efraím no sigue tales direcciones. Tengo la sospecha de que descubrió hace mucho tiempo que el mundo no es monista, y que el dualismo es solo una forma de monismo. No cree en el discurso entre dos sectores, una herramienta analítica agotada hace tiempo. En clara contradicción con todo lo que aprendió en la escuela y con la mayoría de las creencias de sus colegas, sospecha que la esencia del mundo es de naturaleza plural. Tal vez sospecha que la diversidad o pluriformidad radical de las plantas, que encontró hace mucho tiempo, puede estar en la sociedad de los hombres en forma de pluralismo radical. A través del maíz, su principal obsesión, obtuvo una visión clara de un espectro muy amplio y misterioso de actitudes radicalmente diferentes ante la prodigiosa planta. Creo que le parece a la vez tonto y peligroso intentar reducirlas todas a una sola visión, a una sola clasificación, a un solo parámetro.

Me pregunto, con él, cómo podemos facilitar un diálogo abierto, tenso, con la tensión creativa del mundo real, de las culturas concretas, entre los que ahora están atrapados en su polémica estéril. Me pregunto si juntos podemos cruzar el umbral del pluralismo radical. La pregunta está claramente planteada, porque nos encontramos en una situación en la que

la praxis nos obliga a tomar posición en presencia efectiva del Otro, cuando la praxis hace imposible evitar la interferencia mutua, y el conflicto no puede resolverse con la victoria de una parte o de un partido. El pluralismo surge cuando el conflicto se presenta inevitable (Panikkar, 1979, p. 201).

De hecho, tenemos el problema radicalmente planteado, si consideramos seriamente las prácticas concretas a las que estamos expuestos. El problema del pluralismo solo surge cuando sentimos –sufrimos– la incompatibilidad de visiones del mundo diferentes y, al mismo tiempo, nos vemos obligados por la praxis de nuestra

coexistencia fáctica a buscar la supervivencia. “El problema se agudiza hoy porque la praxis contemporánea nos arroja a los brazos de unos y otros” (Panikkar, 1979, p. 201).

No se trata de situaciones en las que diferentes opiniones, puntos de vista y actitudes puedan operar en interacción dialéctica, situaciones que puedan resolverse, políticamente, mediante el diálogo democrático. La democracia solo ofrece premios de consolación a la minoría, y la esperanza de que un día pueda convertirse en mayoría. Es algo, y hay muchas situaciones en el mundo actual en las que tal vez sea la mejor o la única solución factible. Pero no resuelve el principio de confrontación, el monismo implícito (enmascarado como dualismo o pluralismo político). Necesitamos soluciones que no sean ni monistas ni dualistas. Este es el tipo de soluciones que nos faltan, si el mundo, como muchos de nosotros sospechamos actualmente, resulta ser de naturaleza plural.

## Bibliografía

Alamán, Lucas (1985). *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente*. México: Fondo de Cultura Económica.

Borlaug, Norman Ernst (1970). *La Revolución Verde, la Paz y la Humanidad*. Oslo: Parlamento Noruego.

Borlaug, Norman Ernst (1987). *Logros en la productividad del maíz y el trigo: El Desarrollo Futuro del Maíz y el Trigo en el Tercer Mundo*. México, D.F.: CIMMYT.

Cosío, Daniel (1974). *Historia Moderna de México: La República Restaurada*. México, D.F.: Hermes.

García Treviño, Rodolfo (1953). Agrarismo revolucionario y ejidalismo burocrático. En *Agrarismo revolucionario y ejidalismo burocrático. Problemas agrícolas e industriales de México*, 5(4), 27-66.

Gómez, Marte (1978). *Cartas de Marte R. Gómez*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Hernández Xolocotzi, Efraím (1970). *Exploración etnobotánica y su metodología*. Chapingo: Colegio de Postgraduados.

Hernández Xolocotzi, Efraím (1984). Doctor Efraím Hernández Xolocotzi. En Leobardo Jiménez (ed.), *Las Ciencias agrícolas y sus protagonistas*. Chapingo: Colegio de Postgraduados.

Hewitt de Alcántara, Cynthia (1976). *Modernización de la agricultura mexicana: Implicaciones socioeconómicas del cambio tecnológico 1940-1970*. Ginebra: UNRISD.

Illich, Iván (1977). Profesiones discapacitantes. En Iván Illich et al. (ed.), *Disabling Professions*. Londres: Marion Boyars.

Jiménez, Leobardo (1984). *Las Ciencias agrícolas y sus protagonistas*. Chapingo: Colegio de Postgraduados.

León, Miguel (1986). *Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*. México, D.F.: UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales.

Mosk, Alexander (1950). *Industrial Revolution in Mexico*. Berkeley: University of California Press.

Palafox, Fidel (1988). *Manual del campesino*. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala.

Pannikar, Raimon (1979). *Mito, fe y hermenéutica: Cross-Cultural Studies*. Nueva York: Paulist Press.

Pearse, Andrew (1980). *Seeds of Plenty, Seeds of Want: Social and Economic Implications of the Green Revolution*. Oxford: Oxford University Press.

Roy, Rustum (1990). La relación de la tecnología con la ciencia y la enseñanza de la tecnología. En *Journal of Technology Education*, 1(2), 5-18.

Secretaría de Gobernación (1946). *Seis años de actividad nacional*. México, D.F.: Secretaría de Gobernación.

Shanin, Teodor (1986). *The Roots of Otherness: Russia's Tum of Century*. Londres: Macmillan.

# El camino hacia el diálogo de vivires<sup>1</sup>

## **Liberar la mirada**

### ***El fin de una era***

El mundo que conocemos llega a su fin. “Será destruido”, advirtió el subcomandante Marcos al empezar 2011. “El mundo ya no será el mismo mundo” (Villoro, 2015, pp. 101-102).

No se trata de una exageración o un llamado alarmista. La destrucción natural y social se ha estado agravando y hemos entrado en una etapa de incertidumbre radical. Por una parte, existe creciente conciencia de la amenaza que habitualmente se llama “cambio climático”. James Lovelock (2006), el científico disidente que se hizo famoso desde 1965 por la exactitud de sus predicciones sobre lo que pasaría con el clima, sostiene que es demasiado tarde para revertir los procesos en curso y que lo sensato es prepararnos para el desastre que se nos viene encima. Por otra parte, muy diversas voces sostienen que el desastre económico, social y político que padecemos es aún peor, a medida que transitamos de un modo de producción a

<sup>1</sup> Originalmente publicado en Stefano Sartorello (coord.), *Diálogo y conflicto interepistémicos en la construcción de una casa común* (pp. 133-168). México: Universidad Iberoamericana, 2019 (Nota de los compiladores).

un modo de desposesión y nos deslizamos a la barbarie (Jappe, 2011; Baschet, 2015; Harvey, 2014).

Podemos rechazar con fundamento la ola de cachondeo apocalíptico que nos acosa, pero hemos de hacerlo desde la conciencia de que está terminando la era en que nacimos, la que llamamos modernidad. La posmodernidad no es lo que sigue a esa era, sino un estado de ánimo de las personas modernas que han tenido que desprenderse de las grandes verdades de la época previa, al desilusionarse de ellas, pero que no han encontrado aún un nuevo sistema unitario de referencia (Dietrich y Sützl, 1997). No pueden ya confiar en las verdades que sustentaban sus maneras de ser, pensar y comportarse. Creer, como decía Machado, no es ver algo o creer en algo, sino creer que se ve (García Bacca, 1984). Pero lo evidente ha dejado de serlo.

Cunde en esas circunstancias la anomia, ese estado de confusión y desconcierto que tan bien describió Emile Durkheim (1895)<sup>2</sup> y que conduce en muchos casos al fundamentalismo, la búsqueda a menudo desesperada de “fundamentos” para el pensamiento y la acción. La propia confusión, sin embargo, puede ser también la oportunidad de abrirnos al pluralismo que inspira este conversatorio.

El progresivo dismantelamiento de los pilares que sostenían la modernidad empezó en el mismo espacio intelectual que los construyó, en Europa. Fueron sobre todo europeos quienes despedazaron críticamente los suelos teóricos, prácticos e institucionales por los que transitaban las personas modernas. Al intensificarse la insurrección de los saberes sometidos que Foucault anticipó hace cincuenta años, perdieron su máscara los contenidos históricos sepultados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales. Reaparecieron, con enorme vigor, los saberes descalificados, marginados, los saberes de la gente (Foucault, 2000, pp. 15-21).

<sup>2</sup> Durkheim introdujo el término en las ciencias sociales en 1895, al publicar *Les règles de la méthode sociologique*. Para él, la anomia implica miedo y falta de orientación, porque se siente que se ha disuelto el régimen de regulación, en el interior de cada persona y entre sociedades.

Con sus saberes, los marginados trajeron sus preguntas. Preguntaron, por ejemplo, si la escuela y lo que se llama ciencia son saberes modernos y los de los pueblos son antiguos, o al revés, estos son enteramente modernos y lo que resulta arcaico es la escuela y la ciencia, porque no sirven para vivir. Para el conocimiento, para la sabiduría de los pueblos, la vivencia y el encuentro son mucho más importantes que los textos o las palabras y símbolos sin sentido práctico que se enseñan en las escuelas. La vivencia, dicen, no es lo que crees saber sino lo que ya has sentido.

### ***El camino decolonial***

Desde 2008 una red de pensadores activistas abordó las maneras y lugares en que “las insurrecciones de saberes subyugados [...] están agrietando ya el patrón dominante de saber/poder y descentran y retan al sistema académico en su búsqueda de nuevas metodologías, nuevas epistemologías, nuevas ontologías” (Leyva, 2015, p. 26).

Se empezó a escuchar de nuevo a Orlando Fals, ese gran colombiano que en 1970 anticipó la idea de una ciencia popular y quince años después subrayó la necesidad de incluirla “en la ciencia de emergencia o subversiva para dinamizarla políticamente y dejar oír su voz” (Fals Borda, 1970). También se empezó a escuchar a un gran peruano que acaba de morir, Aníbal Quijano. Se le considera legítimamente como el fundador de la corriente de la decolonialidad.

La escuela decolonial nació hace un cuarto de siglo como una agenda colectiva de trabajo basada en la experiencia histórica de América Latina. Se inscribe en la tradición anticolonial de quinientos años de pensamiento en la región y se nutre con los movimientos de descolonización de mediados del siglo XX. También se alimenta con la teoría de la dependencia y la teología de la liberación y se inspira en el pensamiento negro del Caribe y en feminismos negros indígenas y chicanos, así como en innovaciones epistémicas como las de los zapatistas en Chiapas.

La propuesta decolonial ha actualizado todas esas tradiciones para impulsar una revolución epistemológica que abarca por igual a colonizadores y a colonizados, poniendo en cuestión el orden moderno colonial en el que vivimos. Los autores fundacionales de esta corriente son de origen latinoamericano, o enraizados en el subcontinente, pero la decolonialidad se discute actualmente en todos los continentes y en movimientos sociales que exigen la descolonización de las instituciones del estado y de la vida cotidiana, así como de mentes y corazones. En esa discusión, conviene distinguir entre la corriente decolonial que es solo una moda académica, la que toma de ella herramientas analíticas útiles y la que la asume como instrumento de lucha (Mignolo y Walsh, 2018).

La propuesta de la decolonialidad no reclama un espacio en la modernidad europea o una modernidad no europea, sino que plantea desligarnos de esa tradición y del proyecto civilizatorio occidental. Impulsa formas epistémicas, políticas, ecológicas y estéticas de autonomía y la configuración de un horizonte orientado al pluriverso. En esos términos, acaso, pueden definirse los desafíos de nuestro conversatorio, que explora la coexistencia de lo propio y lo extraño en una casa común.

### ***El desafío de la diversidad***

La diversidad cultural es un supuesto central de este conversatorio y, por ello, es útil preguntarnos por su alcance, bajo la guía de Raimon Panikkar (1990, 1993a, 1993b, 1995).

Las culturas son inconmensurables entre sí. Al pensar, estamos irremediablemente arraigados en nuestra cultura: lo hacemos desde su interior, desde el trasfondo cultural que compartimos con otros miembros de nuestra cultura y no con los de otras culturas. No puede haber un criterio supracultural que desde algún punto externo o neutral examine y compare las diferentes culturas para decir, desde arriba y desde afuera, que son homogéneas o diversas. No podemos afirmar que las culturas son diversas, no podemos establecerlo;

dependemos siempre de nuestro lenguaje, de nuestros valores, de nuestro punto de vista, todos ellos culturalmente arraigados. No podemos establecer jerarquía alguna entre las culturas o aplicar valores de unas a las otras. Cada quien, desde su propia cultura, puede apreciar o despreciar a otras culturas, pero lo hace desde afuera de ellas, horizontalmente, aplicando sus propios criterios y percepciones a algo enteramente distinto.

Podemos identificar algunas invariantes humanas: todos respiramos, pensamos, sentimos o preferimos algunas cosas sobre otras y así nos distinguimos de otras especies; no somos pájaros, manatíes o changos. Pero no existen universales culturales. Hasta los rasgos que nos marcan como especie, el que todos respiremos, por ejemplo, se percibe de modo diferente en distintos lugares y culturas. La percepción del acto de respirar en el Ártico, los Himalaya, la Ciudad de México y el Amazonas tiene diferencias importantes. Todas las culturas tienen sus valores, pero no son universales ni pueden ser absolutas, no se pueden aplicar a todas. Esto no implica relativismo sino relatividad; cada afirmación, cada noción es relativa a su contexto. Nadie posee, desde ninguna cultura, una percepción que las pueda abarcar a todas; ninguna abarca la totalidad de la experiencia humana.

Una situación intercultural se establece cuando entran en relación personas o grupos de distintas culturas. Cuando en esta relación una de ellas se impone a la otra, por la fuerza o por la persuasión, como en la condición colonial, puede suscitar resistencia en los colonizados, una forma de aislamiento, de retiro hacia la propia cultura, o bien se genera transculturación o aculturación por vocación o por una reacción de supervivencia: se abandona la propia cultura para trasladarse a la dominante e instalarse en ella. A menudo se presenta una combinación de estas dos reacciones, resistir y al mismo tiempo asumir grados y formas de asimilación o absorción.

Una cultura puede enriquecerse de este modo, aprovechando un rasgo que muchas comparten: la tradición de cambiar la tradición de manera tradicional, lo que les da continuidad histórica. Buena parte de las doce mil comunidades indígenas de Oaxaca tuvieron en los

últimos diez años asambleas tradicionales de gobierno en las cuales señalaron que por siglos, por mil años quizás, la tradición era que solo participaran en ellas los varones pero que, a partir de ahora, por decisión de esos hombres, las mujeres también podrían participar en las asambleas y en los cargos. No se trató de una repentina epifanía moral de todos esos grupos de hombres. Fue la lucha de las mujeres y la experiencia de las comunidades. Para las mujeres indígenas, la combinación del patriarcado tradicional y el sexismo moderno es lo más parecido al infierno. Han estado levantándose contra él y, en muchos casos, tomando el liderazgo de la lucha social.<sup>3</sup> Por esa lucha, los hombres cambiaron la tradición y lo hicieron a su manera, no mediante intervenciones ajenas. Ningún pueblo indígena es igual a lo que era hace quinientos años. Han estado cambiando constantemente; por eso están vivos todavía, porque han sabido adaptarse a la más amplia variedad de circunstancias, pero tienen continuidad histórica porque lo han hecho a su manera.

Se llama interculturalidad –concordando con Panikkar (1993a y 1993b)– a una condición en que no se impone una cultura a la otra. El término alude a una situación dinámica de quien adquiere la conciencia de que existen otras personas, otros valores, otras concepciones del mundo; no quiere renunciar a lo propio, pero reconoce que no es posible el aislamiento. Esta conciencia admite la limitación de toda cultura, la relativización de todo lo humano, pero en vez de refugiarse en la propia cultura, de intentar aislarse alejándose del otro, reduciéndolo a una categoría abstracta o suprimiéndolo, se anima a interactuar con él, con ella, desde el reconocimiento de su otredad radical, desde el reconocimiento de que quizás no va a poder entenderlo o entenderla jamás.

Cuando empezamos a clasificar –insiste Panikkar–, nos vamos separando de la realidad. Toda clasificación presupone un trasfondo

<sup>3</sup> Es importante reconocer el precio que las mujeres han tenido que pagar por esa lucha: ha aumentado sustantivamente la violencia doméstica y las agresiones a las mujeres, hasta llevar a Oaxaca al primer lugar en femicidios en el país.

común y cada cultura tiene el suyo propio, esto es lo que la constituye. “La clasificación de culturas es un pecado intercultural. La diversidad cultural no es tal diversidad, porque no tenemos telar de fondo donde situarla” (1993a). Y abunda:

Las culturas no es que sean diversas, es que son inconmensurables. Cada cultura es un mundo, cada cultura es un universo y no solo una forma de ver y de vivir la realidad, es otra realidad. Y esta realidad yo no la veo. Es el otro el que me la hace ver, quien me la revela cuando le escucho. Y le escucho solo cuando le quiero. Y le quiero solo cuando le conozco. Todo va ligado. [...]

En la interculturalidad hay una trampa escondida en la ambigüedad de la palabra. Es obvio que debemos abrirnos a las demás culturas, que no nos podemos encerrar en nosotros mismos, que debemos abrir las pequeñas barreras que nos van limitando a cada uno de nosotros. Esto es evidente, pero pensar que yo puedo ser supracultural por encima de todas las culturas porque sé más, porque soy “intercultural” es caer en el mito negativo de la interculturalidad [...].

La interculturalidad sana es aquella que por ósmosis, asimilación y estimulación se abre a lo que ve de positivo en otras culturas. Este reconocimiento de la inconmensurabilidad de las culturas es el pluralismo (Panikkar, 1993a, p. 17).

La diversidad sería solo un supuesto, un mero supuesto, no una afirmación, una tesis o un proyecto. Suponemos que somos diversos y a partir de ese supuesto buscamos la armonía sin disolver diferencias.

### ***El fin de “un mundo”***

*¿Cómo imaginar un mundo en que quepan muchos mundos?*

La idea de “un mundo” es muy antigua y ha predominado por mucho tiempo. Se adoptó en Occidente como obligación moral. La parábola del buen samaritano, quien desgarró sus fronteras étnicas para abrirse al otro con amor y compasión, puede usarse como fundamento de

esa posición, aunque también se emplea para ilustrar la apertura al pluralismo. Al afirmar que todos los seres humanos tenían acceso al don divino de la salvación, el apóstol Pablo colocó a todos en el mismo plano. La Ilustración secularizó esta convicción, como universalidad de la dignidad humana, y forjó el credo humanista, restando importancia a las diferencias culturales por el común denominador que unía a todos, su “humanidad” (Sachs, 2001a, p. 417).

Paso a paso, este sueño se convirtió en una aventura destructiva y colonizadora que pretendió absorber y disolver, en la misma operación, todas las demás tradiciones y formas de existencia del planeta. Impulsado históricamente con todas las formas de la cruz y de la espada, el proyecto se lleva ahora adelante bajo la hegemonía estadounidense, que adoptó en 1949 el emblema del desarrollo (Sachs, 2001b; Esteva, 2001b y 2013) y cuarenta años después, al término de la guerra fría, el de la globalización. Bajo su manto se impulsa ahora, con más violencia que nunca, un culturicidio casi universal que toma a menudo formas genocidas. Intenta la metamorfosis grotesca de cada persona en un *homo economicus*, el individuo posesivo y competitivo, nacido en Occidente, que es la base social del capitalismo y hace posible las relaciones sociales que lo definen. Este proyecto económico tiene una fachada política (la democracia formal) y otra ética (los derechos humanos).

Contra todo ello se planteó el “¡Basta ya!” de los zapatistas. Por siglos, los “indígenas”<sup>4</sup> se pertrecharon en sus comunidades, resistiendo a colonizadores y desarrollistas. Las comunidades hoy zapatistas aprendieron, a través de una experiencia atroz, que en la era de la globalización todos esos localismos serán borrados del mapa si no lo gran impedirlo; la resistencia cultural ya no es suficiente. Aprendieron también que, si bien el capital tiene hoy más apetito que nunca,

<sup>4</sup> Quienes forman parte de los llamados “pueblos originarios” han resistido desde siempre la etiqueta “indio” o “indígena”. Tienen otras formas de llamarse a sí mismos. Recientemente empezó a tomar fuerza una posición política asociada con el rechazo a esa etiqueta. Ver Aguilar, 2017. En este ensayo se utilizan indistintamente los términos “originarios”, “indígenas” e “indios”, reconociendo sus limitaciones.

no tiene estómago suficiente para digerir a cuantos pretende controlar. Millones de personas –muy claramente los pueblos indios– se han vuelto prescindibles. Y están siendo desechados.

Los zapatistas transformaron su resistencia en lucha de liberación. Nunca han estado interesados en “tomar el poder” y gobernar el país, pero buscan que en un nuevo régimen político se respete cabalmente su tierra, su autonomía, su libertad, su democracia radical, su diferencia. Esperan que en él queden establecidas las bases para la coexistencia armónica de los diferentes.

Esta posición, sobre la que reflexiono en los siguientes incisos, desafía el supuesto de la semejanza fundamental de todos los “seres humanos”. Como señalé antes, este rechazo radical de los universalismos no implica rendirse a la riesgosa aventura del relativismo cultural, que habitualmente conduce al fundamentalismo y la confrontación. Significa asumir con entereza y osadía la relatividad cultural: el hecho de que ninguna persona o cultura puede resumir o representar la totalidad de la experiencia humana; de que no hay una o varias verdades (la verdad es inconmensurable); de que la única actitud legítima, coherente y sensata ante la pluralidad real del mundo es el pluralismo radical (Panikkar, 1993a, 1993b, 1995; Vachon, 1993a, 1993b, 1995).

Los zapatistas resistieron la tentación secular, liberal, de “liberarse” de su propia cultura para adoptar ciertas ideologías o valores “universales”. Saben que en la actualidad toda realidad local es directa e inmediatamente global, por estar inevitablemente expuesta a la interacción con fuerzas y procesos globales. Ocuparse de lo local exige asumir el entrelazamiento actual de todas y todos, la interpenetración e interdependencia de todas las localidades, por las cuales muchos grupos descontentos con la forma neoliberal del proyecto global tratan de concebir globalizaciones alternativas. Los zapatistas resistieron esa tentación. Su localización es radicalmente diferente tanto a la globalización como al localismo. Están comprometidos con la articulación de todas las resistencias, con amplias coaliciones de descontentos, con el encuentro de todas las rebeldías. Invitan a

aquellos que aún buscan el cambio dentro del marco de “un mundo” (así sea “otro”, distinto al neoliberal) a crear una nueva realidad, una realidad social en la cual “quepan muchos mundos”. Es una invitación a ir más allá de una mera resistencia cultural o de una reivindicación económica o política (en la disputa por tajadas del pastel existente), hacia una gesta épica de transformación abierta a muchas culturas. Es una invitación, no un adoctrinamiento.

Ha llegado el tiempo de enterrar para siempre el sueño de construir “un mundo”, que ha sido el pretexto de todos los colonialismos y hoy nutre fundamentalismos en extremo violentos. Lo que está surgiendo en su lugar se puede expresar en la fórmula “Un No, muchos Síes” (Midnight Notes Collective, 1997); un rechazo radical, común, al sistema dominante, que al mismo tiempo asume plenamente la pluralidad del mundo real.

### ***Abandonar la mirada***

No basta reconocer que hay diversas maneras de conocer en distintas culturas. Necesitamos ir más lejos. No podemos hablar de cómo miramos a Occidente porque Occidente mira por nuestros ojos. Esta forma de colonización se hizo tan profunda porque se arraigó desde un discurso aparentemente irrefutable, imperativo, universal, que se pretende válido para todo lugar, toda ocasión, época, momento; un discurso ante el cual no queda de otra que agachar la cabeza, un discurso frente al cual no hay que razonar porque es la razón misma: el discurso de la matemática.

Emmánuel Lizcano, el gran matemático español, ofrece muy claras evidencias de que hemos aprendido unas matemáticas locales, muy locales, pero se nos hizo creer que eran universales. Emmanuel Lizcano (2006) permite recordar cómo una cultura estrictamente local inventó lo universal, cómo saltó de la tierra concreta, su tierra, a la tierra de todos y cómo el salto se hizo herramienta de poder y de conquista. Presenta una hipótesis fuerte.

Las matemáticas, lo que suele entenderse como matemáticas, pueden pensarse como el desarrollo de una serie de formalismos característicos de la peculiar manera de entender el mundo de cierta tribu de origen europeo. Por ser sus primeros practicantes habitantes de ciudades o burgos, podríamos llamarles la “tribu burguesa”. Y a sus matemáticas, “las matemáticas burguesas”. Esas matemáticas burguesas en las que todos (tal vez, solo casi todos) hemos sido socializados reflejan un modo muy particular de percibir el espacio y el tiempo, de clasificar y ordenar el mundo (Lizcano, 2006, pp. 189-190).

Lizcano logra hacer evidente el carácter tribal de los conceptos básicos de la ciencia occidental y denuncia esa universalidad por sus efectos particularmente destructivos para los demás. Como ha dicho Michel Serres, “la razón que produce lo universal y las matemáticas globales procede del poder, la crueldad y la muerte. Es una razón difícil y vana, cubre la tierra de cadáveres y se propaga como la peste” (1994, en Lizcano, 2006, p. 21). Es injusta y peligrosa, imperialista y contagiosa desde su nacimiento. Finalmente, ese gran etnomatemático que es Lizcano nos muestra lo peligroso de este oficio, que no solo desmonta las ilusiones de las matemáticas burguesas, sino que saca el piso debajo de los pies de nuestras maneras de pensar y de sentir.

Se trata ahora de pensar aquello que nos piensa, que está en nuestra memoria, en la de casi todos los otros y las otras, en cualquier cultura. Desde los primeros años de escuela aprendemos a asimilar las fórmulas matemáticas, su lógica y con ellas se estructura nuestra cabeza, la manera de pensar y construir categorías, la distinción entre lo posible y lo imposible, toda la arquitectura lógica del cerebro (Lizcano, 2006, p. 127).

Tenemos que mirarlo de frente. Todo lo que se arma en nuestras cabezas se sustenta en algo que no necesita sustento, que se sostiene a sí mismo: la matemática. La resistencia solo puede empezar cuando se enfrenta con serenidad una matemática a otra. De pronto, en ese contraste, la identidad cobra sentido. La noción fuerte y dura, que todo el tiempo proyectamos en la realidad, se vuelve de pronto

gelatina. La identidad solo existe en el pizarrón. Ningún uno es igual a otro uno en la realidad. No hay dos manzanas iguales. Ni siquiera dos botellas de refresco de la misma marca, fabricadas en la misma máquina, son realmente idénticas. Tomemos en serio ese camino; hagamos valer el artificio “diabólico” de la etnomatemática.

Los etnomatemáticos muestran sin dificultad los juegos diversos de matemáticas que encuentran en sus inmersiones culturales. Saben que cada uno pertenece a una tribu y no puede extrapolarse a la otra. Saben que hay tantas aritméticas como imaginarios, como maneras de imaginar, como metáforas coherentes que se nos ocurran para las operaciones elementales (Lizcano, 2006, p. 133). Descubren que unas funcionan para unas cosas y otras para otras, que en una tribu se cuenta hasta el infinito y en otras se detienen muy pronto; que unas solo quieren trabajar con lo abstracto y otras no quieren alejarse de lo concreto, etcétera.

Una vez puestos en ese camino, cuando nos atrevemos a hacerles caso a los etnomatemáticos,<sup>5</sup> todo el edificio colonial en el cual hemos sido formados, formateados, comienza a derrumbarse; aparece como una descomunal mentira compartida, y pierde todo sustento la noción moderna y occidental de la verdad como representación. Esa noción parte del supuesto de que allá afuera hay algo real que se descubre con la mirada, particularmente con la mirada científica y matemática, que me permite representarlo en mi cabeza. Ese terremoto intelectual puede llegar muy lejos. Es importante, por ejemplo, reconocer que para el griego el ojo es el sentido fundamental, que su construcción mental gira en torno a la mirada. La palabra idea, en griego, quiere decir “yo vi”, una idea es lo que uno ve. Para Aristóteles,

<sup>5</sup> La etnomatemática es una corriente de pensamiento que se ha extendido sobre todo en América Latina, a partir de las ideas de Ubiratan D'Ambrosio, que acuñó la expresión (Blanco, 2008). Las reflexiones que aquí se presentan no proceden propiamente de esta escuela, pero los etnomatemáticos toman a Emmánuel Lizcano, el matemático español cuyas ideas se adoptan en este ensayo, como un referente fundamental en sus ideas y prácticas. Los argumentos aquí expuestos se presentaron en el 6º Congreso Internacional de Etnomatemática: Saberes, diversidad y paz, celebrado en Medellín, Colombia, del 8 al 13 de julio de 2018.

incluso, una mirada puede representarse como un pene erecto que penetra en la realidad. El pensamiento occidental parece construido en torno a la metáfora de la luz, asociada con la visión: la ideología de las luces, el iluminismo, los observables científicos, lo que se entiende por evidente, las demostraciones matemáticas, los descubrimientos científicos... Pero otras culturas ponen énfasis en otros sentidos. Para los tojolabales, por ejemplo, el oído es lo más importante, porque se trata de escuchar. No tienen objetos en su construcción lingüística, todos son sujetos, no hay yo y tú, solo hay nosotros, se la pasan *nosotreando*. Para aludir a los otros, en la búsqueda del diálogo entre culturas, hemos aceptado el término occidental de cosmovisión, dos términos en uno que reflejan una cierta manera de concebir el mundo. Lo que hemos estado llamando cosmovisión sería para los tojolabales cosmoaudición, y lo más probable es que ellos y otros pensarían más bien en cosmovivencia, y algunos, incluso, cuestionarían también lo de cosmos (Lenkendorf, 2008).

Tomemos palabras del lenguaje ordinario que parecen percepciones espontáneas y naturales. Espacio, por ejemplo, es algo estrictamente occidental y moderno. Nació a mediados del siglo XVII con la geometría analítica cartesiana. Los espacios pueden construirse. Periféricos o ciclovías se diseñan en el espacio, presuponen que donde la gente se mueve, respira, caga y duerme es un volumen abstracto y homogéneo que puede diseñarse. El espacio no puede olerse, tocarse, oírse o probarse, separa los sentidos. Pero ese espacio no existió ni siquiera en física. Hasta la época moderna, los mapas subrayaban que las maneras de habitar no pueden compararse; lo que había era lugar, lo opuesto a espacio.

Otro concepto semejante es la velocidad. Los ecodiseñadores están hablando de calmar el tráfico (más despacio) y de “evaporar el tráfico” (acabar con el automóvil); mientras unos abogan por comida rápida, ciudad rápida, autos veloces, los otros abogan por comida lenta, ciudad lenta, movimiento lento. Aristóteles y Tomás de Aquino sabían de movimiento, no conocían la velocidad. De hecho, no es posible conocerla, aunque puede medirse. Es ajena a los

sentidos, es una construcción científica: la relación entre *spatium* y *tempus*, la distancia en el tiempo. Galileo inventó esta noción fantástica, que relaciona dos cantidades como si fueran de la misma especie. La ceguera científica a lo inconmensurable es bien conocida; dividir metros entre segundos y kilómetros entre días es tan de sentido común como multiplicar manzanas por ajolotes. Si uno adopta la velocidad como punto de referencia, el movimiento se homogeneiza, se reduce a algo meramente cuantitativo y se pueden comparar burros con piernas, coches con cucarachas.

Un concepto más, necesidad. Cuando yo era niño la palabra necesidad solo tenía un uso. Cuando íbamos a otra casa, mi madre nos decía: “Cuando llegues, le preguntas a tu tía dónde puedes hacer tus necesidades”. Las hacíamos, no las teníamos; cagar era la única necesidad. Eso quiere decir que en el curso de mi vida he visto nacer todas las que hoy llamamos necesidades. El hombre necesitado es una creación muy moderna, que nació con el capitalismo y el modo industrial de producción. Se basa en un supuesto muy capitalista y moderno: que todos somos la misma cosa, todos tenemos las mismas necesidades. Finalmente, las necesidades se definen en términos de bienes y servicios, de las mercancías que se ofrecen en el mercado. Illich dijo alguna vez que, en la sociedad de consumo, quien no es prisionero de la adicción –la adicción de consumir ciertos objetos– es prisionero de la envidia, porque no puede comprar lo que otros compran (Illich, 2006). Un profesional crea la necesidad y su satisfacción.

Diseño, espacio, velocidad y necesidad, cuatro pilares tambaleantes sobre los que se construyen los sueños modernos... que se han convertido en pesadillas. Ha llegado la hora de despertar.

Iván Illich y Matthias Rieger (1997) nos mostraron hace tiempo cómo Bach matematizó la música. Rudolf zur Lippe (1985) nos mostró cómo se matematizó el lenguaje moderno. Estamos matematizados a la manera occidental. Ha llegado el momento de rebelarnos, de atrevernos con una matriz mítica pluralista, que solo puede aparecer si nos atrevemos a escucharnos.

Como todos sabemos, la democracia nació en Grecia y tomó su forma moderna –lo que constituye hoy el modelo universal de democracia– en Estados Unidos, hace unos doscientos años. Se trata de dos sociedades con esclavos, formadas por varones misóginos y violentos. Por eso el diseño mismo del estado-nación democrático, la forma política del capitalismo, es irremediablemente racista, sexista y violento; no puede existir de otra manera. Ha de ajustarse al patrón original y moderno, y constituir un instrumento patriarcal.

Lo mismo podemos decir de la matemática, desde Pitágoras y sus herméticos. Y entonces estaríamos diciendo, con audacia atroz, que las bases de la filosofía y la civilización occidental, lo mismo que sus construcciones más acabadas, como el estado-nación democrático, son irremediablemente patriarcales. Bajo este supuesto, necesitamos mostrar las metáforas escondidas de la enseñanza matemática, para poder dismantelar la construcción occidental de nuestras maneras de ser y de pensar.

Si transitamos por ese camino, podremos al fin abrírnos hospitalariamente al otro, a la otra, asumir realmente el pluralismo radical que la circunstancia actual nos exige y desafiar a fondo el patrón dominante de saber/poder para dialogar al fin con la otra, el otro, en lo que no sería diálogo inter-epistémico, y ni siquiera diálogo entre saberes, como se tratará de mostrar.

### ***De la tolerancia a la hospitalidad***

Mi abuela zapoteca no podía entrar en mi casa en la ciudad de México por la puerta principal porque era india. Como muchas personas de su generación, mi madre pensaba que lo mejor que podía hacer por sus hijos era cortar radicalmente nuestros lazos con el pasado indígena, con nuestros ancestros.

Se emplea este episodio, como metáfora, para mostrar cómo mi madre se rindió a la mentalidad patriarcal dominante en mi casa y a su alrededor, y eligió esa subordinación como camino de supervivencia, buscando una forma de incorporación que nunca consiguió

plenamente. Ahí está la semilla de mi resistencia. La imposibilidad del diálogo en mi casa me impulsó a buscarlo sistemáticamente, a lo largo de toda mi vida.

Por milenios, el desafío que plantea la otredad del otro tuvo respuesta racista. Por no hablar una lengua griega, los otros eran bárbaros para los griegos, personas que debían ser educadas en ella o descalificadas. Los otros eran paganos e infieles para la Europa cristiana, por lo que necesitaban ser evangelizados. Eran salvajes para la Europa ilustrada; era preciso llevarles “la” civilización, civilizarlos. Eran nativos para la Europa industrial, personas necesitadas de educación en las necesidades del mercado. Eran subdesarrollados para el presidente Truman, personas por desarrollar, por ser incorporadas al *American Way of Life*. La percepción del otro implicaba no verlo: solo se veía lo que le “faltaba” para ser como debía ser.

Ante el otro, la otra, se recurre a veces a la tolerancia. Es una actitud que parece muy apropiada en tiempos tan intolerantes como los actuales, pero la tolerancia es solo la forma más civilizada de intolerancia. Quien lo hace está diciendo: “No eres de la manera más adecuada, no eres como yo, pero puedo tolerar tu presencia”. Goethe decía: tolerar es insultar; tiene que ser algo provisional. Según el diccionario, tolerar es sufrir con paciencia, pero con enorme frecuencia los tolerantes pierden la paciencia. Quien tolera *acepta* la presencia del otro, sin *re-conocerlo*. Admite su permanencia, como expresión de su propia flexibilidad o generosidad, pero a partir de su descalificación: no es como debe ser, como el que tolera.

En vez de tolerancia, hemos de recurrir a la hospitalidad. Ser hospitalario significa abrir brazos, cabezas y corazones a la otredad del otro, de las otras. No implica admirar a las demás personas, seguirlas, imitarlas, o necesariamente quererlas o entenderlas. Significa reconocer que existen en su diferencia y que tienen derecho a ser quienes son y a ocupar su lugar.

El primer proyecto de colonización global fue probablemente el de la Iglesia. Católico quiere decir universal: era un imperativo moral llevar a todos el verdadero Dios. De las Casas defendía el carácter

humano de los indios para colocarlos bajo la protección de la Corona. Pero esta tradición humanista, que se justifica en el deseo de compartir los bienes y bendiciones del colonizador con el colonizado, se ha vuelto crecientemente totalitaria, como observó Foucault (1966), y resulta cada vez más intolerable. Ha llegado la hora de la hospitalidad.

## **El diálogo intercultural**

### ***Los riesgos de la abstracción***

Una de las manías, o dicho con más elegancia, uno de los inventos geniales de Occidente, [...] es el descubrimiento de la clasificación. Abrid cualquier libro de texto de la universidad o de la escuela, y veréis cómo todo se clasifica. Lo clasificamos todo. El árbol de Porfirio se extiende por todas partes: vivo/no vivo, material/no material, así/asá, sulfúrico-sulfuroso-sulfhídrico [...]. No sabemos pensar sin clasificar. Mejor dicho, o más bien mucho peor: creemos que clasificar equivale a pensar. Pensar ya no es el acto creador por el cual el hombre conoce, es decir, se identifica con la realidad y así la modifica. Pensar se ha confundido con calcular, es decir, con clasificar. La lógica se ha convertido en lógica de clases o ha degenerado en lucha de clases (Panikkar, 1993a, p. 17).

Esto se debe en parte a lo que pasó con la abstracción. Abstraer, esa formidable capacidad humana, consiste en traer algo fuera de la realidad y ponerlo en la cabeza. Ya Platón lo había advertido: tenemos que estar conscientes de que lo que tenemos en la cabeza no es la realidad. Debemos ponerlo entre paréntesis, tenemos que separar claramente esto que hemos puesto en la cabeza para que no lo vayamos a confundir con la realidad. Pero algo pasó en Occidente. Primero se cayeron los paréntesis y ya no fue posible establecer una clara distinción entre lo que habíamos abstraído y la realidad. Luego empecé

un argumento muy extraño. Los sentidos nos pueden engañar, hay ilusiones de óptica, podemos confundirnos con lo que pasa en la realidad. En cambio, esto que tenemos en la cabeza, la abstracción, es la realidad real de verdad. Y se aplicó así, tranquilamente, el principio de concordancia y representación que los griegos nos enseñaron hasta que quedamos convencidos de que lo que tenemos en la cabeza, las abstracciones, son realmente la realidad, la realidad real de verdad. No puedo confiar mucho en los sentidos, en lo que toco, en lo que huelo, en lo que siento, sino que debo confiar más en esto que tengo en la cabeza que aparece como la realidad misma.

### ***Las limitaciones de la actitud respetuosa***

Hemos estado clasificando culturas y atribuyéndoles lazos y comportamientos de la occidental. Y creemos que debemos acercarnos a ellas con todo respeto, comedimiento y delicadeza para que no sea una intrusión. Sin embargo, ninguna precaución es suficiente. Lo demuestra bien el que parece ser el primer diálogo intercultural del cual hay un testimonio escrito, el de 1524 entre doce padres franciscanos enviados por el papa y los nobles aztecas.

Los dulces frailes les dicen a los nobles aztecas: “No tengan miedo, no les va a pasar nada, vamos a hablar libremente, pueden decir lo que quieran, no tiene ninguna consecuencia, esto es una plática entre amigos, no tengan preocupación”. Los nobles aztecas los consideran enviados por el Creador mismo, no por su representante en la Tierra, pero a pesar de esa convicción les explican que no será posible hacerles caso: no podrán decir a su pueblo que sus dioses han muerto, porque el pueblo se levantaría. Los frailes los tranquilizan: “No se exalten, no se desanimen”. Con delicadeza, con suavidad, con ternura, les dicen: “No os aflijáis, amados nuestros; no tengáis por mal augurio nuestra palabra, la que os hemos dicho, cómo, de qué manera, ninguno de vuestros dioses es verdadero, de todos los que vosotros veneráis, a los que vosotros andáis suplicando”. Y agregaron: “Lo que necesitamos explicarles es que eso que ustedes creen es

un invento que el diablo puso en sus corazones. Debemos hablar con ustedes para sacarlo de ahí". Y a continuación les explicaron, larga y amorosamente, la doctrina cristiana (Sahagún, 1986; Esteva, 1996).

¿Diálogo?, ¿respetuoso?, ¿hubo respeto ahí? ¿Realmente los franciscanos están respetando lo que les dicen los nobles aztecas aunque su modo sea muy suavcito? Nos acercamos respetuosamente a los pueblos, y al mismo tiempo, como antes se hizo con la doctrina cristiana, les imponemos la escuela, la educación y un currículo global, entre otras muchas cosas. Con ese dispositivo queremos moldear, formatear sus cabezas y sus corazones con el troquel del que nació todo horror, un troquel que no puede dejar de producir horror.

Hoy, como nunca antes, estamos obligados a adoptar una posición ante la presencia del otro. Es imposible evitar la mutua interacción, interdependencia, injerencia. El mundo nos está arrojando a todos a los brazos del otro, de la otra, y ahí, en esa situación novedosa de la que ya no es posible escapar, en la que no cabe ya remontarse a zonas de refugio –como hicieron muchos de nuestros ancestros–, sentimos cada vez más, sufrimos con creciente intensidad, la incompatibilidad de mundos diferentes.

La cuestión va más allá de aquellas situaciones en que interactúan diferentes opiniones, puntos de vista o actitudes, en las cuales puede aplicarse un procedimiento democrático que ofrece, a quienes quedan en minoría, el consuelo de que a lo mejor en la siguiente baza van a poder cambiar las circunstancias. Es mejor que pelear. Pero el procedimiento democrático no resuelve la situación entre mundos diferentes, en la interculturalidad. Su contacto o conflicto no puede resolverse con la victoria de una parte, así sea provisional o transitoria. Esto nos plantea inevitablemente la cuestión del pluralismo. Conforme al supuesto –bien arraigado en la experiencia– de que la realidad misma es plural, el conflicto pluralista no puede manejarse con el mero consentimiento democrático, en que cada parte trata de convencer a la otra y se definen mayorías y minorías.

Frente al pluralismo de la realidad, que suscita confrontaciones a escalas sin precedente, solo cabe una actitud pluralista. Se requiere

hoy abrirse seriamente al diálogo entre culturas. El diálogo no es mera conversación ni encuentro democrático, no existe un lenguaje intercultural. La interculturalidad sería tierra de nadie: no hay nadie ahí, nadie puede estar en medio, no hay espacios intermedios, no hay espacios de comunicación. Las palabras y conceptos de una cultura solo tienen sentido, su sentido, al interior de esa cultura. Cada cultura segrega sus propios criterios de verdad y significación. El diálogo entre culturas ha de ser dialogante, que trascienda el logos de cada cultura, sus sistemas conceptuales, sus razones y sus valores. Implica una mutua apertura a la preocupación del otro o de la otra para compartir alguna guía, sospecha, inspiración, cualquier elemento que ambas puedan compartir pero ninguna de ellas pueda controlar (Panikkar, 1993a).

Esto es arte tanto como conocimiento, *techné* y *praxis*, gnosis y teoría. Hemos de intentarlo, de hacerlo real, incluso cuando alguna de las partes se resiste a hacerlo. Ante la perspectiva real e inmediata de genocidios y culturicidios catastróficos, sin precedente, estamos obligados a poner a prueba la opción.

El diálogo intercultural parte del reconocimiento de la radical otredad de los otros, de los diferentes, e intenta crear un auténtico pluriverso.

Puede llamarse diálogo a una simple conversación y diálogo dialéctico a una exploración de entendimiento, entre dos o más personas, basada en la razón común, en el intercambio de razonamientos elaborados con base en conceptos y abstracciones compartidas. ¿Cómo puede darse el diálogo entre quienes no comparten racionalidad? La palabra diálogo significó originalmente ir más allá del logos, de la razón, del entendimiento, trascenderlos. Como ha expuesto ampliamente Robert Vachon (1995), un diálogo dialógico, como el que necesita practicarse en la relación intercultural, explora esa interacción con base en la construcción simbólica, trascendiendo el plano del logos, de la mera razón, pero sin renunciar a ella. Supone usar la razón, pero no solo la razón.

No es la mera conciencia lógica, conceptual, reflexiva, epistemológica, objetiva o subjetiva. Tampoco puede reducirse a un símbolo, representación, metáfora, imagen... Implica acceder a los elementos que dan transparencia al discurso, a lo que se dice, para llegar a ver lo que se está diciendo, aunque no podamos ver lo que permite ver. Se encuentra en una condición como la de la luz, que nos permite ver pero no puede ser vista.

En la percepción convencional, la cultura se reduce a una mera categoría, un concepto, la “lógica”, la “filosofía” de un pueblo o un ser humano. Aparece como una cosmovisión, una filosofía de la vida, por lo que incluye una antropología, una sociología, una teología, una ontología, una epistemología, una ciencia, una manera de hacer las cosas (*know-how*). Se puede incluso hablar de una mitología y de un sistema de creencias. Se enfoca así la cultura desde un ángulo lógico reflexivo con una esencia a ser definida (Vachon, 1995, I, p. 51).

Para el diálogo entre culturas, necesitamos trascender este enfoque para tomar en cuenta un estrato más profundo y consistente que determina a toda cultura. Es bastante real pero invisible; no puede traducirse a lo pensado, lo dicho, al logos. Esta dimensión o estrato es la matriz mítica, primordial o autónoma, la realidad unificadora, integral, englobante. Es la fuente de cualquier sistema de pensamiento y creencia, y da coherencia no científica a todos los conocimientos y creencias, no solo dentro de cada cultura sino entre culturas.

Con este enfoque, la cultura no es solamente el mito subyacente de un pueblo, sino el universo mítico en que vivimos. La clave de este diálogo intercultural se encuentra en el escuchar. El escuchar es la puerta al diálogo, el cual, a su vez, es fundamento de la convivencia, porque “al dialogar nos emparejan las palabras escuchadas” (Lenkensdorf, 2008, p. 43). Cuando nos disponemos a escuchar, “iniciamos un proceso transformador en nosotros, queremos escuchar para averiguar quiénes son ellos y por esa vía saber quiénes somos nosotros” (Lenkensdorf, 2008, p. 51). Alguna vez el comandante zapatista Tacho decía que dialogar no es simplemente oír, sino estar

dispuesto a ser transformado por el otro, la otra. El diálogo no es posible si los dialogantes no se escuchan mutuamente.

En 1963, Robert Vachon fundó el Instituto Intercultural de Montreal, que fue la primera institución del mundo dedicada a investigar y actuar en este campo. Acumuló una experiencia excepcional en la teoría y en la práctica. Estudió sistemáticamente las ideas de Raimon Panikkar y las aplicó de manera rigurosa en una práctica intercultural continua.

En los años ochenta, Robert me invitó a una larga conversación, en Montreal, entre un gentil funcionario canadiense y un jefe mohawk, haudenosaunee. Al cabo de seis horas de conversación, el funcionario perdió un poco la paciencia.

—Jefe —dijo con tensión en la voz— usted debe comprender que el gobierno de Canadá nunca va a aceptar la soberanía del pueblo mohawk.

El jefe saltó en su asiento. De pie, le dijo:

—Señor, no nos interesa. Cuando ustedes hablan de soberanía ponen inmediatamente marcas en el piso que lastiman a la Madre Tierra y grandes letreros que dicen: “Prohibido pasar”. Para nosotros, en nuestra lengua, ser soberano quiere decir ser libre como el viento. Eso es lo que nosotros queremos.

Y es eso, exactamente, lo que el gobierno de Canadá nunca ha podido reconocerles a los pueblos: que sean libres como el viento.

El diálogo intercultural no solo requiere respeto y gentileza, y no basta la buena intención de entenderse con el otro, la otra. Es necesario escuchar.

### ***El diálogo de saberes***

Hemos de repasar todas nuestras palabras. Boaventura de Sousa Santos ha tenido mucho éxito en su campaña para reconocer las epistemologías del Sur. Compartimos su camino, pero debemos de preguntarnos por qué apelar de nuevo al griego para plantear lo que queremos. Y si persistimos en acudir a términos griegos para

referirnos a las diversas formas de conocer, por la medida en que estamos formados dentro de ellos, podemos contrastar *episteme* y *techné*. El conocimiento epistémico es lógico, analítico, articulado, universal, cerebral, teórico, verificable, impersonal, internamente igualitario y externamente jerárquico. Tiene como cimiento un conjunto de verdades autoevidentes que funcionan como axiomas, los cuales constituyen la base de todo el ejercicio científico y la forma occidental de conocer. *Techné*, en cambio, implica intuición, integralidad, formas implícitas contextuales, emocionales, prácticas, personales, internamente jerárquicas y externamente pluralistas. Tiene como cimiento la experiencia y la autoridad de quienes saben (Marglin, 2000). Como *techné* parece más cercano a nuestras maneras de conocer, quizá deberíamos estar pensando que en vez de libros de texto deberíamos tener libros de contexto.

La insurrección actual de los saberes subyugados puede llevarnos aún más lejos. Foucault llama genealogía al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de saberes históricos de lucha y su utilización en las prácticas actuales. No se trata de retornos positivistas, sino de anticiencias. Tampoco se busca exaltar la ignorancia o hacer prevalecer la experiencia sobre el saber. Se trata de una auténtica insurrección de los saberes (Foucault, 2000, pp. 22-23).

Analicemos cada palabra:

*Acoplamiento*, no fusión, integración o mucho menos absorción y dominación de unos conocimientos por los otros; se acoplan, se ponen unos junto a los otros.

*Saberes eruditos*, es decir, los conocimientos formales, los de los textos.

*Saberes empíricos*, los que tiene la gente, de las más diversas procedencias y calidades.

Al acoplarlos, se forman *saberes históricos de lucha*. Lo histórico no es simplemente que transcurran en el tiempo. Es reconocer que no hay un modo único y permanente, que el saber se va construyendo y descubriendo en cada momento y contexto. No existen modelos

permanentes que podamos llevar de un lado a otro y predicar en la escuela como la verdad. Hemos siempre de ubicarnos en contextos concretos.

La idea del *saber histórico de lucha* implica en la actualidad que no podemos ser neutrales. La pretensión de neutralidad es una toma de posición. Tenemos que reconocer que estamos en guerra y en una guerra nadie puede ser neutral. Me refiero a la Cuarta Guerra Mundial, sobre la que nos previno hace veinte años el subcomandante Marcos (1999). No ocurre allá afuera, en algún lugar lejano. Es la primera guerra total de la historia. Está en las calles, en las plazas, en nuestras computadoras, en nuestros teléfonos, en nuestras recámaras y en todas partes.

Según Panikkar (1994), puede haber equivalentes homeomórficos de ciertas funciones básicas en distintas culturas. Usa como ejemplo el de los derechos humanos y muestra que el *dharma*, en la India, cumple la misma función que los derechos humanos en Occidente, aunque está formado por obligaciones (1995; Vachon, 1993b). Inspirados por él, varios amigos nos propusimos, hace años, crear algo así como una enciclopedia intercultural, identificando algunos equivalentes homeomórficos en distintas culturas. Pensamos que una forma simple de empezar era hacerlo con la paz, bajo el supuesto de que en todas las culturas se busca la paz. Fue una sorpresa. Descubrimos pronto que acaso la mitad de las culturas del mundo carecen de palabras para paz o guerra y no pueden expresar, en sus lenguas, las condiciones que llamamos así. Empezamos a averiguar qué era esto que llamábamos paz, y encontramos que no podemos definir la paz. No estamos diciendo lo mismo al usar esa palabra.

Desde hace dos mil años domina en Occidente y de hecho en el mundo entero la noción asociada con la *pax romana*. En todas las variantes lingüísticas, paz, *paix*, *peace*, *pace* y demás se habla en realidad de la *pax romana*, que no es una condición pacífica “normal”, sino un contrato de dominación. Una parte le dice a la otra que no la destruirá si acepta hacer lo que la dominante establece. Podemos ver que eso es la que se llamó “paz” al terminar las dos guerras

mundiales del siglo XX, lo que los norteamericanos establecieron en Irak en este siglo, lo que se establece cuando se firman acuerdos de paz entre partes en conflicto en algún país. Le hemos estado llamado paz a una forma de imposición. Paz sería, por tanto, una noción violenta y colonial, una condición que se produce cuando un grupo o una cultura se rinden ante el otro, la otra.

¿Queremos pensar en la paz? Parece que tenemos que pensar en otras cosas, no en lo que hemos llamado paz, no en ese contrato de dominación. Eso fue finalmente lo que hicimos para la enciclopedia que intentamos. En su primer tomo, que resultó una especie de manual, no hablamos ya de paz, sino de paces (Dietrich et al., 2011).

Para ese libro, me tocó averiguar qué era paz entre los zapotecos y resultó una pesadilla. Hablaba con mis amigos zapotecos, algunos ancianos, personas que conocían la palabra en español. Al preguntarles por su equivalente en zapoteco, nada más movían la cabeza, se preocupaban y me contaban complicadas historias de las que nada entendía. Uno de ellos, al fin, en San Andrés Yagavila, de la Sierra Norte de Oaxaca, me dijo:

—Mira, si quieres entender qué es eso de paz, es lo que ustedes allá afuera llaman amistad.

Si queremos tener respeto intercultural en la casa común, no podemos hablar de paz. Necesitamos hablar en plural. Y de muchas cosas diferentes.

### ***La ruptura, el fin de una era y las opciones políticas***

En períodos de cambio de época como los actuales, la innovación nace de hombres y mujeres ordinarios que luchan por su sobrevivencia. Solo la encuentran fuera del marco dominante, porque dentro de él no tienen ya posibilidades de existencia. Necesitan romperlo, a veces sin saber que lo hacen. Como lo que ocurre con los artistas, que intuyen lo que pasa y lo usan como fuente de inspiración para sus creaciones, sin apelar a la lógica ya obsoleta.

Los primeros burgueses murieron sin saber que lo eran: habían creado el capitalismo, las relaciones sociales del modo capitalista de producción, pero en su cabeza estaba todavía el rey, el baile de la Corte, todo el mundo feudal. No podemos darnos ese lujo. Necesitamos reconocer las rupturas y preguntarnos cómo es que esos hombres y mujeres ordinarios están enfrentando el horror mediante la creación de un mundo nuevo.

Ante la gravedad de la devastación natural y social que ocurre actualmente, ha aumentado el interés por forjar un nuevo “orden mundial” que sustituya al que prevaleció durante la guerra fría. Domina aún la propuesta de construirlo con el funcionamiento sin trabas del “mercado libre”, pero se sigue enarbolando la que reivindica mayor intervención estatal para regular las fuerzas del mercado: buscar mayor justicia distributiva y proteger el “estado de bienestar”.

Según Paul Ekins (1993), ambas versiones son homogeneizantes, reflejan la mentalidad “occidental” y colocan la economía en el centro de la vida social y política. Considera que ha estado surgiendo otra opción, que daría lugar al “orden mundial de los grupos de base”. En ella se toma como centro a las redes familiares y comunitarias y a la asociación voluntaria, y no al mercado ni al Estado. En esta concepción, de corte holístico, la dimensión económica estaría integrada o inmersa en una realidad social, ética y ecológica más amplia.

No existen aún “modelos” de pensamiento y comportamiento de la opción alternativa, pero avanza la articulación disciplinada y rigurosa de las experiencias y esperanzas de las mayorías, bajo el supuesto de su diversidad y pluralismo. Todas comparten, sin embargo, ciertas premisas: que el actual estado de cosas es intolerable; que el rumbo propuesto por gobiernos y partidos es inviable e inaceptable; que las opciones de cambio no deben ser impuestas y que las cuestiones ecológicas no deben desligarse de las sociales y políticas.

Una corriente de pensamiento y acción cada vez más vigorosa, inspirada claramente en los pueblos indios, abandona las separaciones cartesianas en todos los órdenes. En el del conocimiento, apela a la idea de sentipensar, bajo la convicción de que es imposible sentir

sin pensar o pensar sin sentir. Frente a la memoria, como congelación de la realidad construida en el molde de la textualidad, se levanta la oralidad letrada y se reivindica el recuerdo, con su carácter cambiante y su origen en el corazón. Se intenta traer de nuevo la política (como compromiso con el bien común), junto con la ética, al centro de la vida social, desplazando de ahí a la economía. Y todo ello en el marco del empeño por crear un mundo en que quepan muchos mundos, como sugirieron los zapatistas.

Luis Villoro observa –al final de una larga y compleja reflexión sobre los fundamentos de una ética política– que el orden, la libertad y la fraternidad corresponden a tres estadios de la vida ética, que “pueden verse como intentos progresivos de dar sentido a la vida individual y colectiva, impulsada por el deseo y justificada por la razón” (1997, p. 378). Atravesar los tres estadios sería, para Villoro, “cumplir con el designio del amor: realizarse a sí mismo por la afirmación de lo otro” (1997, p. 381). En esos términos podrían resumirse las dimensiones práctico-epistémicas de presente, memoria y porvenir, al construir un mundo en que quepan muchos mundos, en las que Raúl Zibechi (2017) llama con razón sociedades en movimiento.

### ***El otro diálogo***

El 29 de septiembre de 2017, el mes de los grandes terremotos en el sur de México, tuvimos en Guelatao, en la Sierra Norte de Oaxaca, un encuentro organizado desde meses atrás: *Espiritualidad y maíz*.

Nuestros ancestros inventaron el maíz y este nos inventó a nosotros. Para mucha gente, la expresión “gente de maíz” no es una metáfora, sino una condición real de existencia. De eso queríamos hablar. El primer día del Encuentro nos reunimos ante el gran círculo trazado en el suelo con granos de maíz para asistir al ritual que había organizado la gente de Guelatao. Llegaron las abuelas y los abuelos para hablar con la Madre Tierra ante ese círculo.

—Madre –le dijeron–, ya no te agites así, ya entendimos, ya nos dimos cuenta de lo que te estamos haciendo; no te preocupes más, vamos a cambiar. Cálmate.

Por casi una hora escuchamos una oración que acariciaba cariñosamente a la Madre Tierra, para que ya no estuviera tan agitada. ¿Cómo entender esto con la racionalidad dominante? ¿Tenemos que ver el ritual como expresión de superstición e ignorancia?

En la lengua de muchos pueblos originarios, como los mayas peninsulares o los rarámuris, no existen palabras para hablar de salud y enfermedad. No pueden referirse en sus lenguas a lo que llamamos de esa manera en las lenguas occidentales. Cuando entre ellos se produce una profunda perturbación en el seno de la comunidad, el conflicto puede manifestarse en un terremoto o en una neumonía en don Rafael. Si don Rafael tiene neumonía, la comunidad se pregunta por qué se enfermó en don Rafael de esa manera. ¿Cómo entender esto?

No basta reconocer que en la cultura occidental la enfermedad es una abstracción, una construcción científica. La enfermedad no tiene existencia real. Existen solo pacientes que manifiestan ciertos síntomas. Esas construcciones abstractas pueden ser útiles para un médico, al acercarse a un paciente, pero se han convertido en fuente de negocio para la industria de la salud. Aún si pensamos de esa manera, empero, conscientes de que la “enfermedad” no es real, creemos en los pacientes individuales. Don Rafael tiene neumonía y hay que atenderlo, dándole los antibióticos pertinentes. Damos por sentado que es un individuo, es decir, un ente separado de los demás, del mundo, que requiere atención individual desde una cierta cultura médica que quisiéramos ver libre de su contaminación mercantil.

¿Cómo poner a dialogar esos distintos saberes?, ¿cómo tener un diálogo de saberes, de culturas y de vivires, tras constatar que pensamos de manera radicalmente diferente, que nuestras racionalidades no se tocan?

San Andrés Chicahuaxtla es una bellísima comunidad triqui, ubicada en una sierra muy alta de Oaxaca donde hace mucho frío. Hasta

allá llegó el “desarrollo” cuando algún dirigente negoció las obras del “progreso” y en el paquete se incluyó un modernísimo centro de salud, lleno de cemento y aluminio. Por varios años no consiguieron que llegara hasta allá un médico y usaron el centro como un hotel para quienes los visitaban. Finalmente, un miembro de la comunidad, Zacarías Sandoval –que había conseguido su flamante diploma como médico alopático– consiguió también –lo que resultó aún más difícil– que lo asignaran a la comunidad. Llegó Zacarías, limpió y arregló el centro de salud y anunció que ahora sí empezaría a funcionar como tal. Al día siguiente de su llegada, apareció una señora que quería ser atendida de parto. Zacarías la pasó inmediatamente al quirófano y se dio cuenta muy pronto que la señora no estaba cómoda en la mesa, porque en Chicahuaxtla los partos se hacen en cuclillas. Zacarías reacomodó en seguida la mesa para que la señora pudiera parir en esa posición. Poco después notó que la señora no estaba a gusto al estar sola con él en el cuarto, por lo que invitó a otras señoras de la comunidad para que vinieran a acompañarla. Zacarías, que es una persona muy sensible, se dio pronto cuenta que las señoras sabían mucho más que él de partos y entonces les dijo:

—Voy a estar aquí afuera, en la antesala, a sus órdenes. Me pueden llamar en cualquier momento si piensan que soy necesario.

No lo llamaron. Acudió cuando el bebé lanzaba sus primeros gritos.

Lo más interesante de la historia es que Zacarías se hizo famoso en la región y muchas señoras venían a tener sus partos con él, aunque siempre se quedaba en la antesala. ¿Por qué iban con él? Era un lugar limpio, con agua caliente y una serie de cosas que quizá no tenían las parturientas en sus chozas; y él podía intervenir si hacía falta. Eran atendidas por señoras de la comunidad que sabían de partos –y que no trataban los embarazos o los partos como si fueran enfermedades.

Más tarde, Zacarías tejió un sólido acuerdo con el curandero del pueblo, bien platicado con la gente. Si llegaba un niño con susto, Zacarías lo mandaba con el curandero. Explicó en la comunidad que le

habían enseñado a tratar ese cuadro como “estrés postraumático”. Tendría que llenar al niño de pastillas que lo tendrían tonto mucho tiempo y quizá no se podría curar. El curandero, en cambio, tenía una buena práctica que lograba sacar a un niño de susto en poco tiempo y sin llenarlo de pastillas. A veces llegan personas con el curandero y él las manda con Zacarías, porque no puede ayudarlas. Nunca se pelean y se mandan mutuamente “pacientes” –cuyo tratamiento involucra a veces a toda la comunidad.

No es fácil entender desde afuera este diálogo de vivires, pero ese es el plano en que debemos abordar la cuestión, porque el diálogo de saberes puede ser imposible: no hay términos que los puedan poner en relación, pues emanan de racionalidades incompatibles. “Susto” y “estrés postraumático” no pueden ponerse en el mismo plano. En la práctica, sin embargo, enraizando los actos en la vida cotidiana, es posible encontrar formas de diálogo de vivires que ponen a los mundos diferentes en respetuosa relación.

Si el desafío se reduce al diálogo entre disciplinas científicas, estamos ante un problema técnico difícil, pero con solución. Sin embargo, en la casa común están no solamente personas de distintas profesiones y especialidades, sino personas y grupos de diferentes culturas, con diversas maneras de ser y conocer. No podemos –no debemos– seguir tratando de reducirlas a todas a la manía epistémica patriarcal de Occidente. Escuchar trascendiendo al logos conduce al hacer y es ahí, en la práctica, en donde finalmente puede tener lugar el diálogo intercultural. A final de cuentas, no es simple diálogo de saberes, sino diálogo de vivires. Ha llegado su hora.

El diálogo de víveres no encierra novedad alguna, pueblos de muy diversas culturas que supieron vivir en armonía, coexistiendo en un mismo territorio, lo han practicado por siglos, por milenios. Pero es novedoso para quienes han de aprender a practicarlo por primera vez. Es propiamente diálogo, en el sentido original de la palabra: se realiza más allá del logos de las partes que dialogan, trasciende sus sistemas conceptuales, razones y valores. Esto supone la mutua aceptación de que no pueden propiamente “entenderse”, algo que

solo puede darse entre personas de la misma cultura, que tienen común “entendimiento”, el mismo sistema racional. Supone también la renuncia a cualquier intento de dominar al otro, a la otra. En la interacción, en una acción compartida, puede darse el “acuerdo”. En su sentido original, acordar es armonizar dos corazones. De eso se trata, finalmente. Quienes dialogan pueden compartir preocupaciones o motivos que inspiran la acción que se realiza conjuntamente, pero están conscientes de su diferencia y desde ella, enraizados en sus distintos viveres, entablan la conversación de sus actos, que cada quien puede entender de diversa manera.

Quizá no haya desafío más grande en el momento actual, en este momento de peligro, cuando las formas patriarcales de una sola manera de entender el mundo llegan a extremos de violencia y destrucción que no parecen tener precedente. La opción de construir un mundo en que quepan muchos mundos se ha convertido en estricta opción de supervivencia, y solo es posible hacerlo desde un auténtico diálogo de viveres capaz de forjar la armonía entre todos esos mundos diferentes.

## Bibliografía

Aguilar, Yásnaya Elena (2017). Ëets Atom Algunos apuntes sobre la identidad indígena. *Revista de la Universidad de México* <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/f20fc5ef-75e2-44d0-8d5b-a84b2a87b7e3/eets-atom-algunos-apuntes-sobre-la-identidad-indigena?platform=hootsuite>

Baschet, Jerome (2015). *Adiós al capitalismo: Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.

Blanco, Hilbert (2008). Entrevista al profesor Ubiratan D'Ambrosio. *Revista latinoamericana de Etnomatemática*, 1(1).

Dietrich, Wolfgang et al. (2011). *The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective*. Houndmills: Palgrave McMillan.

Dietrich, Wolfgang y Sützl, Wolfgang (1997). A Call For Many Peaces. Peace Center Burg Schlaining. [https://www.aspr.ac.at/fileadmin/Downloads/Publikationen/Publikationen\\_bis\\_2014/Schlaininger\\_Arbeitspapiere/wp7\\_97.pdf](https://www.aspr.ac.at/fileadmin/Downloads/Publikationen/Publikationen_bis_2014/Schlaininger_Arbeitspapiere/wp7_97.pdf)

Durkheim, Emile (1993). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1895).

[https://eva.fcs.edu.uy/pluginfile.php/45453/mod\\_resource/content/1/LAS\\_REGLAS\\_DEL\\_METODO\\_SOCIOLOGICO\\_-\\_EMILE\\_DURKHEIN\\_-\\_PDF.pdf](https://eva.fcs.edu.uy/pluginfile.php/45453/mod_resource/content/1/LAS_REGLAS_DEL_METODO_SOCIOLOGICO_-_EMILE_DURKHEIN_-_PDF.pdf)

Ekins, Paul (11 de junio de 1993). ¿Para quién es el nuevo orden? *Opciones*, suplemento de *El Nacional*, (37), 18-19.

Esteva, Gustavo (1987). Regenerating people's space. En Saul H. Mendlovitz (ed.), *Towards a Just World Peace*. Londres: Butterworths.

Esteva, Gustavo (1996). Hosting the otherness of the other. En Stephen Marglin y Frédérique Apffel-Marglin (eds.), *Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue*. Clarendon: Oxford University Press.

Esteva, Gustavo y Prakash, Madhu Suri (1998). *Grassroots postmodernism: remaking the soil of cultures*. Londres y Nueva York: Zed Books.

Esteva, Gustavo (2001a). Embracing the Otherness of the Other. *City*, 5(3).

Esteva, Gustavo (2001b). Desarrollo. En Wolfgang Sachs (ed.) *El diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. México: Ediciones Galileo.

Esteva, Gustavo (2002). Desafíos de la interculturalidad ("Bindso yaktönut ku jayü mutëka tsyüüna"). *Identidades*, 2(8) .

Esteva, Gustavo (2004). Desafíos de la interculturalidad ("Bindso yaktönut ku jayü mutëka tsyüüna"). En CONACULTA, *Antología sobre cultura popular e indígena*. México.

Esteva, Gustavo y Kaller, Martina (2004). Un mundo de muchos mundos, Eine dialogische Perspektive auf die mexikanische Agrargeschichte. En Wolfgang Dietrich y Stefanie Reinberg (eds.), *Lateinamerika und Europa: Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Bildungs- und Kulturraum?* Frankfurt: Brandes and Apsel/Sudwind.

Esteva, Gustavo et al. (2013). *The Future of Development: A Radical Manifesto*. Bristol: Policy Press.

Esteva, Gustavo (2015). Para sentipensar la comunalidad. *Bajo el volcán*, 15(23), 171-202.

Fals Borda, Orlando (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro Tiempo.

Foucault, Michel (1966). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI. [https://monoskop.org/images/1/18/Foucault\\_Michel\\_Las\\_palabras\\_y\\_las\\_cosas.pdf](https://monoskop.org/images/1/18/Foucault_Michel_Las_palabras_y_las_cosas.pdf)

Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

García Bacca, Juan David (1984). *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Barcelona: Anthropos. <http://biblioteca.org.ar/libros/89300.pdf>

Harvey, David (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Illich, Iván (2006). La convivencialidad. En Iván Illich, *Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica.

Illich, Iván y Rieger, Matthias (1997). Beauty in Proportion. *Resurgence*, 185, 5-8.

Jappe, Anselm (2011). *Crédito a muerte*. Logroño, La Rioja: Pepitas de calabaza.

Lenkersdorf, Carlos (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México: Plaza y Valdés.

Leyva, Xóchitl et al. (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras* (Tomos 1-3). Buenos Aires y Guadalajara: CLACSO/Cooperativa Editorial Retos/La Casa del Mago.

Lizcano, Emmanuel (2006). *Metáforas que nos piensan*. Madrid: Traficantes de sueños.

Lovelock, James (2006). *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity*. Nueva York: Basic Books.

Marglin, Stephen (2000). *Perdiendo el contacto: hacia la descolonización de la economía*. Lima: Pratec.

Mignolo, Walter y Walsh, Catherine (2018). *On decoloniality*. Durham y Londres: Duke University Press.

Panikkar, Raimon (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban.

Panikkar, Raimon (1993a). La diversidad como presupuesto de la armonía entre los pueblos. *Wiñay Marka*, (20), 15-20. <https://es.scribd.com/document/46207875/Panikkar-Raimon-La-diversidad-como-presupuesto-para-la-armonia-entre-los-pueblos>

Panikkar, Raimon (1993b). *Paz y desarme cultural*. Santander: Sal Terrae.

Panikkar, Raimon (1994). Equivalentes homeomórficos en *El Cristo desconocido del hinduismo*. <http://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/gloss-equivalentes.html>

Panikkar, Raimon (1995) *Invisible Harmony: Essays on Contemplation and Responsibility*, Minneapolis: Fortress Press.

Sachs, Wolfgang (2001a). Un mundo. En Wolfgang Sachs (ed.) *El diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. México: Ediciones Galileo.

Sachs, Wolfgang (ed.) (2001b). *El diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. México: Ediciones Galileo.

Sahagún, Bernardino de (1985). Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En M. León-Portilla (ed.), *Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*. México: UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales.

Serres, Michel (1994). *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecia (caudales y turbulencias)*. Valencia: Pre-textos.

Subcomandante Marcos (1999). La cuarta guerra mundial. <http://www.inmotionmagazine.com/auto/cuarta.html>

Vachon, Robert (21 de febrero de 1993a). Ontogestión y desarrollo: la tradición autóctona contemporánea de ontogestión

y solidaridad cósmica. *Opciones*, suplemento de *El Nacional*, (3), 10-14.

Vachon, Robert (2 de octubre de 1993b). Derechos humanos y darma. *Opciones*, suplemento de *El Nacional*, (19), 4-6.

Vachon, Robert (1995). Guswenta and the Intercultural Imperative. *Interculture*, XXVIII(2).

Villoro, Luis (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Villoro, Luis (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: Fondo de Cultura Económica.

Villoro, Luis (2015). *La alternativa: Perspectivas y posibilidades de cambio. Incluye correspondencia con el subcomandante Marcos*. México: Fondo de Cultura Económica

Zibechi, Raúl (2017). *El mundo “otro” en movimiento. Movimientos sociales en América Latina*. Medellín: Ediciones Desde Abajo.

Zur Lippe, Rudolf (1985). *La geometrisation de l'homme*. Oldenburg: Oldenburg University.

# Los regalos del zapatismo<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Fragmentos tomados de Gustavo Esteva (2021). *Hacia una nueva era*. Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas- Chiapas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Cooperativa Editorial Retos, Cátedra Jorge Alonso, Universidad de Guadalajara (Colección Al Faro Zapatista). Creemos que los párrafos seleccionados para este capítulo expresan no únicamente los aportes que Gustavo Esteva reconocía al zapatismo, sino también el papel de este en su propia vida y reflexión política (Nota de los compiladores).



*Me desperté, como muchos millones de personas alrededor del mundo. Imposible seguir dormido. El 1° de enero de 1994 los zapatistas nos sacaron el piso bajo los pies y acotaron un camino nuevo por el que empezamos a transitar. Así seguimos hasta hoy, en 2021, cuando su viaje a Europa encarna las novedades propias del momento, más allá de todas las pandemias.<sup>1</sup>*

No sabe uno por dónde empezar y la lista se modifica continuamente. Pero es útil tener a la vista algunos de los principales aportes teórico-políticos del zapatismo.

## **Más allá del patriarcado**

La insurrección de las mujeres zapatistas empezó mucho antes del 1 de enero de 1994 y no ha dejado de expresarse. Quebraron la espina dorsal de la normalidad patriarcal y su actitud se fue extendiendo hasta que el 8 de marzo de 2020 hicieron lo mismo millones de mujeres en el mundo entero. No estamos ya en donde estábamos.

Esta insurrección se apartó claramente de los feminismos convencionales y a menudo resultó invisible o hasta fue descalificada.

<sup>1</sup> Fragmento tomado de la introducción de Gustavo Esteva a la sección de zapatismo en su antología ya citada publicada por Routledge (p. 155) (Nota de los compiladores).

En ocasión del Foro Nacional Indígena, por ejemplo, convocado el 1 de enero de 1996 por lxs zapatistas en medio de las negociaciones de San Andrés, se abrieron mesas para las conversaciones. En la de las mujeres, feministas urbanas de la Ciudad de México tomaron rápidamente control de la mesa y al segundo día empezaron a circular en las demás mesas un manifiesto que habían preparado previamente. Cuando nos aprestábamos a suscribirlo, nos enteramos de que las mujeres zapatistas se habían levantado de las conversaciones de la mesa de mujeres, indicando respetuosamente que iban a otro espacio para platicar de lo que a ellas les interesaba. Esa especie de ruptura tuvo consecuencias por muchos años. No quedaba claro, para muchas feministas, la radicalidad de las mujeres zapatistas.

Lo que han estado haciendo y diciendo continuamente expresa, ante todo, su convicción de que no hay posibilidad de acomodo: no puede haber real libertad para las mujeres dentro del sistema dominante. Su lucha ha de enfocarse en desmantelarlo. 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.

Quizá no haya nada más importante de la gesta zapatista que su lucha por la vida, por cuidarla y regenerarla. Retoman y renuevan una antigua tradición. El *arché* de las primeras sociedades matriarcales quería decir que en el principio era la madre. Cuando los varones tomaron posesión de la palabra, *arché* empezó a significar control, dominación, mando. Las zapatistas han recuperado el significado original del término.

Ir más allá del patriarcado implica disolver toda jerarquía en las relaciones entre las personas, rechazando formas de mando y dominación. A pesar de la resistencia de los varones, ha logrado prevalecer este principio en la constitución de las comunidades zapatistas. Aceptan sin dificultad jerarquías específicas, bajo control del grupo, para realizar acciones concretas. Pueden crearse organizaciones que cumplen funciones específicas, temporales o permanentes, en las

cuales el mando o la coordinación son dispositivos prácticos para la realización de las tareas encomendadas, que no estabilizan o generalizan jerarquías más allá del ámbito de la tarea.

Este principio permite entender la compleja relación entre el EZLN y las bases de apoyo. Un ejército no puede ser democrático o existir sin jerarquía. Desde su nacimiento, el EZLN tiene una impronta vertical, pero solo está al mando de las comunidades bajo condiciones de alerta roja. El EZLN no manda en la vida cotidiana. La insurrección fue consultada con las comunidades, que la respaldaron desde el principio. Así ha sido desde entonces. Una vez aprobadas nuevas políticas o decisiones, el EZLN asume responsablemente su implementación. A partir de 2006, además, el carácter militar de la iniciativa desapareció. Desde la Ley Revolucionaria de Mujeres, que apareció el 1 de enero de 1994, las zapatistas han ocupado un lugar prominente en todos los eventos públicos, la vida cotidiana y las iniciativas de los pueblos y comunidades zapatistas. No ha sido fácil. Como en todas partes, han encontrado resistencia en los varones, muchos de los cuales no acaban aún de aceptar la nueva forma de estar en el mundo que implica ir más allá del patriarcado. Nada las ha detenido y siguen cumpliendo un papel central en las transformaciones que se realizan en el interior de las comunidades y en las que inspiran en el mundo entero, lo que incluye la desclasificación sexual de la sociedad y la eliminación práctica de toda forma de discriminación en función del sexo.

## **Caminando, preguntamos**

Uno de los rasgos definitorios del zapatismo es su capacidad de cambiar sin traicionar sus principios ni perder el camino. Así nació el zapatismo, cuando los revolucionarios profesionales que llegaron en 1983 a la Selva Lacandona a impulsar su noción de la revolución social decidieron escuchar, y comprobaron cómo, a la vez, eran escuchados por los pueblos y comunidades que los recibieron. Como

señaló alguna vez el comandante Tacho, escuchar no consiste simplemente en oír al otrx, sino en estar dispuesto a ser transformadx por él.

Lxs zapatistas han modificado continuamente su caminar, escuchando a lxs demás. A partir de la primera escucha, en 1983 y 1984, el EZLN se concentró en la organización económica, social y política hasta que en 1991, por decisión de las comunidades, condujo la insurrección. El 12 de enero de 1994 lxs zapatistas escucharon atentamente la exigencia de una sociedad civil que se convulsionó con ellos y se instaló a su lado, pero planteó la necesidad de no seguir el camino de la violencia. Lxs zapatistas obedecieron desde entonces. No abandonaron las armas. Como subrayó alguna vez el subcomandante Moisés, son una herramienta como el machete y el arado. Pueden tener una función que cumplir. Las tienen y las saben usar. Pero no lo han hecho a pesar de continuas agresiones de toda índole a lo largo de casi tres décadas. Han sido defensores consistentes de la no violencia.

No han dejado de caminar. No se detienen en la transformación continua de su realidad y no solo escuchan lo que se les dice. Buscan activamente las condiciones en que pueda darse el intercambio de ideas y experiencias. Fue así a lo largo de todo el año de 1994 y también en 1995. El año de 1996 fue decisivo para la escucha zapatista. Empezó con el Foro Nacional Indígena, en el que muchos pueblos indios se escucharon por primera vez y decidieron construir el Congreso Nacional Indígena, que adoptó el principio antipatriarcal de ser una asamblea al estar juntos y una red al estar separados, abandonando las formas centralizadas y jerárquicas de las organizaciones convencionales. Lxs zapatistas trajeron a la mesa de negociaciones con el gobierno las posiciones del conjunto de los pueblos indios de México, no simplemente las suyas, y el diálogo de San Andrés y los acuerdos en que desembocaron fueron un caso ejemplar de escucha, a pesar de las cerrazones e incomprensiones de la parte gubernamental. El de 1996 fue también el año de los encuentros con personas

y colectivos del mundo entero, que acudieron una y otra vez a sus convocatorias, hasta dar forma a la Internacional de la Esperanza.

Para el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, lxs zapatistas persistieron en el diálogo con las autoridades de sucesivos gobiernos, atendiendo a los llamados de la sociedad civil. Supieron reconocer su límite, no solo por la traición gubernamental, sino por el cambio en las circunstancias económicas y políticas de México y del mundo. En 2006, anticipando lo que se expresaría en 2008 como crisis financiera, lxs pueblos y comunidades zapatistas emprendieron otra profunda transformación, como resultado de la escucha atenta de todo género de experiencias que exigían ir más allá del horizonte del estado-nación y las autoridades gubernamentales, para dar una nueva forma a la tradición democrática, en un impulso que se mantiene hasta la travesía de 2021.

Es virtualmente imposible encontrar otra iniciativa política y otro movimiento de la envergadura y alcances del zapatismo que haya aprendido a cambiar tan profundamente, a partir de la escucha. En vez de dejarse atrapar por formulaciones teóricas que se convierten en dogmas y se expresan en lemas cada vez más vacíos, lxs zapatistas supieron escuchar a otrxs para modificar continuamente su orientación, sus formas de organización y sus prácticas económicas, sociales y políticas, sin abandonar cualquiera de los motivos originales del levantamiento, que dejaron de ser reivindicaciones exigibles para convertirse en desafíos y experiencias de construcción propia.

## **Un mundo de muchos mundos**

Escuchar al otrx implica tanto atención como respeto, abriéndose a la posibilidad de la diferencia, al reconocimiento sensato de su otredad radical. La crítica de toda formulación universalista no solo nació de las múltiples culturas que construyeron el zapatismo. Surgió también de la interacción con personas y organizaciones de muy diversas culturas del mundo entero que estuvieron en tierras

zapatistas. A lo largo de muchos siglos, la tradición evangelizadora (católico quiere decir universal) contaminó iniciativas políticas de toda clase y condición, basadas en la promoción de ideas y prácticas asumidas como verdades incontrovertibles. Promover consiste en mover al otro, a la otra, en la dirección concebida por quien promueve, bajo el supuesto de que la gente está quieta, que es preciso moverla, lo que resulta siempre falso, o, aún peor, que se mueve en dirección equivocada y es preciso guiarla por el camino de quien organiza la promoción.

La conmoción define el estilo zapatista de interacción. Se movilizan junto con lxs otrxs, para acotar juntxs el camino desde un impulso que supone la crianza mutua y para caminarlo juntxs. El hacer, la puesta en práctica de las ideas, se convierte en la fuente de contagio e inspiración para otrxs, que al fincarse en bases de mutuo respeto y de escucha atenta conducen a la práctica radical de construir un mundo en que caben muchos mundos, tanto en la teoría como en la práctica.

## **Caminar la nueva era**

Aliento radical del zapatismo, desde su invención hasta ahora, es desafiar al régimen dominante. Contaban desde el principio con una caracterización sólida de las raíces de la opresión que padecían los pueblos que concibieron y construyeron el zapatismo. Se mantuvieron atentos a los cambios de ese régimen, cuando la vocación destructiva de quienes lo impulsaban y se beneficiaban con él se volvió contra ellxs mismxs e impulsó modalidades aún más atroces de dominación y control, que han puesto en riesgo la supervivencia de la especie humana y hasta del planeta mismo.

Sin embargo, en contraste con muchos otros empeños dirigidos contra el régimen dominante, lxs zapatistas no construyeron en su lugar una noción utópica que dirigiera el empeño general hacia alguna concepción de la nueva sociedad. Decidieron construirla, sin un

plan preconcebido, a partir de una combinación afortunada de tradiciones e innovaciones que incluyó siempre la capacidad de cambiar. Es difícil distinguir en el zapatismo la práctica de la teoría.

Toda práctica es continuamente sometida a un proceso de reflexión que da lugar a elaboraciones teóricas y técnicas que la modifican. Es el hacer mismo el que se convierte en fuente de contagio e inspiración para otras y otros, que pueden aplicar su propia creatividad para acotar su camino en sus contextos propios.

Ciertos elementos pueden considerarse característicos de ese caminar y han dado lugar a todo género de interacciones con otras iniciativas y movimientos.

## **La autonomía**

Lxs zapatistas pusieron muy claramente la autonomía en la agenda general de la transformación y se constituyeron en referencia necesaria para innumerables experiencias que en este período tomaron forma como construcciones autónomas. Para apreciar el significado de lo que han hecho, es útil distinguir entre ontonomía, el orden normativo inscrito en el propio ser a partir de la tradición; autonomía, el que se crea por decisión interna de un grupo, un colectivo, una comunidad, y heteronomía, el orden normativo impuesto por otros. Lxs zapatistas recogieron desde el primer momento principios y normas que venían de sus múltiples tradiciones culturales, sin dejarse atrapar por ellas, modificándolas en forma autónoma. Esta autonomía nunca fue la que se define en forma individualista y lleva a los extremos de los libertarios de derecha; fue expresión de un impulso comunitario, en que se definen libremente las normas de la convivencia y se les modifica conforme a la experiencia. Hay continuamente, en el zapatismo, un empeño radical por resistir toda imposición heterónoma, del mercado, del Estado o incluso de fuerzas y actores internos.

Una de las formas en que más claramente se expresa la voluntad autónoma de lxs zapatistas es la de sus concepciones de las necesidades cotidianas. En vez de reducirlas a términos que suponen dependencia, las expresaron en verbos que permiten recuperar la agencia propia. En vez de aceptar la educación impartida por el régimen que resisten, lxs zapatistas organizaron formas autónomas de aprendizaje descentralizadas y abiertas, que han estado produciendo resultados notables. En vez de subordinarse a la noción dominante de salud y a un sistema sanitario en abierta decadencia, que enferma y mata a mucha gente, lxs zapatistas organizaron formas de sanar en que actúan sin dogmatismo alguno para combinar remedios y prácticas tradicionales con innovaciones contemporáneas, poniendo énfasis en una forma sana de vivir, más que en la curación. En vez de seguir consumiendo alimentos tóxicos y escasos, que generan la peor de las dependencias –la del estómago–, lxs zapatistas dieron a la actividad de comer un sentido múltiple, en que se combinan su notable autosuficiencia al producir sus propios alimentos con actitudes que modifican las prácticas cotidianas relacionadas con la comida. Habitar no ha sido para lxs zapatistas la adquisición de viviendas y servicios, sino una forma de interacción con la Madre Tierra y lxs demás que define con la voluntad común las condiciones del entorno y lo hacen habitable para auténticos habitantes, que dialogan con él. En todos los aspectos de la vida cotidiana, el camino zapatista se constituye con la combinación afortunada de ideas y prácticas autónomas y la resistencia a todas las formas de la heteronomía, a las normas impuestas desde afuera.

## **La democracia**

Lxs zapatistas devolvieron a la palabra su sentido original. Abandonadas todas las ilusiones asociadas con la llamada “democracia representativa” y conscientes de que sus formas en el estado-nación son herramientas del régimen dominante, lxs zapatistas

renovaron modalidades de sus diversas tradiciones culturales para crear una forma propia de gobierno en que comunidades y pueblos pueden gobernarse a sí mismos, mediante procedimientos libremente acordados en que es posible ejercer en todas sus formas el principio de mandar obedeciendo, al tiempo que se garantiza la participación de todas y todos en el ejercicio mismo del gobierno. Merece especial atención tomar en cuenta la manera en que esas formas de gobierno se basan siempre en la escucha atenta y respetuosa, en el reconocimiento de la diversidad, incluyendo la radical otredad del otro, y en la capacidad de tejer impulsos y voluntades en todas las escalas, desde las personas, como nudos de redes de relaciones, a las comunidades, los municipios, las regiones y el conjunto de pueblos y comunidades zapatistas.

## **La inspiración zapatista**

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.

Lo que hasta ahora no sabemos nombrar, lo indio, lo indígena, lo originario, tomó un nuevo sentido para mí a partir del zapatismo. Nací y crecí en un contexto en que el racismo era experimentado como la condición normal, cuando mi madre asumió que lo mejor que podía hacer por sus hijos era desligarnos radicalmente de nuestro origen zapoteco para que no sufriéramos la discriminación que ella padeció. Tenía 13 años cuando adquirimos la condición de subdesarrollados y quise el desarrollo para mi abuela zapoteca, para mi familia, para mi país, sin conciencia alguna de la destrucción física y cultural que implicaría. Fueron muchas décadas de vivir instalado en una forma de racismo que no se percibe como tal y que a menudo se experimenta como una voluntad generosa y abierta hacia ciertos pueblos y culturas que se encuentran en condiciones inferiores a la propia, bajo el manto desarrollista.

Aunque mi experiencia a ras de tierra, en las comunidades con las que trabajaba en los decenios de 1970 y 1980, disolvió poco a poco las convicciones en las que fui educado, y pude ya participar con entusiasmo en el despertar y la afirmación cultural en los cuales se expresó la conmemoración de los quinientos años en 1992, solo 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. Se hizo al fin posible decir ¡Basta! a todo eso. Tomé con esa actitud múltiples iniciativas que constituían formas nuevas de interacción entre personas de diferentes culturas, lo que llevó naturalmente a que fundara, con algunxs amigxs, el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, en que por más de veinte años hemos realizado muy diversas actividades para aprender formas de convivencia entre diferentes.

Mi participación en las negociaciones de San Andrés, invitado por lxs zapatistas, cambió de una manera que es aún difícil de describir muchas actitudes políticas. Cada uno de los eventos organizados por lxs zapatistas en San Cristóbal, a los que no he dejado de asistir, ha sido una fuente de inspiración que ha modificado profundamente mis enfoques y actividades.

Tuvo clara inspiración zapatista el Foro Estatal Indígena de Oaxaca, que contribuí a crear y operar en el decenio de 1990. Constituyó un espacio libre y abierto para tomar iniciativas radicales. En la sesión de 1997 el Foro afirmó públicamente que la escuela había sido el principal instrumento del Estado para destruir las culturas indias y se anunciaron diversas iniciativas y acciones que a principios de este siglo nos llevaron a crear la Universidad de la Tierra en Oaxaca, una coalición de organizaciones indígenas y no indígenas que asumió explícitamente el ejemplo zapatista. Desde 2002, Unitierra participó en la lucha contra el maíz transgénico y contribuyó a crear el Comité Oaxaqueño de Defensa del Maíz Nativo. El Comité le encargó organizar una gran exposición en la Ciudad de México para impulsar la lucha a escala nacional. Unitierra la organizó en 2003, con el nombre

“Sin maíz no hay país”. La exposición tuvo un millón de visitantes y logró impulsar lo que desde entonces es un movimiento nacional con ese nombre, de clara inspiración zapatista.

En 2003, igualmente, Unitierra impulsó una compleja actividad de regeneración de las comunidades, principalmente indígenas. Empezó visitando doscientas en Oaxaca, ciento veinte en Chiapas y ochenta en Guerrero. El empeño fue un gran aprendizaje y permitió obtener buenos resultados, por lo que se convirtió en una actividad permanente de Unitierra, que abarca todos los aspectos físicos, técnicos y culturales de las diversas realidades comunitarias.

Unitierra participó decididamente en la rebelión de 2006, cuando los pueblos de Oaxaca se levantaron contra el ejercicio autoritario del gobernador y mantuvieron por más de cien días la que se llamó con razón la Comuna de Oaxaca, en alusión a la de París. A pesar de sus limitaciones y contradicciones, se trató de un experimento de transformación social y política sin precedentes en el país, que solo pudo detenerse mediante la más feroz represión de la historia del Estado. Seguimos experimentando las consecuencias de ese momento especial, en que es fácil identificar las huellas del zapatismo.

En enero de 2017 impulsé la organización de un foro virtual mensual, llamado “Otros horizontes políticos: Más allá del patriarcado, el capitalismo y el Estado-nación democrático”. Desde el principio tuvo la participación de colectivos, grupos y comunidades de varios espacios en México y en diversos países. Se mantiene hasta hoy, organizado y conducido por los propios colectivos, en forma rotatoria. Intercambiamos experiencias, aprendemos unos de otros y reflexionamos juntos sobre la manera de enfrentar los desafíos actuales. Hemos producido ya cinco libros que recogen nuestras conversaciones, en las cuales aparece reiteradamente la voz zapatista.

En 2017, igualmente, pensé con algunxs compañerxs que podía ser útil poner en relación con colectivos, organizaciones y comunidades que estaban desafiando al mercado y al Estado y trataban de impulsar un camino alternativo. Como la intención principal era que aprendieran unxs de otrxs, llamamos Crianza Mutua a la iniciativa,

tomando la expresión de la que usan los indígenas peruanos para aludir a sus relaciones con todos los seres vivos y no vivos de su entorno. Empezamos a identificar a algunos de esos grupos en México, para ponerlos en relación y facilitar sus mutuas visitas. Se fue así tejiendo solidaridad y se abrieron nuevas posibilidades. Un ejercicio semejante se empezó a realizar en Colombia, en donde se habían creado ya dos universidades de la tierra como la nuestra.

En 2018, en el curso de una conversación con Ashish Kothari, de la organización Kalpavris de la India, descubrimos que habían tomado una iniciativa semejante con el nombre de Vikalp Sangam, Confluencia de Alternativas. Fruto de nuestras conversaciones fue la decisión de organizar el Tejido Global de Alternativas, para impulsar y respaldar la puesta en relación de quienes intentan en el mundo entero enfrentar los desafíos actuales con lucidez, coraje y creatividad. Tras una amplia exploración, adoptamos una posición común sobre lo que no queremos en ese Tejido, que es antipatriarcal, anticapitalista, antiestatista, anticastas, antiantropocéntrico, pero no se define por lo que no queremos, sino por nuestras afirmaciones: poner el cuidado de la vida en el centro de la organización social y abandonar las prácticas centralizadas y jerárquicas de corte patriarcal. De manera explícita, en su estatuto, el Tejido señala al zapatismo como fuente de inspiración y como punto de referencia para identificar las alternativas.

# **Otra mirada, otra democracia<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Fragmentos de la intervención de Gustavo Esteva en el Festival Mundial de la Digna Rabia, convocado por el EZLN. San Cristóbal de Las Casas, 4 de enero de 2009 (Nota de los compiladores).



*Acudimos al Festival con inmensa rabia. Con nosotros venían Atenco, Oaxaca, Gaza, el disparo que mató a Alexis... Y estábamos en tierras zapatistas, cotidianamente agredidas. Llegamos con la convicción de que había llegado la hora de transformar nuestra rabia en coraje, el coraje de la rebelión. Y llegamos decididos a aprender de otras rabias cómo hacerlo.*

*La rabia se acumula cotidianamente, cotidianamente estimulada por nuevas provocaciones políticas y económicas. ¿Cómo evitar que nos desborde? ¿Cómo hacerla creativa? ¿Cómo transformar nuestra rabia en coraje? No el coraje que expresa simplemente enojo, disgusto, resentimiento. El coraje que significa arrojo, la decisión de actuar, la capacidad de tomar iniciativa...*

*El Festival es una invitación a celebrar, con espíritu de fiesta, una nueva esperanza, “esa rebeldía que rechaza el conformismo y la derrota”, una esperanza que también se llama dignidad, “esa patria sin nacionalidad, ese arco iris que es también puente, ese murmullo del corazón sin importar la sangre que lo vive, esa rebelde irreverencia que burla fronteras, aduanas y guerras” (EZLN, 1997, p. 126).*

## **La perversión de la mirada**

Necesitamos otra mirada. La que nos instalaron no nos deja ver lo que ocurre y lanza nuestra rabia en dirección perversa. Nuestra

mirada política adoptó siempre como horizonte el estado y así se corrompió.

La lucha contra el estado es habitualmente lucha por el estado: busca conquistarlo, para alcanzar desde el Poder estatal fines políticos e ideológicos. Este sentido de la lucha tiende a corroerlo todo, tanto durante la lucha misma como en el caso de la victoria –sobre todo con esta, cuando empieza a ejercerse el Poder del estado, alcanzado por cualquier vía y en cualquier escala.

En la izquierda parece haber acuerdo en torno al estado. Se le sigue considerando agente principal de la transformación social y objeto principal de la actividad política: por eso hay que tomarlo. Lenin estableció claramente de qué se trata. En *¿Qué hacer?*, escrito en 1905, señaló que el conocimiento superior, la instrucción autoritaria y la ingeniería social definen la tarea. El partido y sus agitadores locales deben actuar como maestros de escuela, mandos del ejército revolucionario o capataces de fábrica para realizarla. Lenin reitera continuamente esta postura elitista:

Educando al partido obrero, el marxismo educa a la vanguardia del proletariado, capaz de tomar el poder y de conducir a todo el pueblo al socialismo, de dirigir y organizar el nuevo régimen, de ser el maestro, el dirigente y el jefe de todos los trabajadores y explotados en la obra de organizar su propia vida social (Lenin, 1958, p. 398).

Lenin quiere traer a los trabajadores al nivel de los intelectuales, pero solo en lo que se refiere a las actividades partidarias; no considera viable ni conveniente hacerlo en otros aspectos. Sostiene, además, que los intelectuales no deben degradarse al nivel de las masas. En *El Estado y la revolución* afirma que

el proletariado necesita el poder estatal, la organización centralizada de la fuerza, la organización de la violencia... para dirigir a la enorme masa de la población, a los campesinos, a los semiproletarios, en la obra de “poner en marcha” la economía socialista (Lenin, 1958, p. 398).

En esta tradición hemos sido formados. Hemos llegado a percibir al estado como una simple estructura de mediación, como un medio que baila el son que le tocan. Será fascista si lo toman los fascistas, revolucionario si está en manos de los revolucionarios, demócrata si los demócratas triunfan. Que el pueblo expulse a los usurpadores y el estado se encargará de todo, decía irónicamente Poulantzas...

La acción revolucionaria buscaría, simplemente, una sustitución. Como el estado burgués no es sino “una fuerza especial de represión”, la “destrucción del estado como tal” consistiría simplemente en cambiar al agente a cargo de esa fuerza: “La ‘fuerza especial de represión’ del proletariado por la burguesía debe sustituirse por una ‘fuerza especial de represión’ de la burguesía por el proletariado”, sostenía Lenin (1958, p. 390). Con ingenua seriedad, señalaba que “el proletariado necesita al estado para reprimir a la clase explotadora, para aplastar su resistencia” y creía que una vez concluida esa tarea se produciría naturalmente la extinción del estado (Lenin, 1958, pp. 396 y ss.).

Con la ventaja de la perspectiva histórica, podemos ahora ver con claridad cuál fue el uso de esa “fuerza especial de represión” en las experiencias del llamado socialismo real, que las convirtieron en la forma más larga, cruel e ineficiente de establecer el capitalismo e impidieron que se produjera la extinción del estado que Marx había previsto al examinar la experiencia de la Comuna de París.

A estas alturas, no podemos ya evadir la conciencia de que el estado-nación, desde la más feroz de las dictaduras hasta la más tierna y pura de las democracias, ha sido y es una estructura para dominar y controlar a la población... a fin de ponerla al servicio del capital, mediante el uso de su monopolio legal de la violencia. Fue diseñado para ese fin, absorbiendo y pervirtiendo una diversidad de formas de estado y de nación que existían antes de él. El estado es el capitalista colectivo ideal. Como guardián de los intereses del capital, opera como dictadura hasta en el más democrático de los estados modernos. Por eso, es necesario resistirlo y acosarlo continuamente en la lucha anticapitalista... y por eso mismo hay que deshacerse de él al

ganarla y huir como de la peste de toda tentación de ocuparlo o colaborar con él.

Dos formas de autodestrucción emanan de la peculiar obsesión de la izquierda en relación con la toma del Poder. La primera es bien conocida: la corrupción. El sentido ético desaparece al tomar el Poder. Los ideales de la iniciativa original se disuelven progresivamente en la práctica de lucha. Tomar el Poder, definido como medio para realizar aquellos ideales, se convierte poco a poco en el fin. Una vez separados medios de fines y reducidos estos a la toma del poder, se justifican todos los medios, lo que incluye traición, colaboracionismo, complicidad, cualquier suerte de deshonestidades y crímenes, impunidad, una cínica, descarada falta de integridad.

La cuestión que hoy tenemos planteada no es la de quién está en el Poder, allá arriba, ni de qué forma cualquier persona, grupo o partido logran una posición de Poder, a través de elecciones o por cualquier otro medio. La cuestión estriba en la naturaleza misma del sistema de Poder en el estado-nación, como estructura de dominación y control.

“No llegar a enamorarse del poder”, nos advertía Foucault (1983, p. xiii). Caen en delirio, enamorados de él, quienes lo ejercen al conquistarlo, en las cumbres del Poder estatal o en pequeños puestos del más insignificante municipio. Un delirio semejante agobia a quienes luchan por él. Porque a final de cuentas, el poder es una relación, no una cosa que pueda distribuirse, algo que unos tengan y otros no, algo que puede conquistarse y ejercerse para diversos propósitos, como una herramienta cualquiera. En el marco del estado-nación, el Poder expresa una relación de dominación y control, una relación en que una de las partes domina y controla a la otra para realizar lo que esa parte desea, desde altos ideales hasta pequeñas transas. Quien lucha por tomar ese Poder adquiere el virus de dominar y controlar y lo aplica sin rubor sobre sus propios compañeros de lucha, puesto que todos los medios se valen para sus “altos fines” y los rivales pueden constituir un obstáculo para alcanzar éstos.

En vez de ese callejón sin salida, la lucha justiciera que en sustancia define a la izquierda ha de concentrarse en la generación de relaciones sociales en las que no tengan cabida las asociadas con ese Poder, nuevas relaciones sociales en que el poder solo sea la expresión autónoma de la dignidad, relaciones construidas desde abajo por la gente común, no por una vanguardia iluminada.

La forma perniciosa de autodestrucción de la izquierda que se produce con la corrupción se combina por lo general con otra que pocas veces se toma en cuenta. Perdemos la mirada, la extraviamos, no solo por estar mirando siempre hacia arriba sino por pretender que vemos desde arriba. Por el afán de ocupar el estado, empezamos a pensar como estado (Scott, 1998).

Es preciso, como tarea inherente a todo empeño transformador, limpiar nuestra mirada: está contaminada por muchos años de tradición teórica y práctica política que nos han educado en la visión desde arriba (como si ya estuviéramos ahí) y en la propensión a dar por sentado que son reales meras entidades abstractas (como el propio estado), atribuyéndoles una concreción fuera de lugar que se convierte en superstición. Para conducir el movimiento transformador, muchos militantes se plantean como requisito previo la visión de conjunto de la sociedad, la descripción de la nueva tierra prometida, la formulación del programa revolucionario al que todos habrán de sumarse al llevar a la práctica un gran proyecto nacional socialmente avanzado...

La acción transformadora no requiere adoptar como premisa una visión futura de la “sociedad en conjunto”; es preciso, por lo contrario, romper radicalmente con la tiranía de los discursos globalizantes que postulan visiones de esa índole. La “sociedad en conjunto”, actual o futura, no es sino el resultado de una multiplicidad de iniciativas y procesos, en su mayor parte impredecibles. Cuando más, puede versele como un horizonte o perspectiva del tipo arco iris: como él, tiene colores brillantes y difusos y es siempre inalcanzable (Foucault, 1979).

La lucha misma y el mundo nuevo que con ella quiere crearse no han de concebirse a la manera de ingenieros sociales que conducen a las masas al paraíso que inventaron para ellas. Es a la inversa. Consisten en entregarse sin reservas a la creatividad de los hombres y mujeres reales, ordinarios, que son, a final de cuentas, quienes hacen las revoluciones y crean nuevos mundos.

## **Otra respuesta ante la crisis**

Necesitamos otra percepción de la crisis actual y otra manera de reaccionar ante ella.

Estamos al final de un ciclo histórico. Pero el consenso casi universal de este hecho se rompe cuando se trata de caracterizar el ciclo que termina.

Algunos pretenden que se trata solamente de otro ciclo económico y que pronto llegará la fase de expansión.

Quienes atribuyen la crisis a la arrogancia y codicia desorbitadas de los especuladores financieros piensan que bastará devolver al estado las funciones de regulación que se le habían quitado y aplicar amplios remedios keynesianos para regresar al camino normal de expansión capitalista.

Se reconoce que se ha modificado sustantivamente la posición de Estados Unidos. Wall Street ha dejado de ser el centro financiero del mundo. Pero el país no ha renunciado a su voluntad hegemónica y están a la vista las presiones para que su nuevo presidente restablezca en algún grado la capacidad imperial.

Muchos piensan que se enterró para siempre el paquete de políticas que se denominó Consenso de Washington y se conoció como neoliberalismo.<sup>1</sup> Algunos de sus más decididos promotores organi-

<sup>1</sup> Existe otra noción de neoliberalismo, que lo considera anterior al Consenso de Washington. Para esta corriente, el regreso actual a la regulación estatal, empleando fórmulas de corte keynesiano, sería otra forma de neoliberalismo como estilo

zaron en San Salvador el funeral, en una reunión reciente. Pero esto solo significa, para la mayor parte de los que escribieron el obituario, modificar ligeramente la distribución de funciones entre el mercado y el estado, sin introducir cambios sustanciales en la orientación.

Algunos, como Immanuel Wallerstein, sostienen que nos encontramos en la fase terminal del sistema-mundo capitalista, pero que la agonía puede aún prolongarse por décadas.

El espectáculo que ofrecen hoy los dirigentes políticos y los expertos en relación con la crisis guarda clara analogía con una aberración de la naturaleza: si se corta de tajo la cabeza de una gallina, su cuerpo seguirá corriendo desasosegadamente hasta que se derrumbe por pura inercia. Como gallinas sin cabeza corren en la actualidad quienes pretenden estar retomando los hilos del control de la economía, que sorprende a todos, todos los días y en todas partes, con sus vaivenes cada vez más desorbitados e impredecibles.

El pasado 15 de diciembre Klaus Zimmermann, uno de los más prominentes economistas alemanes, denunció la confusión que sus colegas están creando con sus predicciones y propuestas. Le pareció que actuaban como charlatanes, porque los modelos que todos emplean para sus análisis y previsiones no incluyen crisis financieras como las actuales. Puede saberse que la situación es muy grave, pero no qué tan grave es ni qué se puede hacer.<sup>2</sup>

Parece cada vez más claro que los dispositivos teóricos y políticos con que se cuenta no permiten captar la naturaleza de la crisis actual y menos aún ponerle remedio. Quienes se muestran satisfechos con la reivindicación del estado en la conducción de la economía parecen olvidar la función que ha cumplido en la sociedad capitalista y la profundidad de su decadencia. El caso del libre comercio ilustra bien la cuestión. En su nombre se han cometido todo género de atropellos

---

contemporáneo de administración del capitalismo. Ver, entre otros, Midnight Notes Collective and friends, 2009.

<sup>2</sup> Klaus Zimmermann es Director del Instituto Alemán para la Investigación Económica (Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung) <http://www.netzeitung.de/wirtschaft/wirtschaftspolitik/1233037.html>

y desaguisados irresponsables. Pero los críticos se reducen a mover el péndulo hacia el proteccionismo, sin ver que este nunca protegió a la gente. A final de cuentas, unos exigen que nos pongamos en manos del mercado, es decir, de las corporaciones capitalistas, mientras los otros plantean que debemos ponernos en manos de los burócratas... ¡que no son sino personeros del capital!

Tras la experiencia de la crisis de 1929 y bajo la influencia de John Maynard Keynes, todos los gobiernos y las agencias financieras internacionales adoptaron un régimen de controles gubernamentales que permitieran impedir los efectos cada vez más dolorosos y perturbadores de los ciclos económicos. En vez de resolver el problema, sin embargo, estas políticas los agravaron. Las acciones compensatorias realizadas por los gobiernos solo frenaban y escondían las fuerzas cíclicas recesivas, sin eliminarlas. Si bien esto permitió un crecimiento económico sin precedente, produjo un nuevo tipo de fenómeno, desconocido para la teoría económica. Las actividades económicas alcanzaron una magnitud que desborda toda posibilidad de control humano. Keynes mismo previó esta situación. Anticipó que los gobiernos llegarían a adoptar plenamente las políticas que recomendaba cuando ya se hubieran vuelto obsoletas y peligrosas.

La arrogancia y codicia irresponsables de los últimos veinte años, durante la llamada globalización, llevó la situación a un callejón sin salida. En un sentido riguroso, puede decirse que no fueron tanto las leyes de la evolución económica, las contradicciones estructurales del capitalismo, lo que está precipitando su destrucción actual; se trata de un peculiar suicidio, en que se combinaron mafiosamente los ideólogos del fundamentalismo del mercado con los ambiciosos gerentes del gran capital.

Los controles gubernamentales que ahora se pretende aplicar, para someter a regulación los desordenados comportamientos del mercado, solo podrían tener éxito si se cumplieran dos condiciones claras: perfecta visibilidad y margen de seguridad.

La primera es de simple sentido común: se necesita ver con claridad lo que se quiere controlar. Pero esto se ha vuelto imposible.

Como demuestra el persistente misterio de los instrumentos financieros creados en los últimos veinte años, no se puede ya dar plena visibilidad a actividades económicas globalizadas que operan más allá de los horizontes de percepción de cada uno de los gobiernos o de todos ellos en conjunto y de las agencias internacionales. Aun cuando se dispusiera de instrumentos de política apropiados y de recursos suficientes para aplicarlos, no se sabría en dónde o en qué emplearlos por falta de visibilidad.

La segunda condición se refiere a la necesidad de prever los errores humanos y de cálculo. Este margen de seguridad fue posible durante los primeros veinticinco años de experimentación con los controles gubernamentales: las cosas se mantenían dentro de proporciones razonables. Pero ese margen se fue angostando a medida que la economía crecía. En retrospectiva, por ejemplo, es posible constatar que fueron errores de cálculo los que hicieron contraproductivas las medidas tomadas para contrarrestar la famosa e impredecible recesión de 1957 en Estados Unidos. La intervención gubernamental cambió la naturaleza de la crisis, no la eliminó. Un error de cálculo al disparar un arpón puede llevar a errar el blanco, pero no por mucho. Un error insignificante al lanzar un cohete a Marte puede llevarlo en dirección impredecible, enteramente alejada y hasta opuesta de su punto de destino.

Leopoldo Kohr, el creador de la teoría de la morfología social, el maestro de Schumacher, señaló hace tiempo

que las fluctuaciones recientes no son causadas por el sistema sino por la escala que han alcanzado las actividades económicas modernas. El capitalismo ya no está ahí. Como olas en el océano, estas gigantescas inflaciones son causadas por la reacción en cadena de la inestabilidad inherente a cualquier cosa que crece demasiado, sea la masa de un átomo pesado, una construcción, un mercado o un estado. Ya no hay más ciclos económicos, sino lo que podría llamarse ciclos de tamaño o de escala, que no adquieren su dimensión por un sistema económico específico, sino por el tamaño del cuerpo político a través del cual pasan. A diferencia de los ciclos económicos

convencionales, por tanto, los ciclos de tamaño no son disminuidos sino magnificados por la integración económica, el crecimiento y el efecto expansivo de los controles gubernamentales (1992, p. 8).

Ante el desorden actual, la arrogancia ideológica de los dirigentes públicos y privados del imperio capitalista global les impide captar la naturaleza de la crisis actual y los impulsa a tomar, de manera refleja, medidas de alcances cada vez mayores que no hacen sino agravar la situación. Conscientes de que los fenómenos actuales rebasan por completo la capacidad de acción de cualquier país, así sea el más grande, como Estados Unidos, o de cualquier bloque de países, como la Unión Europea, abrigan la ilusión de que la suma de todas las potencias económicas logrará concebir e implementar medidas gigantescas, a la escala de lo que parece estar ocurriendo. Fracasaron en noviembre, cuando se reunieron en Washington; fracasarán de nuevo en abril, cuando se congreguen otra vez. Mientras mayores sean las acciones, más devastadores serán sus efectos.

Leopold Kohr ofreció evidencias claras de que Keynes tenía razón y de que, desde hace décadas, las políticas que llevan su nombre han estado agravando los problemas que pretenden corregir y que hoy se siguen aplicando mecánicamente, como si nada hubiera ocurrido. Aunque teóricamente es posible abrir un nuevo ciclo de expansión capitalista, no parece tener factibilidad política, porque las actuales estructuras de poder no pueden realizar lo que hace falta: devolver escala humana a los cuerpos políticos en que se toman las decisiones.

Si el problema que enfrentamos es cosa de tamaño, no de ciclo económico, en vez de intentar un aumento de los controles gubernamentales para que igualen la escala de la nueva clase de fluctuaciones económicas, lo que se necesita es “reducir el tamaño del cuerpo político que les proporciona su escala devastadora, hasta que vuelva a igualarse con el talento limitado de que disponen los mortales ordinarios, que integran todos los gobiernos, hasta los más majestuosos” (Kohr, 1992, p. 8).

En vez de eso, los dirigentes políticos y económicos que siguen asolando el planeta conciben medidas cada vez más desorbitadas, como la reciente propuesta de gastar entre siete y diez por ciento del producto bruto global, diez veces más de lo planteado hasta ahora, para operar nuevos rescates y medidas de estímulo. Si bien de ese modo seguirán precipitando la liquidación del capitalismo, podrán al mismo tiempo profundizar el terrorismo de estado que han estado preparando con diversos pretextos. Podríamos estar en la antesala de una forma enloquecida de autoritarismo, peor que los fascismos que conocemos y que la imaginación distópica de Orwell nos anticipó. En este contexto, política y policía se vuelven sinónimos (Comité invisible, 2007). Solo un cauce eficaz para la rabia acumulada, que se extiende ya por el descontento profuso, confuso y difuso que dejó el neoliberalismo, puede impedir esta evolución catastrófica.

Ante todo, como recomendaba Kohr, “en vez de centralización y unificación, tengamos localización económica”, una localización a cargo de nosotros, de la gente, no de las corporaciones o de los burócratas, más allá del libre comercio y del proteccionismo a la vez.

Reemplacemos las dimensiones oceánicas de la integración de las grandes potencias y los mercados comunes, mediante un sistema de diques de mercados locales [...], interconectados pero altamente autosuficientes, cuyas fluctuaciones económicas puedan ser controladas, no porque nuestros líderes tengan diplomas de Oxford o Yale, sino porque las ondas de un estanque, no importa quién las mueva, nunca pueden asumir la escala de las grandes olas que atraviesan las masas de agua unificadas de los mares abiertos (Kohr, 1992, p. 8).

Es preciso dismantelar burocracias ineficientes y corruptas, cada vez más incapaces de reaccionar en la forma en que se requiere, pero no para privatizar las funciones del estado, como hicieron los neoliberales, sino para socializarlas: dejarlas en manos de la gente, al devolver a los cuerpos políticos una escala adecuada.

Es esto, por cierto, lo que parecen buscar actualmente muchos movimientos populares en México, que se resisten a rendir sus

experiencias de autogobierno real a una democracia individualista y estadística, manipulada por partidos y medios, que en parte alguna ha sido capaz de cumplir lo que ofrecen sus defensores. Al viejo lema del centralismo democrático, están oponiendo el descentralismo: parecen convencidos de que la democracia depende del localismo, de las áreas locales en que la gente vive. “Democracia no significa poner el poder en algún lugar distinto a aquel en que la gente está” (Lummis, 1996, p. 18).

La democracia radical que por ese camino construiremos solo podrá establecerse plenamente cuando exista una nueva constitución, formal y real, de la nueva sociedad. La transición solo define un proceso de reconstrucción de espacios políticos, en que la gente pueda ejercer libremente su poder y articular sus iniciativas, al tiempo que desgarrar la mitología política dominante. En el curso de esa transformación, podrán surgir de las propias organizaciones populares los hombres y las iniciativas que restablezcan la autoconfianza. En el proceso se hará también posible utilizar conscientemente procedimientos de regulación, que reconozcan la legitimidad del conflicto de intereses, asignen valor apropiado al precedente y sean formulados por hombres ordinarios, reconocidos por las comunidades como sus representantes. Con base en una nueva Constitución, formulada por diputados constituyentes que no serían sino mandatarios de los poderes locales, podría recurrirse lúcidamente al procedimiento jurídico, dentro de un espíritu de oposición continua a la burocracia estatal o profesional, para llevar a cabo la transformación institucional que se requiere. Entre otras cosas, podrá modificarse por esa vía la organización del trabajo, para darle una forma convivial alternativa al modo industrial de producción, a cuya puerta Federico Engels inscribió: “*Lasciate ogni autonomia, voi che entrate!*” (“Dejad, al entrar, toda autonomía”).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> La cuestión es central. Muchas iniciativas recientes de la sociedad civil han tenido éxito por haber adoptado estilos posindustriales de producción. La generalización del estilo político propio de la democracia radical traerá cambios profundos en la organización del trabajo, en la línea que desde hace décadas han planteado autores como

Todo esto puede ser un relato ilusorio si el descontento y la rabia actuales no logran transformarse en un impulso sereno y esperanzado que conduzca al levantamiento pacífico y democrático que andamos fraguando desde que los zapatistas lanzaron La Otra Campaña.

Hace un tiempo, una imagen parecía capturar bien el panorama dominante. Estamos, la humanidad entera, en un gran barco que atraviesa por una agresiva tormenta. En el cuarto de máquinas se han reunido todos los dirigentes: políticos, científicos, financieros, intelectuales, activistas... Disputan intensamente entre sí sobre las decisiones a tomar y tan ocupados están en el debate que no se dan cuenta que el barco ha comenzado a hundirse. Arriba, en cubierta, adonde se encuentra la gente, también hay disputa. No aparece el timón; algunos creen que todavía existe y luchan entre sí para apoderarse de él. Otros lo andan buscando, convencidos de que ha de andar por ahí. Algunos, desesperados, se lanzan al agua y empiezan a ahogarse. Los más, en pequeños grupos, en comunidades, descubren o fabrican botes y balsas y se lanzan a navegar hasta que descubren que se encuentran en medio de un archipiélago y a sus playas se dirigen, para convertir cada isla en barco que les permita encontrar a otros.<sup>4</sup>

No funciona ya esta imagen. Refleja bien lo que está ocurriendo pero no lo que hace falta hacer. Es cierto que ya no hay capitán ni timón y que el barco se hunde. Es cierto que algunos, empecinados en su individualismo, se lanzan a aventuras insensatas en que se ahogan. Y es cierto, finalmente, que muchos grupos están inventando

---

Jacques Ellul, Paul Goodman, Iván Illich y Leopold Kohr. Por razones de espacio, no he podido abordar la cuestión aquí. Douglas Lummis (1996) la trata en relación explícita con la democracia radical. En la colección de *Opciones*, suplemento de *El Nacional* (enero de 1992 a febrero de 1994) aparecen numerosos textos que plantean las bases teóricas y prácticas del estilo posindustrial, así como experiencias recientes.

<sup>4</sup> En "El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003", *Rebeldía*, núm. 7, p.10, mayo 2003, el subcomandante Marcos sugirió que, en el barco en que vamos todos, "hay quien se dedica a imaginar que el timón existe y a disputar su posesión. Hay quien busca el timón, seguro de que se quedó en alguna parte. Y hay quien hace de una isla no un refugio para la autosatisfacción, sino una barca para encontrarse con otra isla y con otra y con otra..."

mundos autónomos en sus propios espacios locales, dedicados a crear relaciones sociales más allá del capital y en abierta resistencia al sistema político dominante.

Pero el horno no está para bollos. Esas iniciativas en pequeña escala son claro anticipo de la sociedad por venir, pero tienen que realizarse a contrapelo de un sistema agresivo y hostil que los acosa continuamente y les causa grave desgaste. John Berger señaló, no hace mucho, que si se viera forzado a usar una sola palabra para describir la situación actual, recurriría a la imagen de la prisión. En esa estamos. Aprisionados. Ahí se nos confina. Bajo esas condiciones, no podemos esperar al florecimiento autónomo de iniciativas aisladas, por la capacidad de destrucción y opresión de que aún disponen allá arriba. Es cierto que pelear es abominable, pero no debe causar tristeza entregarnos a esta militancia. Al conectar nuestros deseos con la realidad, entretejiendo nuestras rabias en la acción, en vez de retirarlas a las formas de la representación teórica o política, les daremos cabal fuerza revolucionaria (Foucault, 1983, p. xiii).

Este festival es una oportunidad clara de dar forma a una nueva categoría política, en que se enlacen desde adentro la dignidad y la rabia y se articulen todas las rabias. Con esa nueva categoría se hace posible pensar lo impensable: disolver la prisión del pensamiento único, el fatalismo de la costra capitalista dominante; hacer evidentes las inmensas cuarteaduras de la bóveda opresiva del capital y sus administradores; establecer con claridad que en los insumisos se encuentra la clave para que termine de caerse...

Celebrar juntos quince años de zapatismo fue renovar la esperanza como fuerza social: descubrir que ha llegado el tiempo de hacerla realidad.

## Bibliografía

Archipiélago (1993). La ilusión democrática. (9) (Reproducido en *Opciones*, suplemento de *El Nacional*, [31]).

Autonomedia (1995). *Ya basta! Documents on the New Mexican Revolution*. Nueva York.

Bartra, Roger (1986). *La democracia ausente*. México: Grijalbo.

Bartra, Roger (16 de junio de 1996). Tentación fundamentalista y síndrome de Jezabel. *Enfoque*, (128).

Bishop, John (14 de mayo de 1993). El mito contemporáneo de la democracia. *Opciones*, suplemento de *El Nacional*, (35).

Bobbio, Norberto (1981). Democracia. En Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI.

Cammelli, Marco (1981). Autogobierno. En Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI.

Comité Invisible (2007). *L'insurrection qui vient*. Arles: La Fabrique Editions.

Cronin, Thomas (1989). *Direct Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.

Díaz Polanco, Héctor (1996). La autonomía de los pueblos indios en el diálogo entre el EZLN y el gobierno federal. *Revista del Senado de la República*, 2(2), 104-115.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional [EZLN] (1997). *Documentos y comunicados 3, 2 de octubre de 1995/24 de enero de 1997*. México: Ediciones Era.

Esteva, Gustavo (1994). *Crónica del fin de una era*. México: Posada.

Esteva, Gustavo y Shanin, Teodor (21 de febrero de 1992a). Pensar todo de nuevo. *Opciones*, suplemento de *El Nacional*, (3).

Esteva, Gustavo y Shanin, Teodor (6 de marzo de 1992b). Inventar la alternativa. *Opciones*, suplemento de *El Nacional*, (4).

Esteva, Gustavo y Shanin, Teodor (20 de marzo de 1992c). Las perspectivas alucinantes. *Opciones*, suplemento de *El Nacional*, (5).

Esteva, Gustavo y Shanin, Teodor (2006). *Pensar todo de nuevo*. Oaxaca: ¡Basta!

Foucault, Michel (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Las ediciones La Piqueta.

Foucault, Michel (1983). Preface. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gómez Silva, Guido (1993). *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.

González Pedrero, Enrique (1993). *La cuerda floja*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, Thomas (1940). *El Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.

Illich, Iván (1971). *Celebration of Awareness*. Londres: Marion Boyars.

Illich, Iván (1978). *La convivencialidad*. México: Posada.

Kohr, Leopold, (1992). Size Cycles. *Fourth World Review*, (54). (Trabajo original publicado en *El Mundo de San Juan*, 1958, y reproducido en *Opciones*, suplemento de *El Nacional*, [49]).

Lenin, Vladimir (1958). El estado y la revolución. En *Obras completas* (tomo XXV). Buenos Aires: Editorial Cartago.

Lenin, Vladimir (1973). ¿Qué hacer? La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Lummis, Douglas (1996). *Radical Democracy*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.

Macpherson, Crawford Brough (1964). *The Real World Democracy*. Toronto: CBC.

Macpherson, Crawford Brough (1977). *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Marx, Karl (1970). *La guerra civil en Francia*. Madrid: Ricardo Aguilera.

Marx, Karl (1975). Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works* (vol. 3). Nueva York: International Publishers.

Mayo, Henry Bertram (1960). *An Introduction to Democratic Theory*. Nueva York: Oxford University Press.

Nandy, Ashis (2001). El estado. En Wolfgang Sachs (ed.), *Diccionario del Desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*. México: Galileo Ediciones.

Papworth, J. (10 de diciembre de 1993). Nueva política. *Opciones*, suplemento de *El Nacional*.

Schumpeter, Joseph (1975). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Nueva York: Harper (Trabajo original publicado en 1942).

Scott, James C. (1998). *Seeing Like a State*. New Haven y Londres: Yale University Press.



# **Del fin del capitalismo y la insurrección en curso<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Como Gustavo Esteva refiere en la pequeña introducción, este capítulo incluye fragmentos de dos textos. Las referencias de ambos textos son: Gustavo Esteva (2013). *La insurrección en curso*. En Raúl Ornelas (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo* (pp. 129-216). México: UNAM y Gustavo Esteva (2021). *Repensar el carácter del régimen dominante*. En Raúl Ornelas y Daniel Inclán (coord.), *Cuál es el futuro del capitalismo*. México: Akal (Nota de los compiladores).



*Se discute, aún ahora, la naturaleza y alcances de la “crisis” de 2008, pero hubo desde el principio otras intuiciones. A finales de 2010 me invitaron en el Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México a participar en un ciclo sobre “Crisis civilizatoria y superación del capitalismo”. Mis experiencias a ras del suelo, lo que olfateaba en mi entorno, exigían desgarrar las convicciones dominantes. Me atreví a sostener que estábamos en medio de una insurrección que anunciaba el fin de una era. Que se terminaba ya el tiempo del patriarcado, el capitalismo y el estado-nación democrático. Pero no estábamos construyendo otro régimen ni teníamos una concepción general o global de lo que pasaba o de lo que venía. En un sentido muy concreto, estábamos regresando del futuro. Traté, como pude, de describir los rasgos de esa insurrección.*

*Casi una década después, el mismo grupo, encabezado por Raúl Ornelas, nos volvió a reunir para continuar la reflexión. Traté de consolidar los análisis y de reflexionar sobre la forma en que las iniciativas “de abajo”, las que estaba tomando la gente en todas partes para sobrevivir o en nombre de antiguos ideales, trataban de enfrentar la barbarie que se establecía en vez del capitalismo, cuando un modo de producción se había convertido en un modo de despojo.*

*Recojo en este capítulo fragmentos de esas dos pláticas.*



# Crisis civilizatoria y superación del capitalismo

No parece posible generar la recuperación capitalista que impulsa una alianza impía entre el gran capital transnacional y gobiernos de inclinación izquierdista, como los que han estado predominando en América Latina, aunque se intentará con creciente autoritarismo y a un inmenso costo ambiental.<sup>1</sup> No logrará detener una insurrección que pocos han percibido: se realiza bajo nuestros ojos, pero no logramos verla. Y quiero aventurar hipótesis atrevidas sobre su significado y sobre los inmensos riesgos en que ahora se encuentra.

## **Dispersión cotidiana rebelde**

La recuperación de los verbos parece denominador común de las iniciativas que se están tomando desde la base social. La gente sustituye sustantivos como educación, salud o vivienda, que serían “necesidades” cuya satisfacción depende de entidades públicas o privadas, por verbos como aprender, sanar o habitar. Recupera así agencia

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

personal y colectiva y habilita caminos autónomos de transformación social. Explorar lo que está ocurriendo en las esferas de la vida cotidiana en que esto ocurre muestra el carácter de la insurrección en curso.

## Comer

Hemos llegado a un punto en que quien no tiene miedo al hambre – que acosa de nuevo a un número creciente de personas– tiene miedo de comer –dada la creciente conciencia de los ingredientes dañinos de los alimentos que se ofrecen en el mercado.<sup>2</sup>

La gente está reaccionando. Persisten luchas reivindicativas que intentan modificar leyes y políticas gubernamentales para regular y detener las acciones del puñado de corporaciones que controlan ya el 80 % del comercio mundial de alimentos e intentan controlar también la producción. Cada vez más, empero, el empeño toma otra dirección. Ante todo, con base en antiguos precedentes, se está estableciendo una novedosa forma de conexión entre el campo y la ciudad que genera una alternativa al mercado. Grupos de consumidores urbanos se asocian con productores rurales y asumen juntos los riesgos y características de la producción. A veces, la relación se convierte en un nuevo ámbito de comunidad con amplias potencialidades. El diseño contemporáneo nació aparentemente en Alemania, pero se hizo epidémico en Estados Unidos como *Community Supported Agriculture* y en Canadá como *Community Shared Agriculture*. Existen ya decenas de miles de grupos de esta índole, que se complementan con la venta directa en las ciudades en espacios reservados para los productores y otras acciones impulsadas por organizaciones como *Family Farm Defenders*. Este tipo de relación, concebida para perder el miedo a comer, ha adquirido tal dinamismo que hasta Walmart

<sup>2</sup> Paráfrasis inspirada en *El miedo global* de Eduardo Galeano. <https://www.zerocaylejos.org/docs/textos/El%20Miedo%20Global.pdf>

intenta ya apropiársela. En México se apela a tradiciones que tienen más de cincuenta años.

La producción de alimentos en las ciudades adquiere creciente importancia. El ejemplo más espectacular es el de Cuba. Empezó en el llamado período especial, por iniciativa ciudadana, cuando los cubanos descubrieron que tras cincuenta años de revolución importaban el 70 % de sus alimentos y todos los químicos requeridos en su agricultura enteramente industrializada. Hoy son campeones mundiales de la agricultura orgánica, su país es el único que cumple requisitos de sustentabilidad y en sus ciudades se produce más de la mitad de lo que consumen sus habitantes urbanos. En Estados Unidos la acción se extiende a una velocidad impresionante. En Detroit, ejemplo universal de fracaso del desarrollismo industrial, prosperan novecientos jardines comunitarios, en su mayoría dedicados a la producción de alimentos. En México, las prácticas al respecto recuperan muy antiguas tradiciones. Avanzan lentamente pero con solidez en la Ciudad de México y otras grandes capitales, y se extienden con agilidad peculiar con empeños como la Red Autónoma por la Soberanía Alimentaria, creada en la ciudad de Oaxaca.

En el campo se amplía y profundiza la lucha por la tierra. A veces toma la forma de una reocupación relativamente silenciosa, más o menos clandestina, como la que permitió en los últimos años recuperar un millón de hectáreas en el Perú, y producir desde ahí, con prácticas tradicionales, 40 % de los alimentos del país. Otras veces es una lucha espectacular, con resultados irregulares, como la de los campesinos Sin Tierra del Brasil, que han organizado uno de los movimientos sociales más interesantes del continente.<sup>3</sup>

En los últimos años esta antigua lucha experimentó una mutación política: se convirtió en ejercicio de soberanía popular al pasar

<sup>3</sup> El *Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra* (MST), un movimiento muy importante en Brasil y una fuerza dirigente en América Latina, ha estado en continua tensión con el gobierno, en un país en que 1 % de la población posee el 46 % de la tierra laborable. En octubre de 2009 el poderoso sector del agronegocio forzó la creación de una comisión del Congreso para investigar al MST.

a la defensa territorial y construirse como autonomía. Expresa la resistencia al agresivo intento de las corporaciones, respaldadas por los gobiernos, de conquistar el control de la tierra para la producción de alimentos u otros propósitos –desde la minería hasta el turismo de aventura o ecológico. El gobierno mexicano, por ejemplo, cedió ya buena parte del territorio nacional a corporaciones privadas nacionales y transnacionales que recibieron concesiones por cincuenta años para la explotación minera. Al otorgarlas, el gobierno adquirió la responsabilidad de desalojar esos territorios para ponerlos a disposición de las corporaciones. Conforme a los nuevos acuerdos internacionales, estas pueden demandarlos si no lo hacen en los plazos establecidos, lo que les abre una nueva línea de negocio.

El Foro Nacional Tejiendo Resistencia por la Defensa de Nuestros Territorios, celebrado los días 17 y 18 de abril de 2009 en San Pedro Apóstol, Oaxaca, ilustra bien lo que está ocurriendo. Representantes de una veintena de pueblos indios y campesinos señalaron en su declaración final que la reunión tuvo por objeto “tejer colectivamente nuestros esfuerzos, conocimientos y resistencias en la defensa de nuestros recursos naturales y territorio”, oponerse a los “grandes proyectos de ‘desarrollo’ e inversión y a políticas públicas que atentan contra nuestros territorios y recursos naturales” y profundizar los “procesos de organización local y regional”.<sup>4</sup> En ese mismo sentido se pronunció en octubre de 2009 la Comisión Internacional de Reforma Agraria Integral, en el marco de la Campaña Global por la Reforma Agraria que impulsa Vía Campesina. La Declaración de Quito estipuló que se habían reunido para analizar “la situación de la reforma agraria y la defensa de la tierra y el territorio”, culparon a la Revolución Verde y las políticas comerciales de la crisis de alimentos y el cambio climático, denunciaron cómo las grandes corporaciones contaminan los ríos y privatizan el acceso al agua y explicaron que

<sup>4</sup> Consultar Doris Verónica Carmona, Gabriela Linares y Sebastián Espina (2008). *Memoria: Tejiendo la Resistencia por la Defensa de Nuestros Territorios*. Oaxaca: EDUCA. [https://www.educaoxaca.org/wp-content/uploads/2009/10/1\\_foro-tejiendo\\_resistencia\\_bn.pdf](https://www.educaoxaca.org/wp-content/uploads/2009/10/1_foro-tejiendo_resistencia_bn.pdf)

los campesinos se habían unido para luchar por la reforma agraria y defender sus territorios.<sup>5</sup>

Entre los zapatistas, la defensa de la tierra ha sido una constante. Ante los continuos ataques paramilitares señalaron con firmeza: “No vamos a permitir que nos la vuelvan a quitar. La defenderemos para que nuestros hijos no tengan patrón ni sufran la humillación y desprecio”. El 25 de marzo del 2007 anunciaron la Campaña Mundial por la Defensa de las Tierras y los Territorios Indígenas, Campesinos y Autónomos en Chiapas, México y el Mundo. El arranque de esta nueva iniciativa contó con el acompañamiento de João Pedro Stedile, dirigente del Movimiento de los Sin Tierra, de Brasil, y Rafael Alegría, de la Campaña por la Reforma Agraria de Vía Campesina. “Llamamos a esta campaña mundial de apoyo mutuo entre pueblos rurales y otros pueblos que apoyan nuestros derechos y nuestras luchas por el derecho a la vida y la dignidad, a juntar nuestras fuerzas con otras”, expuso el subcomandante Marcos en un acto celebrado en San Cristóbal de las Casas. Una de las primeras acciones de esta campaña mundial fue la elaboración de un documento en el que 202 organizaciones de veintidós países y 1.104 personas de cuarenta naciones exigieron garantías para la posesión de la tierra en las comunidades autónomas de Chiapas, amenazadas con el inminente despojo de más de cinco mil hectáreas. Vía Campesina y la Red Continental por la Desmilitarización de las Américas, así como organizaciones de trabajadores, campesinos e indígenas, de derechos humanos, centros de investigación, ambientalistas y grupos religiosos de muchos países, respaldaron la demanda.

Todas estas actitudes e iniciativas, como el lema adoptado en Quito: “Por la reforma agraria, por la defensa de la tierra y el territorio”, expresan un desplazamiento conceptual cada vez más relevante. Además de la tierra misma, se reivindica una forma específica de

<sup>5</sup> Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (octubre de 2010). Declaración de Quito. *V Congreso de la CLOC*. <https://cloc-viacampesina.net/v-congreso-de-la-cloc-declaracion-de-quito>

relación con ella, distinta a la impuesta por desarrollistas públicos y privados en los últimos cincuenta años. Constituye un ejercicio soberano de la voluntad colectiva que desafía las atribuciones y facultades de los gobiernos y se manifiesta en arreglos institucionales *de facto*: un creciente número de personas, sobre todo campesinos, controlan ya su territorio y se gobiernan a sí mismos, a su manera (Esteva, 2005).

Todo esto puede enmarcarse en la idea de soberanía alimentaria según la define Vía Campesina, la organización de campesinos más grande de la historia, que agrupa ya a cientos de millones de ellos en más de cien países. Se expresa en términos simples: definir por nosotros mismos lo que comemos... y producirlo en nuestros propios términos.

Dadas las condiciones actuales del mundo, por la medida en que una proporción muy grande de la población se ha rendido a las dietas y prácticas alimentarias impuestas por el capital y a su régimen productivo, pocas propuestas hay tan radicales y complejas como esa concepción de la soberanía alimentaria, que transforma sustantivamente la búsqueda de autosuficiencia alimentaria.

## ***Aprender***

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

noventa tiene tanta visibilidad como la que hoy se da a la crisis financiera.

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

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

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

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

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

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

## **Sanar**

El sistema de salud es cada vez más ineficiente, discriminatorio y contraproducente. Se empieza a documentar el efecto iatrogénico: médicos y hospitales producen más enfermedades que las que curan. Lo que causó gran escándalo, cuando Iván Illich publicó hace cuarenta años *Némesis médica* (2006), se ha convertido ya en lugar común y experiencia personal generalizada. La producción, distribución y

consumo de salud es el segundo sector de la economía en el mundo y el primero en cuanto al número de personas que se involucran directamente en él. La profesión médica y la industria de la salud han tomado posesión de todos los aparatos institucionales: elaboran las normas, las aplican y castigan a quienes las violan. Cada fracaso de esta dictadura profesional ofrece la oportunidad de fortalecerla y ampliarla. Y los fracasos se están multiplicando.

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

## Otras esferas

### *Habitar*

Se extienden aún los desastres que habitualmente acompañan los desarrollos públicos y privados y estimulan la proliferación de personas sin techo. Al mismo tiempo, se consolidan y fortalecen prácticas de autoconstrucción que definieron por mucho tiempo la expansión urbana, enriqueciéndolas con tecnologías contemporáneas. Docenas de “ciudades en transición” (*transition towns*) definen un intento radical de transformación de la vida urbana. Se extiende por todas partes el movimiento *okupa*, los empeños de regeneración barrial y la creación de nuevos ámbitos de comunidad. Proliferan

luchas que traen a la ciudad la mutación política en el campo y crean coaliciones de defensa territorial –contra un aeropuerto, una nueva vialidad, desarrollos públicos y privados. Tienden a convertirse en semilla para instalar formas autónomas de gobierno (Hopkins, 2008; Hern, 2010). Forman parte de este movimiento las iniciativas tendientes a recuperar la automovilidad, a pie o en bicicleta, y resistir activamente la subordinación a los vehículos de motor.

### ***Intercambiar***

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

### ***Saber y conocer***

Se están generando nuevos centros de producción de conocimiento fuera de los centros de investigación públicos o privados y de las instituciones universitarias convencionales. Se gestan en ellos nuevas tecnologías, basadas en innovaciones teóricas significativas, que reformulan la percepción del mundo e introducen nuevas metodologías para interactuar con él que cuestionan los paradigmas dominantes. Como sugería Foucault, ahí se fortalece y profundiza la insurrección de los saberes sometidos: se recuperan los contenidos históricos que habían sido enterrados o enmascarados dentro de coherencias funcionales y sistematizaciones formales; se revalora el saber que fue descalificado porque se le consideró incompetente, insuficientemente elaborado, ingenuo y jerárquicamente inferior al científico, un saber específico, local, regional, diferenciado; y se

yuxtaponen y combinan saberes eruditos con memorias locales, para formar un saber histórico de lucha, lo que exige demoler la tiranía de los discursos globalizantes, con su jerarquía y con los privilegios que se derivan de la clasificación científica del conocimiento, que tiene efectos intrínsecos de poder.

\* \* \*

En todas las esferas de la vida cotidiana se manifiestan nuevas actitudes, bien arraigadas en sus contextos físicos y culturales, que prosperan dentro de nuevos horizontes políticos, más allá de las ideologías dominantes y de los patrones convencionales. Tales iniciativas adquieren creciente visibilidad en la hora de la crisis, puesto que ofrecen creativas opciones de supervivencia y resisten con eficacia las políticas y proyectos dominantes.

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

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

## **Más allá del desarrollo: el buen vivir**

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

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

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

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

Es cierto que hasta los gobiernos que se oponen abiertamente a los paradigmas dominantes, como los de Bolivia, Ecuador y Venezuela, adoptan todavía el catecismo convencional del desarrollo y reprimen como herejes a los movimientos de base que lo desafían. Pero es cierto también que la resistencia cunde. Se ha hecho así posible someter a debate público un precepto central de la religión dominante: la meta del acelerado crecimiento económico. Cincuenta años de propaganda convirtieron este dogma de economistas en prejuicio general. Se sigue aceptando sin mayor discusión que es algo deseable, pero una corriente cada vez más vigorosa de pensamiento y acción cuestiona tan perniciosa obsesión y exige abandonarla. Es esto lo que buscan activamente, en todas partes del mundo, quienes han empezado a retomar el control de sus propias vidas, que habían rendido al mercado o al estado. En México, una tasa negativa de crecimiento económico que fuera el resultado de iniciativas conscientes y no la consecuencia no prevista de la crisis financiera o de la incompetencia de las autoridades se planteó públicamente desde los

años ochenta como condición para vivir bien, con justicia y libertad, y actualmente toman ya forma movimientos por el decrecimiento.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Que la economía crezca indefinidamente, junto con la población, parece un principio de sentido común. Pero no lo es. Muchas cosas deben crecer hasta alcanzar su tamaño: las plantas, los animales, las personas. Cuando alguien alcanza su tamaño y algo le sigue creciendo, llamamos cáncer a esa protuberancia. Buena parte de lo que aumenta cuando crece la economía registrada es un cáncer social. Crecen la especulación, la producción irracional o destructiva, la corrupción y el despilfarro, a costa de lo que necesitamos que aumente: la justicia social, el bienestar de las mayorías.

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

El crecimiento económico produce lo contrario de lo que se promete con él. No implica mayor bienestar o empleo para las mayorías, o mayor eficiencia en el uso de los recursos. Es lo contrario: genera miseria, ineficiencia e injusticia. Hay abundante experiencia histórica para sustentar este argumento. Continuar planteando una alta tasa de crecimiento económico como meta social es pura insensatez. Ha de atribuirse a bendita ignorancia, al cinismo o a una combinación de los dos.

Hace casi cuarenta años Paul Streeten documentó rigurosamente, para la OIT, la perversa asociación entre crecimiento económico e injusticia. Demostró que a mayor crecimiento corresponde mayor miseria y que hay una relación de causa a efecto entre uno y otra. Mostró también que el famoso “efecto cascada”, la idea de que la riqueza concentrada se derrama sobre las mayorías hasta generar su bienestar, es una ilusión perversa sin mayor fundamento.

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

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

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

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

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

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

El fin de una era exige abandonar el estilo de pensamiento en que hemos sido formados y reconocer que por ciento cincuenta años quedamos atrapados en la disputa ideológica entre capitalismo y socialismo. Dejamos de pensar. Permitimos que la crítica radical del sistema existente se degenerara, conforme a ciertos supuestos

---

concentrarse en ampliar las capacidades productivas de las mayorías, en vez de dedicarse a apoyar a gigantes ineficientes. La pesadilla de los economistas: una caída en el producto bruto podría ser una bendición para la mayoría de la gente.

Es hora de detener la locura dominante. Han de crecer unas cosas y contraerse otras. Que aumenten nuestras capacidades de sustento y nuestra autonomía vital. Que se amplíen los espacios y maneras en que podemos ejercer nuestra libertad e iniciativa. Que se multipliquen las oportunidades propicias para la vida buena, según la manera en que cada persona y cultura defina en qué consiste vivir bien. Y que, para hacerlo posible, se reduzca el peso de una economía registrada que nos agobia y oprime, en todo aquello que contraría la buena vida de todos o destruya la naturaleza.

socialistas. Perdimos capacidad de influencia en la política real y dos o tres generaciones de pensamiento. Como puede verse en el capítulo primero, cuando hace veinte años exploré este tema con Teodor Shanin, hablamos del desastre conceptual en que habíamos caído y de la necesidad de un nuevo marco teórico y político. Es lo que se ha estado produciendo.

## Bibliografía

Apffel-Marglin, Frédérique y Pratec (1998). *The Spirit of Regeneration: Andean culture confronting western notions of development*. Londres: Zed Books.

Berry, Wendell (febrero de 1991). Out of Your Car, Off Your Horse. *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1991/02/out-your-car-your-horse/309159/>

Carmona, Doris Verónica; Linares, Gabriela y Espina, Sebastián (2008). *Memoria: Tejiendo la Resistencia por la Defensa de Nuestros Territorios*. Oaxaca: EDUCA. [https://www.educaoxaca.org/wp-content/uploads/2009/10/1\\_foro\\_tejendo\\_resistencia\\_bn.pdf](https://www.educaoxaca.org/wp-content/uploads/2009/10/1_foro_tejendo_resistencia_bn.pdf)

Chuji, Mónica (23 de mayo de 2009). Modernity, development, interculturality and Sumak Kawsay or *Buen vivir*. *Foro Internacional sobre Interculturalidad y Desarrollo*, Uribe, Colombia.

Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (octubre de 2010). Declaración de Quito, V Congreso de la CLOC. <https://cloc-viacampesina.net/v-congreso-de-la-cloc-declaracion-de-quito>

Esteva, Gustavo y Rengifo, Grimaldo (coords.) (2003). *América Profunda: Coloquio, Simposio, Foro*. Lima: Pratec/CEDI.

Esteva, Gustavo (2005). *Celebración del Zapatismo*. Oaxaca: ¡Basta!

Hern, Matt (2010). *Common Ground in a Liquid City: Essays in Defense of an Urban Future*. Edinburgh/Oakland/Baltimore: AK Press.

Hopkins, Rob (2008). *The Transition Handbook: From Oil Dependency to Local Resilience*. White River Junction, Vermont: Chelsea Green Publishing

Illich, Iván (2006). *Némesis Médica*. En Iván Illich, *Obras Reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sachs, Wolfgang (2001). Un Mundo. En *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*. México: Galileo Ediciones.

Sbert, José María (2001). Progreso. En Wolfgang Sachs, *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*. México: Galileo Ediciones.



## El espectro del capitalismo

Tomemos en serio la bien sustentada hipótesis de que estamos en la fase terminal del capitalismo, que este modo de producción y de organización de la sociedad ha llegado a su fin. Para que esa hipótesis sea útil en la lucha actual necesitamos combatir el espectro del capitalismo en cuya construcción hemos participado. Es cierto que la mentalidad propia del capitalismo contamina todas las relaciones humanas, hasta en la intimidad de las recámaras, pero es igualmente cierto que no todo es capitalismo. La visión prevaleciente incluye los rasgos que ha descrito brillantemente J. K. Gibson-Graham (1996), esa señora que son dos, una de las cuales ya murió, que en su libro sobre el fin del capitalismo avanzaron considerablemente en la necesaria tarea de dismantelar una versión cosificada del capitalismo que agobia a la tradición de izquierda. Su trabajo me permite saltarme aquí ese complejo argumento.

“Liberar la acción política de toda paranoia unitaria y totalizadora”, recomendaba Michel Foucault (1983). En una lucha anticapitalista no podemos liberarla mientras se mantenga una visión del capitalismo que nos sumerge en esa paranoia, cuando se le percibe como un sistema unificado, homogéneo, que ocupa todo el espacio social y del que nada puede escapar. Sería omnipresente y casi omnipotente. Impulsada cotidianamente por todos los medios, esta visión paralizante se nutre con la idea de que ese sistema mundial

solo puede ser desmantelado en su conjunto. Por eso, se requiere que los proletarios del mundo entero se unan: solo su fuerza organizada, unificada, homogénea, podrá derrotar a una entidad con esas características. Esta percepción, que viene de lejos, parece encontrar confirmación empírica en la llamada globalización.

La izquierda, educada en esa tradición teórica y esa práctica política, lucha continuamente contra un espectro... o pospone continuamente la lucha real contra el capitalismo, porque no ha conseguido hacerse de la fuerza que se requiere para enfrentar al gigante que su imaginación concibe. Esta postura descalifica toda realidad no capitalista, salvo cuando reconoce alguna condición precapitalista inevitablemente articulada al capitalismo y funcional para este, y rechaza, como algo ridículo o pernicioso, toda lucha parcial contra el capitalismo y más aún la que pretende localizarse más allá del capitalismo.<sup>1</sup> Un supuesto realismo exige mantenerse dentro de ese marco e incluso construir alianzas con el capital nacional o transnacional.

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

<sup>1</sup> Esta misma visión incluye en la lucha otro espectro: el socialismo, que sería sucesor legítimo y necesario del capitalismo. Las variantes de esa visión creadas por la tesis de que el socialismo podía construirse en un solo país o región del mundo y de que la coexistencia pacífica entre capitalismo y socialismo era posible se agotaron cuando la experiencia soviética fue caracterizada como capitalismo de estado. Finalmente, el colapso de la Unión Soviética llevó a muchos a pensar que la experiencia socialista había sido tan solo el camino más largo, cruel e ineficiente de llegar al capitalismo. Como es obvio, sería absurdo desconocer el valor de las luchas realizadas conforme a la tradición socialista. Se trata, por lo contrario, de asumirnos como sus herederos, una vez que comprobamos que el socialismo, como fenómeno histórico, se encuentra al principio de su fin, y como cuerpo de doctrina, se hunde en una controversia sin solución.

la insurrección en curso, como examino más adelante. En ellos, o en espacios bajo estricto control del régimen dominante, empiezan a generarse nuevas relaciones sociales.

## La era de los sistemas

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

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

Se nos ha estado transformando en subsistemas de sistemas que alguna vez fueron nuestras herramientas. Ahora sabemos que “cuando las herramientas sobrepasan una cierta dimensión y una cierta potencia, su utilización lleva consigo la dependencia, la explotación y la impotencia”, y así “los hombres son puestos al servicio de las máquinas” (Illich, 1973 en Esteva, 1979). Esta tendencia objetiva, consecuencia no deseada de una evolución histórica, se ha estado combinando con el intento de quienes detentan poder económico y político en el régimen actual de retenerlo en la hora de la liquidación de este, lo cual solo parece posible bajo un ejercicio autoritario sin precedentes. No sería la continuación del capitalismo sino su negación autoritaria. Podríamos estar en la antesala de una forma enloquecida de ejercicio del poder, peor que los fascismos de los años treinta, en un contexto en que política y policía se vuelven sinónimos (Comité Invisible, 2007).

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

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

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

## La tecnología

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

En las iniciativas que se están tomando puede constatarse una creciente conciencia de esta dimensión tecnológica. Cuanto mencioné en relación con comer, aprender, sanar o habitar supone claramente la recuperación de capacidades autónomas mediante herramientas que respondan a nuestras intenciones y queden bajo nuestro control, en vez de someternos y ponernos a su servicio en un sistema.

La tecnología del sanitario seco puede ser vista como símbolo y metáfora de la novedad sociológica y política que experimentamos. Puede desplazar con éxito a una de las tecnologías más costosas y ambientalmente dañinas que empleamos: la que lleva al drenaje. Podría resolver en poco tiempo, con autonomía, problemas de salud, económicos y ecológicos. Y es símbolo de otra forma de cambiar. Tal como la separación de la iglesia y el estado fue precondition de las sociedades democráticas, la separación de la caca y el estado puede ser precondition de la emancipación que hoy hace falta. El sanitario seco y otras variantes simbolizan la capacidad autónoma de actuar sin depender de instituciones públicas o privadas, de aparatos

centralizados. Es una metáfora eficaz de una nueva forma social de existencia, que amplía sustancialmente el “umbral de subsistencia autónoma” de la gente, lo que no implica, obviamente, desechar dogmáticamente otras herramientas que operen con otros marcos tecnológicos –por ejemplo, para producir locomotoras.

## **Articulación y organización**

La insurrección en curso es un desafío al régimen político dominante, pero aparece en la forma de una rebelión dispersa sin articulación ni organización. En realidad, se trata de nuevas formas de entrelazamiento de iniciativas que siguen nuevos caminos, cuando se reconstituyen o se forman por primera vez entramados comunitarios, localmente arraigados pero no localistas y caracterizados por un pluralismo radical. El empeño de articulación busca escapar de la tentación habitual de constituir sujetos políticos nacionales o globales, que inevitablemente toman la forma partidaria y caen en la dinámica autoritaria del estado-nación y en su autodefinición en términos de la relación amigo/enemigo. Un viejo dicho árabe aconseja: “Escoge bien a tu enemigo; vas a ser como él”. Las iniciativas actuales mantienen sus resistencias y confrontaciones con el capital, pero no se definen por ellas: trazan un camino definido desde la base social y enriquecido en el diálogo con otros semejantes. Muestran plena conciencia de que el capital y sus administradores han elegido a capas cada vez más amplias de ciudadanos como sus enemigos,<sup>2</sup> pero los Síes en que la gente se afirma dejan de estar enraizados en la gramática de la negatividad y de reproducir la lógica de lo que se confronta. Entre los elementos que configuran este estilo de constitución de los sujetos destacan nuevas formas de regulación, en que predomina

<sup>2</sup> El dicho se les aplica con precisión. Al elegir el fantasma del “terrorismo internacional”, muchos gobiernos han estado adoptando prácticas terroristas. La guerra a los narcotraficantes, como pretexto represivo y autoritario, usa más violencia ilegal e ilegítima que la de los delincuentes que supuestamente ataca.

la autonomía sobre la ontonomía o la heteronomía, y se reintegran medios y fines al pasar al descentralismo y la reconfiguración del “poder”, por la insurrección de los saberes sometidos que ya había descrito Foucault como insurrección política (1970, 1981, 1992, 2002, 2008), al desahogar lo que aparecía como contradicción insoportable en su propuesta: sostener a la vez que el Poder ha muerto y que el poder está en todas partes. Según Foucault, el rechazo radical al Poder de los poderosos (cada vez más frágil e incapaz, útil solo para destruir), no supone impotencia. No busca la construcción de un poder alternativo o distinto, porque así se reproduciría el mal que se rechaza. Gesta nuevas invenciones sociológicas y políticas que se plasman en relaciones sociales regeneradas, que no están determinadas o condicionadas por el Poder. Foucault hablaba, por una parte, de que la cuestión no consiste en modificar la conciencia de la gente o lo que tiene en la cabeza, como pretenden reformistas y revolucionarios de todo el espectro político. Se trata de cambiar el régimen político, económico e institucional de producción de verdad, o sea, de los enunciados conforme a los cuales nos gobernamos a nosotros mismos y a otros. Foucault ofreció así algunas pistas que permiten tender puentes entre el pensamiento político convencional, que funciona ya como ante-ojos para mucha gente, y las innovaciones políticas radicales que estamos presenciando. En este proceso se reconfigura el centro... al disolverlo, al darle como sustento múltiples núcleos culturales que son centros autónomos de producción de “verdad” y se interconectan a la manera de red, eliminando la necesidad de un centro común. Es el paso de la descentralización al descentralismo, en un patrón de comportamiento del que puede dar pálida imagen mecánica lo que ocurre actualmente en la operación a escala mundial del sistema postal, el telefónico o Internet...

No puedo evitar la rigidez y confusión de esta presentación sintética de ideas muy complejas en la cual, para escapar de la camisa de fuerza de las nociones dominantes, empleo la difícil jerga de Foucault como juego de acotamientos. No es algo que se pueda hacer a

la ligera. Pero aquí está. (Ver Esteva, 1994, 1998, 1999, 2003; Holloway, 1998, 2002).

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

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

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

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

La condición que se observa en México y en el mundo, tras las décadas neoliberales, puede describirse como la de una olla o caldera sobre fuego lento en la que se acumula la presión del vapor que se genera. ¿Cuál es esa “materia real, inasible e indefinible” que Trotsky llama “energía de las masas” y compara con el “vapor”? Según Adolfo Gilly, esa materia tiene

sentido, entendimiento y razón y por eso no se disipa, como el vapor, sino que perdura transmutada en experiencia, invisible para quien cree que el movimiento reside en el pistón y la caldera (es decir, en los aparatos organizativos), pero presente en aspectos posteriores inesperados de la vida cotidiana (Gilly, comunicación personal, 2008).

En el proceso actual, siguiendo con esa metáfora, el vapor que se condensa continuamente en experiencia actúa en su disipación, derramándose sobre la realidad. Ocasionalmente se acomoda en calderas y pistones que el propio vapor genera a su paso y utiliza para ciertas tareas, pero no puede estar contenido en “aparatos organizativos” ni ser conducido por “organizaciones dirigentes”. Para que unos y otras sean relevantes y tengan un papel que cumplir, han de renunciar

a ser pirámide, cuando se trata de operar como red, y necesitan aprender a mandar obedeciendo. Además, han de operar a escala adecuada, adaptándose continuamente a condiciones y estilos de los hombres y mujeres reales que son siempre el vapor, el impulso, quienes finalmente determinan el rumbo y alcance del movimiento.

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

Se trata de un punto central en la cuestión organizativa. Las “masas” se constituyen por la homogeneización de los átomos individuales que las forman en torno a un líder, una ideología, un aparato, que les dan cohesión y rumbo y a la vez las hacen manipulables... y ¡ametrallables! Esos átomos no adquieren capacidad organizativa por sí mismos: son como castillo de naipes, que se cae de un soplo. Naipes o bolas de billar, como imágenes de átomos homogéneos, solo pueden mantenerse en estructura –la masa, el partido– si una fuerza externa (líder, ideología, aparato...) les da cohesión y unidad. Si el movimiento de transformación está constituido por personas (nudos de redes de relaciones reales) y estas se movilizan en grupo (bajo la forma de comunidades, ámbitos de comunidad, etc.), la cohesión proviene de su interior: están organizados y aglutinados por sus motivos y horizontes compartidos (son los núcleos culturales/políticos a que me refería antes), y su interacción con otros núcleos semejantes da

lugar a coaliciones horizontales que mantienen su carácter, es decir, su cohesión no proviene del exterior.

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

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

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

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

nuevo. Un mundo nuevo con una nueva forma de hacer política, un nuevo tipo de política de gente del gobierno, de hombres y mujeres que manden obedeciendo. (Discurso del subcomandante insurgente Marcos, La Realidad, 17 de mayo de 1994).

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

## **Ritmo y violencia**

Quienes se interesan en un cambio social profundo observan, por lo general con interés, las iniciativas que vienen “desde abajo y a la izquierda”, como dirían los zapatistas; los movimientos a que aludí en la primera parte de estas notas; las decisiones que se están tomando en toda suerte de comunidades. Al mismo tiempo, sin embargo,

descalifican su potencial para la transformación que hace falta. Además de lo que ya mencioné en los párrafos anteriores, que se refiere a su dispersión y falta de articulación y organización, se argumenta su ritmo: no pueden avanzar al que hace falta ante la agresividad veloz del capital y sus administradores, de un lado, y ante la gravedad de las dificultades actuales, que exigen un cambio “rápido”.

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

Forma parte también de la experiencia del siglo XX el uso de la violencia para fines políticos, así sea en nombre de las más elevadas causas. La respuesta inmediata y general que se dio masivamente a los zapatistas ante su levantamiento armado ejemplifica la manera en que se ha sedimentado aquella experiencia. Existe la creciente y bien fundamentada convicción de que la violencia solo genera más violencia y que es muy difícil, en la práctica social y política, escapar de sus consecuencias. Más allá de los argumentos clásicos, éticos, morales y políticos, se ha estado haciendo una reflexión simple: si uno es el más fuerte, la violencia es innecesaria y pueden emplearse medios no violentos para someter al más débil; si uno es el más débil, la violencia es suicida y conduce infaliblemente a la derrota, a la autodestrucción. Esta reflexión es aún más pertinente cuando no se trata de someter a nadie y puede aplicarse hasta en el caso de la autodefensa, pero es preciso distinguir esta postura de la que expresa cobardía o lo que habitualmente se llama pacifismo.

Esto no significa condenar mecánicamente a quienes usan la violencia. Arundhati Roy expresó brillantemente esta postura cuando se le preguntó si era inmoral condenar a quienes recurren a la violencia en su país, la India (2007).<sup>3</sup> Pero más que nunca, con sentido de urgencia, necesitamos recurrir a la no violencia activa, articulada desde el diálogo.

## **Naturaleza de la crisis<sup>4</sup>**

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

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

El capitalismo logró salir de la Gran Depresión mediante la concertación de los acuerdos que en Estados Unidos se expresaron en el *New Deal* (Nuevo Trato) de Roosevelt: un acuerdo laboral, uno productivo y otro social, que se complementaron con los famosos remedios keynesianos. Se produjeron así los “30 años gloriosos”, como los llaman los analistas franceses. El incremento continuado de los salarios reales, el creciente poder de los sindicatos y la ampliación continua de la red de seguridad social pudieron darse como expresión de una expansión capitalista espectacular.

En las décadas de 1960 y 1970, sin embargo, a partir de esos avances políticos y económicos, pero también por el intercambio desigual y el legado de racismo y sexismo predominantes en la división

<sup>3</sup> No se encontró la cita a la que se refiere Gustavo Esteva, decidimos dejar la alusión a la autora para que se mantenga la referencia intelectual (Nota de los compiladores).

<sup>4</sup> Presento aquí una síntesis de “La crisis como esperanza” (2009), publicado en *Bajo el volcán*, 8(14).

internacional del trabajo, se produjeron de nuevo amplias movilizaciones de trabajadores que quisieron “asaltar el cielo” y adoptaron muy diversas formas, desde las escuelas y las fábricas hasta las cocinas, con comunas *hippies*, plantones y guerra de guerrillas. Los acuerdos keynesianos fueron socavados desde su base, dentro de cada país y a escala internacional, y pusieron de nuevo en riesgo la supervivencia del sistema.

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

La estrategia dismanteló todos los acuerdos anteriores, tanto los del Nuevo Trato como los de la guerra fría y la relación con el Tercer Mundo. El colapso de la Unión Soviética y de los regímenes socialistas de Europa oriental y la decisión del Partido Comunista Chino de intentar la vía capitalista no solo produjeron desaliento y desconcierto en las filas de los trabajadores. Modificaron también, en forma significativa, las correlaciones internas de fuerzas y los márgenes de maniobra acordados bajo el manto de la guerra fría. Se liquidó así la tregua social pactada a raíz de la Gran Depresión entre los trabajadores y el capital, la cual garantizaba la estabilidad social mientras aquellos siguieran generando ganancias y este empleos. El fin de la tregua se tradujo, entre otras cosas, en una nueva ola de movilizaciones de los trabajadores. Más que ninguna otra cosa, la estrategia neoliberal produjo batallones de descontentos, muchos de los cuales carecían ya de vías institucionales para expresar sus reivindicaciones. Al mismo tiempo que se movilizaban quienes habían perdido

sus empleos, sus pensiones y su red de seguridad social y quienes reivindicaban mejores salarios y condiciones de trabajo (o sus equivalentes en la fábrica social), adquirieron creciente visibilidad y eficacia quienes resistían la creciente destrucción del mundo natural, que en este período llegó a extremos insostenibles.

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

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

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

neoliberal se encuentran la insuficiencia de los arreglos institucionales, la incapacidad de someter la industria energética a las exigencias neoliberales, la incapacidad de seguir controlando el nivel de los salarios, la incapacidad de ampliar el control de los recursos naturales y la internalización de los costos ambientales.

En todos los casos, se trata de luchas de los “trabajadores” que bloquearon el avance de la estrategia neoliberal, lo que llevó a una típica crisis de realización: la combinación de sobreproducción con subconsumo. Los capitalistas no pudieron ya vender la inmensa masa de bienes que habían generado en mercados cada vez más contraídos por la reducción o estancamiento de los salarios.

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

## **La ruptura**

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

El consenso universal sobre el fin de un ciclo histórico se rompe al tratar de identificar el cadáver y precisar lo que estaría muriendo. Acaso el cadáver más duro de roer sea el de la modernidad, pero pienso que Foucault logró trazar su obituario. Estaríamos en el período de caos e incertidumbre que aparece al fin de una era, cuando sus relatos, sus pretensiones, sus racionalidades, sus sueños incluso, han dejado de funcionar, pero no han surgido aún, o todavía no resultan evidentes, los de la nueva era. En su célebre conversación con Chomsky (withDefiance, 2013), Foucault nos exige abandonar el marco de ideas y conceptos nacidos en el seno de la sociedad opresora... lo que para muchos implica dar un salto al vacío. Si no es con ellos, con su aparato crítico por ejemplo, ¿cómo vamos a pensar? Si los modos de percibir y experimentar el mundo en que nos formamos no son ya útiles para entender lo que ocurre y mucho menos

para imaginar la nueva era y las racionalidades de la nueva era todavía no se establecen, ¿qué podemos hacer? ¿Cómo pensar hoy lo que está pasando y experimentar los procesos de transformación, si lo de ayer ya no sirve y lo de mañana todavía no llega?

### ***El papel de la abstracción***

Cuando la razón y la ciencia intentaron ocupar el lugar de Dios, sustituyendo al destino o a las fuerzas sobrenaturales en la determinación de las acciones humanas, heredaron la tradición absolutista, que siguió infectando nuestras maneras de pensar. Pero no solo estamos ante el fin de la era de la razón absolutista. Hay algo más. Ya Platón advertía de los riesgos de la abstracción. Abstraer significa extraer, separar, arrancar algo de la realidad y ponerlo en nuestra cabeza. Por eso recomendaba que al emplear esta facultad tan importante, pusiéramos entre paréntesis lo que habíamos abstraído, para no confundirlo con la realidad. En el camino, sin embargo, se cayeron primero los paréntesis y luego ocurrió algo peor: llegamos a convencernos de que las abstracciones eran la realidad real de verdad, pues nuestras percepciones sensoriales podían ser engañosas. Las abstracciones eran la neta, la verdad; a menudo, la verdad absoluta.

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

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

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

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

Podemos usar herramientas abstractas para nuestros propósitos o intenciones, pero la era instrumental está llegando a su fin. Entramos a la era de los sistemas, cuando las herramientas dejan de ser nuestras, de estar a nuestro servicio (Esteve, 1979, pp. 11 y ss.). Insisto: clasificar es un patrimonio humano, una de las invariantes humanas. Lo hacemos continuamente, al aplicar nuestra facultad de separar mentalmente las cualidades de un objeto para considerarlas aisladamente. Esta actividad puede volverse amenaza, obsesión y manía, pero es una forma de relación y diálogo con lo real. Clasifico los granos de maíz al seleccionar los de mi próxima cosecha.

Clasifico las plantas para seleccionar las que podré comer. Clasifico a las personas que encuentro para saber cómo dirigirme a ellas; no es lo mismo dirigirse a un niño que a un anciano. Se clasifica también como ejercicio de poder. Con plantas, con animales, con gente. Si tengo la fuerza suficiente para imponer mi voluntad, mi clasificación puede convertirse en ejercicio de dominación. Por la vía de la clasificación, aplicada al hombre, se llega al concepto de masa, que a pesar de su resonancia radical tiene origen eclesiástico y burgués y necesitamos dejar atrás.<sup>5</sup> Que es, claramente, lo que han estado haciendo los movimientos sociales.

### ***Posmodernidad y posmodernismo***

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

<sup>5</sup> Decía Antonio Machado (1975, pp. 239-240): “El concepto de masas, puramente cuantitativo, puede aplicarse al hombre y a las muchedumbres humanas como a todo cuanto ocupa un lugar en el espacio. Sin duda; pero a condición de no concederle ningún otro valor cualitativo. No olvidemos que, para llegar al concepto de masas humanas, hemos hecho abstracción de todas las cualidades del hombre, con excepción de aquella que el hombre comparte con las cosas materiales: la de poder ser medido con relación a unidad de volumen. De modo que, en estricta lógica, las masas humanas no pueden salvarse ni ser educadas. En cambio, siempre se podrá disparar sobre ellas”.

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

Ambos términos, posmodernidad y posmodernismo, podrían ser vistos como un esfuerzo académico e intelectual por captar lo que está ocurriendo en la dinámica social real, la cual es claro fruto de una ruptura epistemológica, que no se produjo en el mundo académico o en la cabeza de un pensador ilustre, sino que constituye un hecho social. Hay quien dice que la revolución francesa empezó el día en que el primer campesino dejó de saludar al señor feudal. Lo cierto es que en una circunstancia histórica determinada fue posible pensar lo impensable: cortar la cabeza al rey. No se trata de la especulación, el análisis o la hipótesis que conciben la posibilidad teórica del fin de una era o que lo anticipan. Se trata de la ruptura, del quiebre, en el seno de una manera específica de ser, dentro de una realidad social específica, que permite pensar lo impensable. Es esta la ruptura en que estamos, la herencia del neoliberalismo. Es el momento histórico en que empezamos, como colectividad,

como generación, a disolver la prisión del pensamiento único, el fatalismo de la costra capitalista dominante y a hacer evidentes las inmensas cuarteaduras de la bóveda opresiva del capital y sus administradores. Así empezó a quedar bien establecido que en los insu-  
misos se encuentra la clave para que esa bóveda termine de caerse...

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

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

Estamos claramente ante una rebelión –el tipo de gesta que constituye la sustancia de toda auténtica revolución. “Es una irrupción del ser dominado en el acontecer político de la dominación, en su devenir”, como dice Gilly (2010, p. 5):

No son las elites, aún las radicales, las que dan cuerpo a la ruptura del antiguo orden y abren paso al nuevo. Son otros, los humillados y ofendidos, los protagonistas del acto material y corporal de la revuelta sin el cual no hay revolución sino, cuando más, cambio en el mando político establecido.

El carácter novedoso de esta rebelión es la convicción general de sus protagonistas, basada en la experiencia de todas las luchas anteriores, de que no pueden ceder su fuerza, su mando, su capacidad de conducir la transformación. No se muestran dispuestos a delegar todo ello en un grupo de dirigentes, incluso los emanados de sus propias filas, para que den forma al nuevo marco legal e institucional que acotará el nuevo estado de cosas, el producto de la revolución. Para no repetir la experiencia histórica, en que una y otra vez se les expropia lo conseguido, intentarán mantener el control del proceso.

Han estado aprendiendo a hacerlo en asambleas y parlamentos de coaliciones cada vez más amplias, en que se logran acuerdos entre quienes acuden con representación temporal y sujeta a mandatos precisos, siempre expuestos a la revalidación de los representados. Nada de esto, que requiere imaginación y creatividad sociológica y política, tiene que ser decidido de antemano. Surgirá en el propio proceso, cuando se requiera.

Las iniciativas en pequeña escala que forman la insurrección en curso son claro anticipo de la sociedad por venir, pero tienen que realizarse a contrapelo de un sistema agresivo y hostil que los aco- sa continuamente y les causa grave desgaste. John Berger señaló, no hace mucho, que si se viera forzado a usar una sola palabra para des- cribir la situación actual recurriría a la imagen de la prisión. En esa estamos. Aprisionados. Ahí se nos confina. Bajo esas condiciones, no podemos esperar al florecimiento autónomo de iniciativas aisladas, por la capacidad de destrucción y opresión de que aún disponen allá arriba. Tampoco son suficientes las formas de solidaridad y mutuo apoyo que ya han estado brindando las amplias coaliciones forma- das por los descontentos.

Hace falta el levantamiento. No debe confundirse con la “vía ar- mada” que algunos grupos todavía intentan concebir, pues será pací- fico y democrático, tan pacífico como las circunstancias lo permitan y tan democrático como sea posible. Tampoco significa forzar la con- vergencia, en el espacio, el tiempo y el propósito, de los innumera- bles movimientos actualmente en curso.

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

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

Hay algo que debemos hacer.

Hay el compromiso de cumplir el deber.

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

## **El fin del capitalismo**

Un régimen muere cuando no puede reproducirse en sus propios términos. Eso es lo que ocurrió con el capitalismo. Junto con el capitalismo habrían muerto sus formas políticas: el estado-nación y el estado de derecho democrático. Persisten sus rituales, pero se convierten cada vez más en fetiches y conforman las supersticiones dominantes. No hemos podido organizar el funeral, aunque el cadáver apeste cada vez más, porque persiste el patriarcado. Se mantiene aún, exacerbado, bajo formas poscapitalistas.

Se dice que el capitalismo nos está llevando a la barbarie; sostengo que ya nos llevó, que desde hace tiempo estamos en ella. Anselm Jappe tuvo razón desde el principio: el fin del capitalismo no es buena noticia ni oportunidad de emancipación, sino deslizamiento a la barbarie. “Es la catástrofe la que está programada, no la emancipación;

las cosas abandonadas a su discurrir espontáneo solo conducen al abismo” (Jappe, 2011, p. 17).

La barbarie ha existido siempre. El capitalismo es un ejercicio bárbaro. Pero si bien las formas de ayer siempre retornan, su significado es diferente según el contexto. La barbarie de hoy no tiene precedentes. Algunos de sus rasgos son singulares, únicos, en el marco de una crisis civilizatoria.

Las crisis son una forma de existencia del capitalismo; las utiliza en sus propios procesos de transformación. Aunque en diversas crisis anteriores se habló de la muerte de ese régimen, en ninguna estuvo realmente en peligro. La condición actual no es una crisis más: el “límite interno”, identificado por el grupo Krisis y elaborado actualmente por Jappe, establece otra condición.

El capitalismo parece estar a la vista de todos, vivito y coleando. La mayor parte de lo que actualmente se produce en el mundo parece operar dentro de la lógica capitalista y administrarse bajo diversas formas de capitalismo. La hipótesis que propongo explorar es que esa operación que seguimos llamando capitalista ha cambiado su naturaleza. La lógica de operación de un régimen está determinada por su capacidad de reproducirse en sus propios términos. Al agotarse esa capacidad, el modo de producción capitalista se transformó en modo de despojo, en el que opera ya otra lógica de funcionamiento. Estaríamos en un mundo de zombis controlados por vampiros. Las empresas “capitalistas” no saben que han muerto. Atribuyen sus dificultades, en particular la caída de las ganancias, a China, a los bancos, al gobierno, a cualquier cosa; no son capaces de ver que ya murieron, por eso son zombis. Arriba de ellas hay un grupo de vampiros que les saca a ellos y a todos los demás cuanto pueden. Algunos de ellos actúan como capitalistas... pero ya no lo son.

Se ha dicho que el capitalismo ha regresado a su fase de acumulación originaria, pero el ritmo de despojo es mucho mayor que el de aquella acumulación y tiene una diferencia sustancial: aquella originaba el capital, pues lo que se despojaba se convertía en capital al emplearlo en la compra de fuerza de trabajo. Esto es exactamente la

que ya no puede hacerse. Las cifras del empleo lo confirman. Hechas las correcciones por lo que ocurre en China e India, que requiere análisis especial, puede verse que la actual acumulación sin precedentes no logra convertirse en compra de fuerza de trabajo.

Requiere también análisis especial la caracterización del despojo, pues unos hay que corresponden a la lógica anterior y otros enteramente nuevos.

La transición no siguió el patrón que pronosticaba John Maynard Keynes, cuando en 1934 advirtió que hacia 2010 llegaríamos a una forma de capitalismo sin acumulación. Keynes casi atinó en su pronóstico de que hacia 2010 la ganancia del capital llegaría a cero; ocurrió un poco antes. Vivimos ya, como dice Jappe, en una sociedad autófaga: se devora a sí misma (Jappe, 2017). Cuanto se hace para reanimar o resucitar el capitalismo lo hunde más.

Estamos ante la última fase del patriarcado. Su “odio a la vida”, su patrón de destruir lo vivo para transformarlo en algo que se supone mejor a través de una transformación alquímica, se lleva hoy al extremo, a una destrucción que no parece tener límite; el caso más destacado y conocido es el de las semillas (Von Werlhof y Behman, 2010).

Hay una destrucción física. Lo más grave no es lo que hace el agronegocio o las emisiones de gases de efecto invernadero, sino lo que hace la geoingeniería militar (Bertell, 2016). Y la destrucción social y cultural es mucho más grave que la física.

Necesitamos una caracterización más precisa del régimen autófago posterior al capitalismo y mostrar que las estrategias de lucha empleadas contra este no solo resultan obsoletas sino contraproductivas dentro del nuevo régimen. Necesitamos también tener a la vista las características de ese nuevo “régimen dominante”, con huellas claras del mundo que termina, para poder enfrentarlo y trascenderlo.

## Líneas de investigación

Como alguna vez dijo el difunto subcomandante Marcos, estamos en un momento histórico en que para otear lo que sigue tenemos que mirar hacia atrás. Propongo tres líneas de investigación que se concentran en el pasado: la experiencia de la década de 1960, la transición a la mentalidad cibernética y el paso del despotismo oligárquico a nuevos fascismos en el estado-nación democrático.

Debemos investigar con rigor el hecho de que, al tratar de identificar a los actores principales de esta barbarie, surge la impresión de que nadie está a cargo. Hay grandes corporaciones con inmenso poder y los gobiernos están a su servicio, pero no existe ya algo equivalente a la Comisión Trilateral, un dispositivo que se abandonó en los años noventa, cuando se pensó que había cumplido su función y podía celebrarse la victoria; algunos mecanismos parecidos no tienen las mismas capacidades operativas y la visión de conjunto consensada de la Comisión. Los “poderes” políticos y económicos compiten entre sí y no pueden escapar de la lógica suicida y autófaga en que se encuentran. No existen ya dispositivos que moderen sus excesos y modifiquen el rumbo. Esta sociedad racista y sexista no puede existir de otra manera.<sup>6</sup> Una amplia capa social se convierte en cómplice de la acumulación fantástica de riqueza y de la supresión de los desechables. En ella pesa mucho la clase media, pero están ahí todas las clases. Es útil contribuir a su despertar, pero abandonando toda tentación leninista de “conducir a las masas”.

La investigación se ocuparía de hacer la historia del desmontaje para caracterizar con rigor el resultado.

<sup>6</sup> En México habría que investigar además la hipótesis de que la idea del mestizaje es profundamente racista y sexista, lo que podría contribuir a explicar las actuales configuraciones sociales y la fragmentación individualizante como condición de la barbarie dominante.

## **La condición poscapitalista**

En suma, para dar precisión a mi respuesta a la pregunta que nos convoca, la de cómo se sostiene el capitalismo, propongo lo siguiente. No debemos seguir calificando como “capitalista” a un régimen que ya no lo es, y que no “se sostiene”, porque no puede reproducirse en sus términos y se encuentra en una fiebre destructiva y autófaga.

La muerte de un régimen no implica la desaparición repentina de sus formas de existencia, algunas de las cuales pueden perdurar por siglos. Lo que pasa es que esas formas dejan de ser “dominantes” y operan ya conforme a la lógica del nuevo régimen. Formas feudales de propiedad de la tierra persisten hasta hoy, pero ya no son lo que fueron. Vemos por todas partes empresas capitalistas y subsisten prácticas y concepciones capitalistas. La fuerza de trabajo sigue generando plusvalía. Esas operaciones capitalistas, empero, están cada vez más inscritas en una lógica poscapitalista. La sociedad no se organiza ya para la acumulación de capital, mediante la ampliación continua de la producción y de la compra de fuerza de trabajo, incorporando a esta a quienes hubieran permanecido fuera de ella total o parcialmente. Del mismo modo que en el seno del capitalismo persistieron por mucho tiempo formas precapitalistas, e incluso se considera que la existencia de estas fue siempre necesaria para su expansión, la operación capitalista forma parte del modo de despojo. Para la emancipación, es de enorme importancia caracterizar con rigor esa forma dominante, porque el régimen autodestructivo de despojo ha estado dejando de operar dentro de las formas políticas propias del capitalismo.

Se manifiestan todavía las contradicciones estructurales del capitalismo, en su fase terminal, pero pesa más la compulsión autodestructiva que las fuerzas dominantes no pueden siquiera moderar y se agudizan constantemente. Más que las contradicciones clásicas, resultan determinantes las generadas por actores económicos y políticos que solo pueden permanecer y prolongar su obra destructiva

negándose a sí mismos, al convertirse en algo distinto a lo que son. No es el regreso a etapas anteriores, como la acumulación originaria. Es la formación contemporánea de un atroz régimen destructivo de opresión, de corte patriarcal, antropocéntrico, racista hasta el punto de genocidio, sexista hasta el femicidio. Tiene modalidades estatistas, pero no se ajustan ya a autoritarismos anteriores ni al papel previo del estado, al desvanecerse o debilitarse lo que se llamó su autonomía relativa y hacerse virtualmente imposible su rescate en términos convencionales (Kaplan, 1978; Habermas, 1998).

La transformación en curso ha de examinarse en el marco de la Cuarta Guerra Mundial, orientada sobre todo a la eliminación de todas las formas de subsistencia autónoma, tanto las que lograron sobrevivir los embates convencionales del capitalismo como las que han florecido como respuesta a la evolución reciente (subcomandante Marcos, 1999). Igualmente, han de examinarse en el marco del “fin de una era”, en que quedarían atrás el patriarcado, la modernidad y la posmodernidad, el capitalismo, la forma colonial de existencia, el modo industrial de producción y las formas políticas de todo ello.

Esta hipótesis considera que seguir viendo como capitalista al régimen actualmente dominante impide ver con claridad lo que está pasando y condiciona reacciones que resultan obsoletas. No cabe esperar su extinción por la autofagia que lo caracteriza, que sería la extinción de todo lo vivo. Para detenerlo y crear otra cosa, es necesario caracterizarlo en su realidad actual, más allá de las formas de la era que termina. En vez de preguntarnos por lo que sostiene al capitalismo, necesitamos analizar lo que ha estado desmantelándolo para moldear nuestra lucha de otra manera.

## **Los caminos del mundo nuevo**

La “insurrección en curso” que empecé a explorar en 2010 ha tomado en estos años formas muy claras. Lo que hace ocho años trazaba con dificultad, con rasgos más o menos vagos, se despliega ahora por

todas partes y adquiere perfiles concretos, aunque sigue siendo invisible: la mirada convencional no logra verlo.

La insurrección desmonta las bases de la operación patriarcal, mediante la supresión del sistema jerárquico (unos mandan y otros obedecen) y la reformulación del centro de la vida social, en el que se da de nuevo prioridad al cuidado a la vida, así como a la política y la ética –que desplazan de ahí a la economía. Establece nuevas relaciones sociales, más allá del capitalismo. Concibe y practica formas de existencia social que trascienden el estado-nación democrático y el modo industrial de producción. Todo esto ocurre en el seno de iniciativas y movimientos que cambian la manera de cambiar: en vez de plantearse la conquista del estado, por medio de vanguardias de tradición leninista, se ocupan de la reconstrucción de la sociedad desde abajo, a cargo de personas ordinarias. Este estilo de transformación se ve forzado a aceptar toda suerte de compromisos, por el permanente acoso del régimen dominante. Se lucha, en particular, para evitar que la interacción con patrones y normas de la era que termina contaminen, distorsionen o paralicen los empeños que la trascienden. Es preciso, en particular, examinar con rigor y en detalle las formas de internalización del enemigo, en particular en el ámbito del impulso patriarcal, y las modalidades nuevas de los empeños de abajo, que se tejen en formas muy innovadoras y con actitudes y comportamientos que no encajan en las viejas categorías porque existen ya “fuera del sistema”. El cariño, la amistad, son la argamasa que constituye los entramados comunitarios que se multiplican. No se trata de meros sentimientos, sino de formas de relación que se han convertido en categorías políticas y constituyen las células de la nueva sociedad. En los entramados hay aboliciones inmediatas, dentro de sus diversas bases materiales, que habitualmente incluyen la del trabajo<sup>7</sup> y la de los supuestos y nociones dominantes sobre

<sup>7</sup> La abolición del trabajo, sobre la que se ha producido recientemente abundante literatura, como grupo Krisis (1999), John Holloway (2011) y Anselm Jappe (2017), tiene importancia central en este proceso.

educación y salud. Se enlazan de nuevas maneras, más allá de las fronteras nacionales que se diluyen, por ejemplo, en el Tejido Global de Alternativas,<sup>8</sup> que incluye experiencias de naturaleza antipatriarcal, anticapitalista, antiestatista, anticastas, antianropocéntrica, antirracista y antisexista, pero una “alternativa” no se define por aquello contra lo cual lucha, por su condición “anti”, sino por lo que está haciendo.

Las expresiones de resistencias y de formas del mundo nuevo a las que aquí aludo no han de ser vistas como “grietas” o “burbujas”. No se caracterizan por alguna forma de “aislamiento” o “separación”. No son experimentos desconectados de la realidad general. La noción de “localización” alude a su condición, que las distingue a la vez de la globalización y el localismo. Son iniciativas que se entablan desde nuevas relaciones sociales, rompiendo radicalmente con las dominantes y desmantelando las condiciones de su necesidad, aunque el quehacer cotidiano exija mantener ligas con la sociedad dominante. Son iniciativas profundamente arraigadas, situadas, comprometidas con las realidades concretas en que existen, bajo acoso constante, pero al mismo tiempo abiertas a otras como ellas, interconectadas entre sí.

## **La contradicción principal y las opciones**

En la transición actual, se contraponen dos proyectos y estilos políticos radicalmente diferentes. Uno se apeg a la mitología política dominante, que desde 1820 se nutre con el apotegma de Hegel: el pueblo no está en condiciones de gobernarse a sí mismo. Según esto, la cuestión política se reduce a la forma de definir quiénes deben gobernar, mediante medios formalmente democráticos o despóticos de constituir el poder político. El otro estilo rompe con esa tradición. Busca

<sup>8</sup> Citado ya anteriormente. [www.globaltapestryofalternatives.org](http://www.globaltapestryofalternatives.org) (Nota de los compiladores).

construir otra forma de sociedad y de gobierno, en que el pueblo no solo sea titular formal del poder político (para depositarlo en representantes por medio del voto), sino en que pueda mantener y ejercer el poder. Es este desafío el que define la contraposición actual entre el proyecto de las élites y el popular. De la forma de enfrentarlo depende tanto la posibilidad de encauzar pacíficamente la transición como el rumbo del país y el carácter del nuevo régimen.

Una vigorosa corriente de pensamiento y acción sostiene que en el siglo XX se agotó la posibilidad de que los procesos de cambio ocurran bajo el liderazgo estatal. Según Boaventura de Sousa Santos, por ejemplo, no se intenta hoy sustituir la democracia por una dictadura, sino convertir aquella en un instrumento despótico que facilite el despojo y la destrucción. En ella operan “tres poderes al mismo tiempo, ninguno democrático: el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado”. Plantea trascender la democracia liberal, trabajar en la participativa con los movimientos sociales y avanzar en la construcción de lo que se ha estado llamando “democracia radical” (De Sousa Santos, 2018).

El ciclo reaccionario actual coincide con la rebelión de los “chalecos amarillos”, que se extiende ya en una veintena de países. Emerge en todas partes un rechazo radical del sistema de representación en todas sus formas: “mis sueños no caben en tus urnas”, dijeron los Indignados en España; “¡Que se vayan todos!”, plantearon los argentinos. La “izquierda” es ya parte del problema y cobra creciente sentido la distinción entre el arriba y el abajo que hace tiempo propusieron los zapatistas.

Los abajos están de pie y en movimiento. Parecen haber abandonado por completo el estilo leninista que dominó el siglo XX, en todos los extremos del espectro ideológico. En vez de vanguardias de toda índole, con las más diversas pretensiones, se retorna al protagonismo de las personas comunes que son, por cierto, las que finalmente hacen todas las revoluciones y permiten el paso de una era a la siguiente. Es posible que la frase más radical de los zapatistas sea aquella en que afirmaron: “Somos gente común, hombres y mujeres

ordinarios, y por tanto, rebeldes, insumisos, soñadores”. Es el tiempo de escuchar a las personas ordinarias, de mantener un diálogo continuo con ellas. Y dialogar, como dijo alguna vez el comandante Tacho, no es solamente oír, sino estar dispuesto a ser transformado por la otra, el otro.

En las prácticas que forman parte de estos empeños, resulta muy importante distinguir el sentido de lo que se hace. En nombre de la soberanía alimentaria, por ejemplo, celebramos el cultivo de alimentos en casa. Pero debemos distinguir entre los tomates reaccionarios y los tomates revolucionarios que así podemos cosechar. Puede tratarse de más de lo mismo, de una moda individualista y autocentrada, con semillas y químicos comprados en Walmart, o bien de empeños por crear entramados comunitarios entre familias que tienen un común interés y forman ya las células de la nueva sociedad.

En este momento trágico, la esperanza y la sorpresa aparecen como dos pilares fundamentales de los empeños del cambio. La esperanza sigue siendo la esencia de los movimientos populares, y está claro que, como anticipó Illich, la supervivencia de la especie humana depende de recuperarla como fuerza social (Illich, 2006, p. 288). La sorpresa implica la renuncia consciente a las hipótesis deterministas y a los planes, especialmente aquellos que se refieren a la “sociedad en conjunto”, que es siempre resultado de multitud de factores y comportamientos imprevisibles. Finalmente, se trata de transformar el dolor y la violencia en una forma de reconstrucción convivial, tomando distancia del estado, de la supuesta omnipotencia capitalista y del futuro, más allá del régimen del sexo, con base en acuerdos comunales que ponen límites bajo un techo común (Illich, 2006, p. 761).

La transición a un nuevo régimen político en que nos encontramos comprende un cambio sustancial en el liderazgo político (en las personas y en la forma de constituirlo), así como en las relaciones políticas, económicas y sociales entre las personas. En los próximos años se enfrentarán de nuevo la tradición popular y la de las élites para definir el rumbo y encauzar la transición. La primera no puede

contenerse en la democracia formal. Tiene su propia concepción de lo que significa una democracia. De la noción de democracia que logre prevalecer en el país, depende el sentido de la transición.

Hemos llegado a la última fase de la vieja disputa histórica entre dos grupos de impulsos que han intentado definir de distinta manera el rumbo de la nación. Uno de ellos trata de incorporarla al estilo político dominante en el mundo en el siglo XXI, a pesar de que se encuentra cada vez más en entredicho y en todas partes muestra cuarteaduras y una pulsión autodestructiva y arrasadora. El otro intenta realizar la revolución democrática radical, basada en los ámbitos de comunidad, que parece estar cundiendo por el mundo.

## Bibliografía

Bertell, Rosalie (2016). ¡Madre Tierra o muerte! Guadalajara: La Casa del Mago.

Comité Invisible (2007). *L'insurrection qui vient*. Arles: La Fabrique Editions.

De Sousa Santos, Boaventura (2018). *Izquierdas del mundo ¡uníos!* Barcelona: Icaria.

Esteva, Gustavo (1979). *El Estado y la comunicación*. México: Nueva Política.

Esteva, Gustavo (1983). Los tradifas o el fin de la marginación. *El Trimestre económico*, L(2)(198), 733-770.

Esteva, Gustavo (1994). *Crónica del fin de una era: el secreto del zapatismo*. México: Posada.

Esteva, Gustavo (1998). *The Revolution of the New Commons*. En Curtis Cook and Juan D. Lindau, *Aboriginal Rights and Self-Government*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Esteva, Gustavo (1999). *The Zapatistas and People's Power*. *Capital & Class*, (68).

Esteva, Gustavo (2001). *Desarrollo*. En Wolfgang Sachs, *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*. México: Galileo Ediciones.

Esteva, Gustavo (2002). *Sentido y alcances de la lucha por la autonomía*. En Jan Rus, Rosalva Aída Hernández y Shannon Matiaze (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*. México: CIESAS/IWGIA.

Foucault, Michel (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel et al. (1981). *Espacios de poder*. Madrid: Las ediciones de La Piqueta.

Foucault, Michel (1983). *Preface*. En Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (pp. xiii-xiv). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Las ediciones de La Piqueta.

Foucault, Michel (2002). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gibson-Graham, J. K. (1996). *The End of Capitalism (as we knew it)*. Cambridge, MA: Blackwell.

Gilly, Adolfo (20 de noviembre de 2010). *El águila y el sol: Genealogía de la rebelión, política de la revolución*. *La Jornada*.

Guerin, Daniel (1970). *Anarchism: From Theory to Practice* (trad. Mary Klopfer), Nueva York: Monthly Review Press.

Habermas, Jürgen (1998). *Más allá del estado nacional*. México: Fondo de Cultura Económica.

Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Herramienta.

Holloway, John y Peláez, Eloina (eds.) (1998). *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. Londres: Pluto Press.

Illich, Iván (2006). *Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica.

Illich, Iván (2008). *Obras reunidas II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jappe, Anselm (2011). *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*. Logroño, La Rioja: Pepitas de Calabaza.

Jappe, Anselm (2017). *La société autophage. Capitalisme, desmesure et autodestruction*. París: La Decouverte.

Kaplan, Marcos (1978). *Estado y sociedad*. México: UNAM.

Machado, Antonio (1975). *Prosas*. La Habana: Arte y Cultura.

Midnight Notes Collective (1997). 12: One No, Many Yeses. Jamaica Plain, MA.

Midnight Notes Collective and Friends (2009). *Promissory Notes. From Crisis to Commons*. Jamaica Plain, MA.

Panikkar, Raimon (1993). La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos. *Wiñay Marka*, (20), 15-20.

Scott, James (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Huam Condition Have Failed*. New Haven y Londres: Yale University Press.

Trotsky, León (1972). *Historia de la revolución rusa* (Vol. I). México: Juan Pablos Editor.

Viejo Antonio (2010). Donde viven nuestros muertos. *Rebeldía*, 8(74).

Von Werlhof, Claudia y Berman, Mathias (2010). *Teoría crítica del patriarcado*. Frankfurt: Lang.

withDefiance (13 de marzo de 2013). "Debate Noam Chomsky & Michel Foucault - On human nature [Subtitled]" [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=3wfnl2LOGf8>

Zibechi, Raúl (19 de noviembre de 2010). Congreso de los Pueblos: La Colombia de abajo y a la izquierda. *La Jornada*.



**Contra el miedo, la esperanza**



*Termina esta antología en tiempos de la llamada “pandemia”, bajo condiciones que permiten llevar a su conclusión natural las ideas, anticipaciones y relatos que presenté a lo largo del libro.*

*La postura que adopté, desde principios de 2020, ha dejado de ser a finales de 2021 una condición minoritaria y disidente. No se confunde ya con la de grupos racistas, violentos e irresponsables, claramente afiliados con el extremo derecho del espectro ideológico. Empieza a ser la expresión de un aliento comunal, desde abajo, que reconstruye paso a paso la sociedad para resistir el horror dominante y crear espacios de libertad para nuevas maneras de vivir.*

*En la actualidad, las dos principales herramientas de gobierno son el miedo y la policía. La obediencia de buena parte de la población mundial, en un fenómeno sin precedente, no fue recuperación del poder político que los gobiernos habían estado perdiendo desde años atrás y se desvanecía claramente en 2019. No fue que de repente tuvieran de nuevo capacidad de conducción. Fue resultado de una irresponsable campaña de miedo, que cundió entre millones de personas. Y eso fue posible porque habían sido cuidadosamente preparadas para aceptar, voluntariamente o a fuerzas, un conjunto de instrucciones insensatas y destructivas a través de un proceso que se intensificó en las últimas décadas.*

*Como muchas y muchos observamos desde el principio, el conjunto de dispositivos oficiales que se impusieron de una u otra manera en todas partes del mundo no parecían tener el fundamento que se les atribuía,*

*con supuestas bases científicas. No buscaban “salvar vidas”, como pretendían. Tampoco puede explicar lo ocurrido la obvia intención de proteger a los debilitados “sistemas de salud”, para que no fueran desbordados por las exigencias de un rápido contagio –como a pesar de todo ocurrió en la mayoría de los casos. Poco a poco queda claro lo que Agamben anticipó desde el principio: se trataba de poner a prueba dispositivos extremos de la sociedad de control. Le parecía que la llamada “emergencia sanitaria” debía considerarse como el laboratorio que estaría preparando los nuevos arreglos sociales y políticos que se impondrán en el mundo entero.*

*Los especialistas sostienen ahora que era casi imposible evitar el contagio, particularmente si se comprueba que el virus circula también en el agua y en las frutas y verduras. Más allá de las dudas que suscitan las vacunas y de los riesgos que se les asocian, no estarían a tiempo para evitar el contagio, entre otras cosas porque los vacunados seguirían siendo portadores del virus. Puede verse mejor la irracionalidad de cuanto se hizo si se compara con lo que podría haberse hecho: fortalecer la resistencia y capacidad de recuperación de todas las personas y dar especial atención a las más vulnerables. Eso exigiría limitar drásticamente e incluso prohibir la comida chatarra, dar acceso a toda la población a los alimentos de que se dispone y compartir información confiable sobre prácticas sensatas al comer, sanar y habitar. Sería ilusorio esperar que gobiernos cómplices del régimen dominante, que sigue matando millones de personas con alimentos tóxicos y tratamientos dañinos, se dedicaran a impulsar lo contrario de lo que han hecho hasta ahora. Pero esto permite explicar los buenos resultados que han obtenido muchos grupos, en todas partes, al adoptar por sí mismos prácticas que solo son expresión de sentido común y larga experiencia.*

*Incluí en este capítulo de la antología un pequeño ensayo que escribí en abril de 2020, para reflexionar sobre la circunstancia.*

# El día después<sup>1</sup>

## Sin futuro

Perdimos piso bajo los pies.

Nuestro mundo era razonablemente previsible. De pronto, de un día para otro, desaparecieron las tendencias profundas que nos permitían anticipar el rumbo general y probable de acontecimientos y comportamientos. No podemos ya prever qué pasará. Estamos ante la incertidumbre radical.

Hay inercias, obsesiones, propensiones y manías. Podemos suponer con fundamento que una variedad de actores y sectores de la sociedad persistirán en las líneas de comportamiento que los caracterizan. Pero no podemos saber cuál será el resultado de sus acciones en lo que sin duda será una nueva correlación de fuerzas, bajo circunstancias radicalmente novedosas.

El mundo que experimentaremos después de la pandemia no habrá cambiado tanto por ella como por condiciones críticas que la precedieron. Casi nada sabemos del clima que está surgiendo tras el colapso climático. Menos aún sabemos qué quedará de las

<sup>1</sup> El texto fue publicado originalmente en junio-julio 2020, *Revista de la Universidad Iberoamericana*, año XII, (68), pp. 24-33 (Nota de los compiladores).

instituciones tras el colapso sociopolítico. La pandemia solo acentuó los desafíos de la encrucijada a la que ya habíamos llegado.

Desde hace unos años Giorgio Agamben nos había advertido que el futuro ya no tiene futuro. Se lo robaron. El poder financiero habría secuestrado “toda la fe y todo el futuro, todo el tiempo y todas las esperanzas” (Agamben, 2012). Agamben pensaba que la nuestra, una época de poca fe o de mala fe, de fe sostenida a la fuerza y sin convicción, “es una época sin futuro y sin esperanza –o de futuros vacíos y falsas esperanzas” (2012).

La incertidumbre puede ser angustiada, particularmente para quienes se han acostumbrado a colgar su vida de algún futuro prometido y pocas veces se arraigan en el presente. Pero puede ser la oportunidad de regresar a la realidad y re-conocerla. El finado subcomandante Marcos tenía razón cuando hace una década nos advirtió que estábamos en un peculiar momento histórico en el cual, para poder olfatear el futuro, debíamos lanzar una mirada al pasado. “La lucha por la liberación –subrayan quienes en Chile mantienen viva la movilización– saca su fuerza no de la visión del futuro, sino de la visión del pasado” (Evade Chile, 2020).

Muy criticado por sus escritos recientes sobre el coronavirus, que muchos consideraron un franco despropósito (Castro, 2020 y Berg, 2020), Agamben tiene razón. Necesitamos arrancar nuestro futuro de las manos de “estos tétricos y desacreditados pseudosacerdotes, banqueros, profesores y funcionarios” (2012). E insiste:

Quizás lo primero que hay que hacer es dejar de mirar solamente al futuro, como nos exhortan a hacer, para voltear más bien hacia el pasado. Solamente comprendiendo qué fue lo que pasó y, sobre todo, tratando de entender cómo pudo ocurrir, será posible, quizás, volver a encontrar la propia libertad. La arqueología –no la futurología– es la única vía de acceso al presente (2015).

## **El fin del mundo**

Es preciso rechazar con rigor los múltiples cachondeos apocalípticos que han estado proliferando y se emplean para sembrar el pánico, con expresiones como la de la directora del Fondo Monetario Internacional: “Una crisis nunca vista en nuestra historia”, o la del primer ministro canadiense: “La mayor crisis de salud de la historia”. Una simple comparación ilustra la exageración y acaso el propósito. El número de muertos tras tres meses de pandemia, en el mundo entero, es aproximadamente la mitad del número de niños y niñas que mueren cada año por diarreas virales, por falta de acceso a agua potable, o menos de la mitad de los muertos por accidentes de tránsito en 2018. Equivale también al número de homicidios en México en la última década.

Al mismo tiempo, necesitamos reconocer con entereza que el mundo que conocíamos llegó a su fin y no volverá. No podrá retornar, cualquiera de las formas o definiciones que demos a la “normalidad”, ese conjunto de condiciones que eran insoportables para un gran número de personas, las que ahora han estado insistiendo en que no quieren regresar a ella. Lo planteó claramente Evade Chile el 19 de marzo: “No volveremos a la normalidad, porque la normalidad era el problema” (2020).

## **Riesgo y oportunidad**

Como subraya el símbolo chino de crisis, en esta hay riesgo y oportunidad.

De una parte, se observa ya que las fuerzas más oscuras de la sociedad, en el mundo entero, utilizan todas sus capacidades y recursos para establecer un régimen ferozmente autoritario en una sociedad de control. Con los medios electrónicos que se pusieron a prueba con la pandemia y otros recursos que se han estado experimentando

en estos años en muchas partes del mundo, se creará la posibilidad técnica de someter a control pensamientos y comportamientos de individuos que han sido homogeneizados a través de esos mismos medios. Se implementarán experimentos que los gobiernos no se habían atrevido a poner a prueba: cerrar universidades y escuelas para que solo haya enseñanza en línea, por ejemplo, y que “las máquinas sustituyan todo contacto –todo contagio– entre los seres humanos” (Agamben, 2020a). Ni siquiera Orwell fue capaz de imaginar distopía semejante. Se aprovechará el hecho de que hace años se avanza en esa dirección, produciendo entes nuevos en los cuales resulta ya muy difícil reconocer lo humano.

Esta construcción social aberrante ha empezado con la declaración del estado de excepción o de emergencia. Se había estado estableciendo mediante la paulatina disolución del estado de derecho, pero se hacía de trasmano, con pretextos como el terrorismo o los cárteles; los gobiernos se resistían a reconocer lo que hacían. Ahora se le declara formalmente, con el argumento de que se necesita para “salvar vidas”, lo que constituye un pretexto ridículo pero creíble.

Como advertía Boaventura de Sousa Santos, se está desmantelando democráticamente la democracia (2007). Con el pretexto de la pandemia, una mayoría parlamentaria acaba de otorgar a Víctor Orbán poderes omnímodos para que gobierne Hungría a su antojo, por tiempo indefinido, al margen de las leyes y las instituciones. Poco a poco toman esa misma dirección todos los gobiernos, sometiendo a control y confinamiento a la gente. En muchas partes ha estado llegando la policía antes que el personal sanitario. Lo más grave es que muchas personas, hasta ayer defensoras apasionadas de las prácticas democráticas, aplauden con fervor ese proceso que las elimina. Se suman así a quienes seguían ciegamente a un líder o una doctrina y estaban ya programados para la obediencia. Se explota en nombre de la pandemia lo que Foucault llamaba *el fascista que todos llevamos adentro*, el que nos hace amar al poder que nos somete (Foucault, 1983). La pandemia estaría dando aparente justificación a la obediencia general a normas y dictados con frecuencia insensatos. Se forma

así el caldo de cultivo social que hace falta para establecer el nuevo régimen.

De hecho, sin apelar a cualquiera de las teorías de la conspiración que circulan, se ha estado extendiendo la convicción de que estamos ante un experimento que pone a prueba lo que vendrá. “La actual emergencia sanitaria –sostiene Agamben– puede considerarse como el laboratorio en el que se preparan los nuevos arreglos políticos y sociales que esperan a la humanidad” (2020b). “Podríamos salir”, piensa Franco “Bifo” Berardi, “bajo las condiciones de un estado tecno-totalitario perfecto” (2020). Es la conclusión de Raúl Zibechi: “El militarismo, el fascismo y las tecnologías de control poblacional son enemigos poderosos que, aunados, pueden hacernos un daño inmenso, al punto que pueden revertir los desarrollos que han tejido los movimientos desde la anterior crisis” (2020).

De otra parte, paralelamente a ese riesgo, han estado emergiendo las oportunidades de recuperar el sentido y los sentidos, por el inevitable arraigamiento a lo local. Millones de personas, que carecen de reservas económicas y hasta de espacios en que puedan confinarse, personas acostumbradas a vivir al día que ven desaparecer las condiciones de las que dependía su sustento, están obligadas a producir localmente su propia vida. En general, ni el mercado ni el estado podrán ocuparse de ellas o solo lo harán en forma limitada y transitoria. Muchas solo logran sobrevivir a corto plazo gracias a formas de solidaridad local que brotan por todas partes. Al mismo tiempo, miles de comunidades urbanas y rurales dejan de estar obligadas a bailar el son que les tocaban todo género de fuerzas, que se han ido quedando en silencio. Tienen que ocuparse por sí mismas de crear condiciones de supervivencia. De pronto, inesperadamente, se restablece plenamente la importancia de lo local y aún más el papel de las personas reales, que abandonan el que les asignaba la sociedad mayor para volver a ser ellas mismas.

La abrumadora insuficiencia de los servicios de “salud” en el mundo entero, combinada con la escandalosa confusión informativa que han logrado crear gobiernos y medios, incluyendo las redes

sociales, otorga un valor inusitado a la experiencia concreta de cuidado y compasión. Se redescubre que para la inmensa mayoría de las personas nada mejor que el cuidado directo y personal de uno mismo y de los seres queridos. La “amenaza mortal de un enemigo misterioso” puede convertirse así, en la mayoría de los casos, en una gripa bien cuidada. Por todas partes, personas y pequeñas asociaciones comparten a escala local lo que tienen con los que no tienen y ofrecen protección a los agredidos de siempre, apoyadas en la fuerza aglutinante de la compasión. *Rahamin*, la palabra hebrea para compasión viene de *rahem*, vientre, entrañas. De ahí viene la compasión, de las entrañas, a medida que recuperamos los sentidos y con ellos un nuevo sentido de lo que somos y hacemos.

Y así, desde abajo, a menudo con impulsos que solo buscan la supervivencia ante condiciones extremas, se forma ya el mundo en que soñaban los zapatistas, el mundo en que caben muchos mundos, cuando personas reales, en los más variados contextos, dan de nuevo sentido a sus vidas.

## El despertar

Hace tiempo lo sabíamos. Acechaban toda suerte de pandemias y amenazas mucho más graves. Las peores formas del patriarcado se manifestaban en sus formas más violentas. El despojo sustituía ya a un modo de producción que llegaba a su término y la acumulación sin precedente de riqueza, en cada vez en menos manos, iba paralela al aumento y generalización sin precedente de miseria.

La repentina constatación de las incapacidades y distorsiones del régimen dominante, de su profunda inmoralidad, ha llegado a las élites. Un inesperado editorial del diario británico *Financial Times* exige reformas radicales “que inviertan la dirección política predominante en las últimas décadas” (El Perfil, 2020), porque se trata de “forjar una sociedad que funcione para todos” (El Perfil, 2020). El editorial plantea que “los gobiernos tendrán que aceptar un papel más

activo en la economía” (El Perfil, 2020), pero con otro sentido, porque los apoyos gubernamentales que se han estado dando empeorarán la situación. “La redistribución tendrá que volver a la agenda” (El Perfil, 2020) y salir de ella el privilegio de los ricos. Uno de sus más sólidos defensores entierra así, con elegancia, el evangelio neoliberal.

Para muchas personas comunes, suena cada vez más como lenguaje vacío esa repentina conciencia de las consecuencias de la trampa neoliberal y de la necesidad de escapar de ella con remedios que hasta hace poco tiempo resultaban anatema, como los keynesianos, lo mismo que la incansable repetición de dogmas de quienes siguen creyendo que todo puede volver a ser como antes si se toman las medidas apropiadas. Puesto que la circunstancia exige a la mayoría recuperar el sentido y los sentidos, como condición de supervivencia, empieza a cuartearse la mentalidad que convirtió a las abstracciones en una nueva religión que les atribuía el carácter de la realidad “real de verdad”.

La nueva mentalidad no llegó a contaminar a todas las personas de la misma manera, pero empezó a constituir una experiencia común que transformó a los usuarios de herramientas en meros subsistemas de sistemas –al pasar de la máquina de escribir a Word, por ejemplo. Paso a paso, se llegó a la aceptación sin reservas de una “conciencia” en que todas y todos seríamos átomos homogéneos de una “realidad” global. Hasta los que no podían dejar de aferrarse a su realidad inmediata para sobrevivir empezaron a dudar de sus propias convicciones. Llegaron a pensar que, en efecto, vivíamos todas y todos en un “mundo globalizado” y que compartíamos “problemas comunes”. Si bien la pandemia estaría reforzando esa manera general de pensar, al mismo tiempo está haciendo evidente que se trata de una reducción insoportable. El virus no plantea el mismo “problema” en Bruselas, en la colonia Polanco de la Ciudad de México o en una comunidad chiapaneca. No lo es siquiera en distintos barrios de Nueva York.

Se está produciendo un despertar.

## **Abandonar fantasmas e ilusiones**

El invento de la ecología global, en la Cumbre de la Tierra de Río, en 1992, puso la tarea de ocuparse de ella en manos de los gobiernos y las corporaciones que son los principales causantes de la destrucción ambiental. Se socavó así al vigoroso movimiento ecologista, empeñado en acciones concretas a ras de tierra, cuyas crecientes movilizaciones habían provocado la Cumbre. Ese invento de la ecología global, una de las formas de la “globalización”, preparó poco a poco a la gente para que aceptase tanto la realidad de los “problemas globales” como la necesidad de “remedios igualmente globales”, que obviamente no podían estar a cargo de las personas comunes, de la mayoría. “Salvar el planeta” apareció como una reivindicación sensata, que solo podía concebirse e implementarse desde arriba.

Se formó así un prejuicio general sobre la existencia real de una “realidad global” sobre el cual se asentó muy fluidamente el catecismo de las respuestas “globales” ante la pandemia actual, la cual sería la evidencia extrema de un “hecho global” que nos afecta e infecta a todas y todos. En el mundo real, persistió una lucha salvaje de grupos y países por apoderarse de los recursos médicos escasos que se han considerado indispensables para “salvar vidas”, para compensar de alguna manera el olvido en que habían quedado los servicios de salud. Sin embargo, lejos de desalentar con ello el empeño, esa misma lucha salvaje, la aparatosa falta de coordinación entre los mecanismos institucionales creados para concertar la acción a escala internacional y la caótica dispersión de los esfuerzos ante “el enemigo común”, acentuaron la exigencia de formular una política global y establecer los poderes e instituciones capaces de implementarla, los cuales, a escala nacional y global, podrían poner a todo mundo en orden, bajo una dirección superior y común. Solo así podría ganarse la que se considera la primera guerra auténticamente global de la historia. Mientras se avanza en esa dirección, se practica la concentración de poder en la profesión médica, que sería el arma clave en

este combate, consolidando el que ya tenía; puede ahora dictar medidas universales.

Platón nos lo había advertido: al emplear la formidable capacidad humana de abstraer, debemos poner entre paréntesis las abstracciones que hagamos, para no confundirlas con la realidad. En Occidente, sin embargo, se cayeron los paréntesis y luego ocurrió algo peor. Al perderse progresivamente confianza en los sentidos, en la percepción concreta de la realidad, empezó a atribuirse a las abstracciones la condición de realidad real de verdad, relativizando la experiencia empírica. Poco a poco las abstracciones propias empezaron a ser sustituidas por abstracciones producidas por las élites, para formatear mentalidades y comportamientos de todas las personas de manera programada. A menudo, esas abstracciones llegaron empacadas como “verdades científicas”, a las que se atribuyó un valor superior e incontestable. La ecología global, como la pandemia, aparecieron como datos de realidad, respaldados por la ciencia. No hubo mayor objeción al hecho de que las decisiones colectivas empezaran a estar guiadas por modelos probabilísticos con pies de barro.

Wendell Berry tenía razón cuando nos lo advirtió, hace casi treinta años, en uno más de sus llamados a concentrar la mirada en lo local:

Hablando propiamente –señaló– no es posible pensar globalmente. Quienes han “pensado globalmente” (y entre ellos los más exitosos han sido gobiernos imperialistas y corporaciones multinacionales) lo han hecho mediante simplificaciones tan extremas que no merecen el nombre de pensamiento. Los pensadores globales han sido y serán gente peligrosa (1991).

Igualmente, tenía razón Iván Illich cuando mostró, hace cincuenta años, la *contraproductividad* de todas las instituciones modernas. Al aplicar su argumento al campo de la medicina, en 1975, denunció que la medicina institucionalizada había llegado a ser una grave amenaza para la salud y que vivíamos ya bajo la dictadura de la profesión, que formulaba las normas sanitarias, las aplicaba y penalizaba a

quienes no se ajustaran a ellas –como se hace ahora cuando se usa la fuerza pública para someter a quienes no cumplen las normas formuladas por los expertos médicos. Illich consideraba que “el impacto del control profesional de la medicina, que inhabilita a la gente, ha alcanzado las proporciones de una epidemia” (2006, p. 535). Llamó *iatrogénesis* a esa plaga, en que *iatros* es el nombre griego para médico y *génesis* significa origen.

Doce años después, al examinar de nuevo su argumento, observó que en su libro no había tomado en cuenta un efecto iatrogénico simbólico aún más profundo que los que había denunciado: la iatrogénesis del cuerpo mismo, el hecho de que desde mediados del siglo pasado “la aprehensión de nuestros cuerpos y de nuestro yo se volvió el resultado de concepciones médicas y de cuidados médicos” (Illich, 2008, p. 604). No había logrado discernir, al escribir su libro, que, “al igual que la percepción de la enfermedad, la discapacidad, el dolor y la muerte, la percepción misma del cuerpo había tomado un giro iatrógeno”. Y llevó más lejos su argumento. Le pareció estar ante una transición por la cual se disuelve el cuerpo iatrógeno en un cuerpo adaptado por y para la tecnología avanzada.

En el texto en que reflexiona sobre su libro, Iván se muestra claramente horrorizado ante un proceso que desmantelaba ante sus ojos el arte tradicional de encarnar una cultura, en el cual se tiene plena conciencia del cuerpo como lugar fundamental de la experiencia y se admite que cada época tiene su estilo propio para vivir la condición humana que tradicionalmente se llama “la carne”. Ahora, le pareció, surgía un individuo que se objetiva a sí mismo y se considera el “productor” de su cuerpo, con prácticas como las del *body building*. Sería un componente de una nueva matriz epistemológica en formación, que daría lugar a un nuevo tipo de seres.

Para Illich, se estaba cumpliendo así de la peor forma imaginable lo que anticipó desde 1973, en *La convivencialidad*, cuando advirtió que se había cruzado un umbral a partir del cual la protección de una población sumisa y dependiente se convertiría en la preocupación social principal y en el gran negocio de la profesión médica. Hoy

produce asombro la medida en que muchas personas habitualmente críticas de las políticas y medidas gubernamentales aceptan sin chistar y hasta celebran medidas a menudo disparatadas.

Para quien lea hoy esos viejos textos de Illich, resultará asombrosa la manera en que parece estar describiendo lo que ocurre con la pandemia, cuando lo que sospechaba se ha realizado y se nos ha empezado a tratar como elementos de algoritmos y nosotros mismos hemos entrado a ese juego, a la *autoalgoritmización*. Se ha llegado a aceptar sin dificultad nuestra transformación en subsistemas de sistemas en cada una de las facetas de nuestra vida cotidiana.<sup>2</sup>

## La ruptura

La pandemia COVID-19 constituye sin duda un llamado de alerta. Permite ver muchos aspectos del horror que habíamos llegado a considerar “normal”. Sin embargo, hasta en las propuestas que parecen más radicales y “progresistas” se mantiene un lenguaje obsoleto y una mirada fuera de lugar. Un grupo de prominentes intelectuales españoles, por ejemplo, criticó con sobradas razones la “Carta al G20” firmada por un grupo destacado de “líderes mundiales para dar una respuesta global a la crisis del coronavirus”. En su pronunciamiento, “Carta al G20: ¿más de lo mismo?, no”, rechazan que se propongan de nuevo recetas como las de 2008, cuando hace falta algo enteramente diferente... pero lo formulan con múltiples lugares comunes, usando todos los términos que denunció Illich, y terminan invocando un fantasma: una “conciencia global de la ciudadanía mundial”, que podrá “presencialmente o en el ciberespacio, manifestarse sin

<sup>2</sup> David Cayley es un analista y periodista canadiense que a lo largo de los últimos treinta años ha consagrado su vida a estudiar el pensamiento de Iván Illich y compartirlo. Ha publicado dos libros sobre sus conversaciones con él y pronto publicará su biografía. Acaba de publicar un texto peculiar: *Questions about the current pandemic from the point of view of Iván Illich*, que resulta muy útil para este análisis: <https://revistadisenso.com/cayleypandemia/>

cortapisas” para imponer “la fuerza de la razón y no la razón de la fuerza” (Mayor Zaragoza, 2020). No parecen darse cuenta del universalismo colonial desde el cual formulan sus prescripciones.

Para la mayoría de las personas, ya sea confinadas en sus casas u obligadas a luchar en la calle por la supervivencia, bien sea constreñidas por normas impuestas que consideran apropiado obedecer—hasta cuando les parecen insensatas— o bien en la libertad de pueblos y barrios que están definiendo sus propias normas, la pandemia exige reconsiderar la dirección de la mirada. Muchas de ellas empiezan a ver de nuevo hacia sus lugares, hacia las personas concretas que las rodean, hasta a aquellos vecinos que apenas saludaban. Empiezan a *ver-se* de nuevo, con otros ojos. Dejan de pronto de tener en la frente la etiqueta que identificaba los papeles que cumplían en la vida cotidiana, como componentes individuales de categorías abstractas, al ser pasajeros de un autobús, clientes de un restaurante, estudiantes, profesores, consumidores, profesionales de cualquier campo..., porque ya no están en vehículos o instituciones sino en sus casas, en sus lugares.

Desde sus entrañas, con la compasión que sienten ya por otras y otros, surge una extraña sensación de *re-conocimiento* de otro “yo” que tenían sumergido, dentro de la cárcel de las condiciones habituales de la “normalidad”. Es un “yo” que ahora tiene la oportunidad de levantar cabeza y hacer latir el corazón en la sensación de una forma real del nosotros, de no ser ya un individuo de la masa homogénea sino el nudo de una red de relaciones concretas. En vez de la mirada hacia lo global, lo nacional, la población, las vidas humanas probabilísticamente modeladas por los expertos, en vez de una percepción impuesta por un sistema enloquecido, recuperan una mirada propia. A menudo, logran encontrar en este nuevo camino a quienes nunca la perdieron y con ella han estado luchando por sobrevivir. Junto a ellas y ellos dicen ahora con firmeza: “No queremos volver a la normalidad”.

Se forja así, día tras día, el tejido mental y práctico que se niega a aceptar la *in-munidad*, el rechazo de toda obligación recíproca

(el *munus* común) para afirmarse en la *comunidad* (Esposito, 1998 y 2002). En pleno “territorio enemigo”, tal como Giap utilizó la máquina de guerra norteamericana para derrotarlo, aparecen nuevas expresiones: el “hacking cultural”, por ejemplo, consiste en “[h]acer de lo radical un sentido común. Narrativas insurrectas de código abierto. Defender la vida y el territorio; desarticular los sistemas de opresión un meme a la vez” (Hackingocultural, 2020).

Finalmente, se trata de volver a ser lo que somos, lo que expresa el *dharma* entre los hindúes, o la *comunalidad* entre los pueblos indios de Oaxaca: personas, nudos de redes de relaciones concretas, que solo pueden ser lo que son cuando esas redes forman comunidad, cuando tienen entre sí obligaciones recíprocas. No hay mejor antídoto que este contra el autoritarismo rampante que nos acosa y que nos penetra por todos los poros de los recursos electrónicos que se quiere convertir en condición de supervivencia, en la última expresión del reino patriarcal.

## Bibliografía

Agamben, Giorgio (16 de febrero de 2012). Si la feroz religión del dinero devora el futuro. *La Repubblica*. <https://es.scribd.com/document/353931216/Giorgio-Agamben-Si-la-feroz-religion-del-dinero-devora-el-futuro-16-de-febrero-de-2012-pdf>

Agamben, Giorgio (24 de marzo de 2020a). La epidemia muestra que el Estado de excepción se ha convertido en la condición normal. *Le Monde*.

Agamben, Giorgio (7 de abril de 2020b). Distanciamiento social. *Una Voce*. <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1399>

Berg, Anastasia (24 de agosto de 2020). El derrape de Giorgio Agamben sobre el coronavirus. *La haine*. <https://www.lahaine.org/mundo.php/el-derrape-de-giorgio-agamben>

Berry, Wendell (febrero de 1991). Out Of Your Car, Off Your Horse. *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1991/02/out-your-car-your-horse/309159/>

Berardi, Franco “Bifo” (2020). Crónica de la posdeflación. *Mundo Nuestro*. <http://mundonuestro.mx/index.php/autores/item/2303-franco-berardi-bifo-cronica-de-la-psicodeflacion>

Castro, Edgardo (27 de marzo de 2020). Giorgio Agamben y el nuevo estado de excepción gracias al coronavirus. *Clarín*. [https://www.clarin.com/revista-n/ideas/giorgio-agamben-nuevo-excepcion-gracias-coronavirus\\_0\\_PudxE2ilo.html](https://www.clarin.com/revista-n/ideas/giorgio-agamben-nuevo-excepcion-gracias-coronavirus_0_PudxE2ilo.html)

El Perfil (4 de abril de 2020). Para el Financial Times, “se requieren reformas radicales para forjar una sociedad que funcione para todos”. <https://www.perfil.com/noticias/economia/financial-times-se-requieren-reformas-radicales-para-for%02jar-una-sociedad-que-funcione-para-todos.phtml>

Esposito, Roberto (1998). *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. [https://www.academia.edu/5422710/Esposito\\_Roberto\\_-\\_Communitas.\\_Origen\\_y\\_destino\\_de\\_la\\_comunidad](https://www.academia.edu/5422710/Esposito_Roberto_-_Communitas._Origen_y_destino_de_la_comunidad)

Esposito, Roberto (2002). *Inmunitas: Protección y negación de la vida*. <https://www.academia.edu/17835542/147696323-Roberto-Esposito-Inmunitas>

Evade Chile (17 de marzo de 2020). Coronavirus: Reporte de Chile. <http://comunizar.com.ar/coronavirus-reporte-chile/>

Hackeocultural (2020). Hackear la pandemia. Estrategias narrativas en tiempos de COVID-19. <https://hackeocultural.org/>

wp-content/uploads/2020/04/HackearLaPandemia-1.1-Hackeo-Cultural.pdf

Illich, Iván (2006). *Némesis médica*. En *Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica.

Illich, Iván (2008). Doce años después de *Némesis médica*. En *Obras reunidas II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (1983). Preface. En Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Oedipus: Capitalism and Squizofrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mayor Zaragoza, Federico (2020). Carta al G20: ¿más de lo mismo?, no. *El Diario*. [https://www.eldiario.es/opinion/tribuna-abierta/carta-g20-mismo\\_129\\_2263494.html](https://www.eldiario.es/opinion/tribuna-abierta/carta-g20-mismo_129_2263494.html)

Sousa Santos, Boaventura de (coord.) (2007). *Democratizar la democracia*. [http://sitp.pichincha.gob.ec/repositorio/disenio\\_paginas/archivos/Democratizar%20la%20Democracia\\_Los%20caminos%20de%20la%20democracia%20participativa.pdf](http://sitp.pichincha.gob.ec/repositorio/disenio_paginas/archivos/Democratizar%20la%20Democracia_Los%20caminos%20de%20la%20democracia%20participativa.pdf)

Zibechi, Raúl (25 de marzo de 2020). A las puertas de un nuevo orden mundial. *El Salto Diario*. <https://www.elsaltodiario.com/coronavirus/geopolitica-china-estados-unidos-union-europea-a-toda-velocidad-hacia-el-caos-sistemico>



Este libro presenta una serie de textos reunidos de Gustavo Esteva, a través de los cuales puede encontrarse una mirada abarcativa y cronológica de muchas aristas de su vida y de su pensamiento intelectual. Esta obra brinda la oportunidad de adentrarse y de profundizar en la obra de un militante por la vida, de un intelectual de distintos mundos.

Además de su crítica en torno a los conceptos de desarrollo, desarrollismo y subdesarrollo, este volumen compila más de medio siglo de textos que abordan temas como el capitalismo, el patriarcado y el cambio social. En sus diversos trabajos, es posible acceder a la mirada, la esperanza y el aporte de este pensador latinoamericano.

