

Crisis civilizatoria y superación del capitalismo



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

José Narro Robles

Rector

Eduardo Bárzana García

Secretario General

Leopoldo Silva Gutiérrez

Secretario Administrativo

Estela Morales Campos

Coordinadora de Humanidades



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS

Verónica Villarespe Reyes

Directora

Gustavo López Pardo

Secretario Académico

Aristeo Tovías García

Secretario Técnico

Roberto Guerra M.

Jefe del Departamento de Ediciones

Crisis civilizatoria y superación del capitalismo

Raúl Ornelas
(Coordinador)
Armando Bartra
Ana Esther Ceceña
Gustavo Esteva
John Holloway



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS



Esta investigación, arbitrada por pares académicos,
se privilegia con el aval de la institución editora.

Crisis civilizatoria y superación del capitalismo / coordinador Raúl Ornelas;
[autores] Armando Bartra ... [y tres más]. – Primera edición. – UNAM,
Instituto de Investigaciones Económicas, 2013.
218 páginas; 21 cm.

Incluye bibliografías
ISBN 978-607-02-4222-9

1. Capitalismo – Aspectos sociales. 2. Infraestructura (Economía). 3. Política
social. 4. Desarrollo económico – Aspectos sociales. I. Ornelas, Raúl, coordina-
dor. II. Bartra, Armando. III. Universidad Nacional Autónoma de México.
Instituto de Investigaciones Económicas.

330.122-scdd21

Biblioteca Nacional de México

Primera edición, 23 de abril de 2013

D.R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Coyoacán,
04510, México, D.F.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS
Circuito Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
04510, México, D.F.

ISBN: 978-607-02-4222-9

Diseño de portada: Ana Laura García Domínguez
Imagen de la portada: Lucien Lévy-Dhurmer, Méduse (detalle), 1897
Cuidado de la edición: Raúl Ornelas Bernal

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la
autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México/*Printed in Mexico*

*A León Chávez: por el amor y las canciones
A las y los jóvenes que en todo el mundo
levantan diques frente a la barbarie*

La historia contemporánea, configurada en torno al destino de la modernización capitalista, parece encontrarse ante el dilema propio de una “situación límite”: o persiste en la dirección marcada por esta modernización y deja de ser un modo (aunque sea contradictorio) de afirmación de la vida, para convertirse en la simple aceptación selectiva de la muerte, o la abandona y, al dejar sin su soporte tradicional a la civilización alcanzada, lleva en cambio a la vida social en dirección a la barbarie.

Bolívar Echeverría
Modernidad y capitalismo (15 tesis)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
CRISIS CIVILIZATORIA <i>Armando Bartra</i>	25
¡REVOLUCIÓN, AHORA! CONTRA Y MÁS ALLÁ DEL CAPITAL <i>John Holloway</i>	73
SUBVERTIR LA MODERNIDAD PARA <i>VIVIR BIEN</i> <i>Ana Esther Ceceña</i>	91
LA INSURRECCIÓN EN CURSO <i>Gustavo Esteva</i>	129

PRESENTACIÓN

La civilización capitalista está en crisis: afirmación herética como pocas para los poderosos y sus oráculos. Mientras gobernantes y grandes empresarios, funcionarios y megaespeculadores se afanan en predecir la ya próxima recuperación de la oxidada economía mundial capitalista, las relaciones sociales no dejan de deteriorarse. Cualquier aspecto de esta civilización que sometamos a un análisis detenido, nos muestra signos de agotamiento y de contradicciones sin solución de continuidad. En tanto es la civilización la que está en cuestión, la crisis en curso cancela el regreso a los periodos de rápida expansión económica que permitieron poner en segundo plano otros procesos de gran alcance como la depredación ambiental o la pauperización de amplios segmentos de la población.

En cambio, las condiciones de inestabilidad sistémica son propicias para la construcción de nuevas relaciones sociales y para que los sujetos colectivos puedan experimentar con proyectos de sociedad que no sean los de la barbarie y de una nueva esclavitud que administre los restos de vida en el planeta, sino aquellos que permitan crear sociedades más justas, democráticas y reconciliadas con nuestro hábitat.

Entre la crisis civilizatoria y los intentos por revigorizar el capitalismo en bancarrota, el diálogo se revela cada vez más difícil. La polaridad de interpretaciones conduce a una confrontación en el terreno del “diagnóstico” de la situación que vivimos, que

en términos epistemológicos es un diálogo de sordos, pero cuyas repercusiones sobre nuestras vidas, y sobre el resto de las formas de vida en el planeta, son de la mayor importancia. El pensamiento crítico ha trabajado los últimos 20 años o más en el trazo de las trayectorias de esta crisis civilizatoria y ha ido encontrando los fundamentos de una cada vez más urgente transformación social. En esa perspectiva se inscriben los trabajos que ahora presentamos.

La pregunta inicial propuesta a nuestros autores fue acerca de las relaciones que articulan la sociedad capitalista contemporánea, su desarrollo, sus contradicciones y sus límites. Este punto de partida nos ha permitido delimitar los rasgos generales de la crisis, sus dimensiones y sus alcances, así como los intentos de superación que ya se están practicando. Entre los nudos de este ejercicio, destacamos dos: la visión de conjunto y una heurística de la lucha.

VISIÓN DE CONJUNTO Y COMPLEJIDAD

El primer desafío que enfrentamos al tratar de explicar y entender la crisis es el presupuesto positivista que intenta reducirla a una esfera o factor principal. El ejemplo más evidente es el del “economicismo”, que plantea que todos los procesos que contiene la crisis se articulan en torno a la esfera económica, la cual atraviesa tan sólo por un “periodo de inestabilidad” caracterizado por el estancamiento y la financiarización. Hay también otras interpretaciones que sobrevaloran las cuestiones ecológicas o las profundas crisis políticas que viven la mayor parte de los países occidentales. En una vertiente más elaborada de la misma tesis, observamos intentos de explicación que se contentan con enumerar diferentes vertientes de la crisis como suma de partes, sin establecer las relaciones entre tales elementos, y menos aún una visión de conjunto.

Frente a tales visiones positivistas, que destacan las partes y descuidan el conjunto, nuestros autores intentan rescatar la

complejidad del proceso a partir de la idea de crisis civilizatoria. Construir el análisis desde la articulación de las relaciones sociales, permite escapar tanto de los mecanicismos como de las interpretaciones unilaterales. Además de explorar las diferentes dimensiones de la crisis como partes de una totalidad compleja, este enfoque subraya la centralidad de las acciones de los sujetos sociales: no es “el libre juego de las fuerzas del mercado” o un “sistema ciego de relaciones ingobernables” lo que nos ha llevado al borde de una crisis terminal de las formas de vida hasta ahora conocidas, sino las decisiones catastróficas de quienes ocupan los puestos del gran poder, ligadas a los “modos” como se articulan nuestras relaciones: modos de consumo, ciertamente, pero también los modos de vivir, de producir y de pensar.

El corolario de esta visión es el proponer la posibilidad que tenemos como individuos y como comunidades en construcción constante, de cambiar la realidad y superar la situación de crisis que vivimos: en tanto participamos en su reproducción, podemos participar en su superación.

Este abordaje centrado en las acciones de los sujetos constituye una aproximación desde la complejidad, evitando el riesgo de validar una interpretación voluntarista, cuyo horizonte principal sea lograr un “buen gobierno” para superar una crisis que trasciende todas las formas de gobierno porque tiene alcances civilizatorios.

Profundizar en el análisis de la civilización capitalista exige salir de la supuesta objetividad de las ciencias sociales convencionales y tomar como eje las relaciones de poder que articulan la sociedad capitalista. En tanto potencia colectiva bajo control de los sujetos dominantes, el poder conecta ámbitos, provoca cambios, construye nexos y aniquila aquello que se le opone. Estudiar el capitalismo tomando como eje el poder implica considerar no sólo los ámbitos en que el positivismo ha confinado la “política”, sino también las dimensiones de la competencia capitalista, las configuraciones culturales, junto con las resistencias que desde diversos ámbitos de la sociedad se están produciendo, en abierto desafío a las actividades depredadoras de la vida y las personas, promovidas por la forma capitalista de existencia social.

Podría parecer un lugar común, pero a menudo se olvida que una visión de conjunto exige un análisis complejo. Esto no es menor: el reduccionismo es fuente de toda clase de comportamientos que, tratando de adaptarse a la crisis, no hacen sino alimentarla y acelerar el desastre.

POR UNA HEURÍSTICA DE LA LUCHA

Una segunda aportación metodológica que contienen las reflexiones de nuestros autores es la de escapar del determinismo que ha caracterizado tanto a la ciencia social positivista como a ciertos análisis críticos. Las reflexiones aquí reunidas destacan las relaciones entre los “saberes de la lucha”, mostrando los caminos que nuestros pueblos ensayan en su compleja relación dentro, contra y más allá de las relaciones capitalistas. Esta perspectiva también permite superar los interrogantes pragmáticos que habitan la pregunta del qué hacer, misma que desvanece a los seres humanos concretos que llevan adelante las luchas, para sustituirlos por la abstracción de la “vanguardia”.

Los ensayos que presentamos indagan los futuros posibles a partir de preguntar cómo combatir las prácticas capitalistas que construyen y destruyen la realidad social. Ante la incertidumbre creciente implícita en la crisis civilizatoria, estas reflexiones buscan recuperar una heurística de las críticas y las luchas sociales, que en su quehacer cotidiano no crean certezas sino posibilidades de otros mundos.

Al abandonar las convicciones de realidades “cuantificables, controlables y predecibles”, se subraya el valor radical de las prácticas sociales, invitando a entenderlas en su complejidad. Actualmente, la discusión sobre la articulación entre los sujetos de la dominación y las emancipaciones ha rebasado la disyuntiva de relacionarse o no con los poderes establecidos. El viejo problema de tomar el poder instituido ha perdido sentido, en tanto ese poder es uno de los pilares de la crisis civilizatoria. Ahora se piensa en la necesidad de construir poderes locales, constituyentes

de realidades alternativas. El acercamiento a las resistencias sociales que plantean, de hecho y de palabra, la superación del capitalismo, nos enseña la profunda complejidad de las relaciones entre dominadores y dominados y nos permite subrayar la multiplicidad de articulaciones que sustentan a los sujetos sociales, que nunca son la simple aglomeración de individuos, sino una tenaz construcción cultural e histórica que da lugar a multitudes organizadas y con sentidos compartidos.

EN BUSCA DE UN PUNTO DE FUGA

Teniendo como telón de fondo estas reflexiones de orden metodológico, la intención de entablar estos diálogos es la de contribuir a la creación de un asidero, de un mirador que haga posible el análisis de este macroproceso que denominamos crisis civilizatoria. La intención no es dar respuestas, sino formular preguntas que contribuyan a pensar la compleja realidad presente y sus posibles alternativas, teniendo como centro la actividad concreta de los sujetos en pugna, los que quieren que las cosas no cambien y los que están construyendo en el presente otras realidades.

Esta búsqueda, además de recuperar el carácter multidimensional de la crisis, parte de colocar como punto de fuga la eventual superación del capitalismo. En estos textos se exploran las relaciones y los caminos posibles para superar o salir del capitalismo. Esta perspectiva ha permitido hacer un primer acercamiento que nos previene tanto del catastrofismo como de la resignación, reconociendo que no estamos solos en la construcción de caminos alternativos.

La apuesta central de este esfuerzo colectivo de pensamiento crítico consiste en rebasar la supuesta “neutralidad” en la que los poderes dominantes, dentro y fuera de las instituciones de educación superior, han intentado colocar el trabajo académico. Las reflexiones que presentamos se comprometen con la posibilidad del cambio civilizatorio que se vislumbra en las luchas populares en todo el mundo y que debe ocupar un lugar central en el trabajo intelectual.

Los textos incluidos en este libro fueron presentados en su primera versión durante un ciclo de conferencias organizado por el Observatorio Latinoamericano de Geopolítica (OLAG), celebrado en el Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) entre agosto y noviembre de 2010. El tema que sirvió como eje al ciclo, y con el que expresamos la aspiración de nuestro tiempo, fue el de Crisis civilizatoria y superación del capitalismo. La sociedad capitalista se derrumba aceleradamente amenazando con exterminar la vida en este planeta. Frente al probable apocalipsis se levantan diferentes resistencias y revueltas que proponen avanzar en la construcción de nuevas relaciones que superen el capitalismo.

La relectura de los textos arroja resultados impresionantes frente a la aceleración de los tiempos históricos. En noviembre de 2012, los argumentos de los autores aparecen más sólidos y pertinentes que cuando fueron expresados ante una interesada audiencia.

La crisis nuclear en Fukushima, Japón, resultado de un tsunami; el aumento de hasta 14 metros en el caudal del río Mississippi; los tornados y tormentas en el Sureste de Estados Unidos que afectaron especialmente a Alabama; las heladas que, en forma inusual, provocaron la muerte de más de 600 personas en el invierno de 2012; la tormenta Sandy que devastó New York y sus alrededores en octubre de ese mismo año; y localmente, las heladas en el Noroeste de México, el pronunciado cambio del clima en la Ciudad de México y la sequía en curso en el Norte del país, son, todos, signos de que la crisis ambiental ha entrado en una fase crítica. Frente a ello, el cambio de nuestras relaciones con la naturaleza se convierte en una necesidad de supervivencia.

Miremos hacia la oxidada economía capitalista incapaz de reactivarse a pesar de los rescates millonarios y las draconianas medidas aplicadas contra los trabajadores y los desposeídos. Grecia, Irlanda, Portugal y el Estado Español, son casos límite de la imposibilidad de un sistema de valorización para retomar un mínimo paso ascendente. Las principales potencias económicas también encuentran enormes dificultades en su improbable

recuperación económica, como lo prueban los pírricos resultados obtenidos por el mayor plan de rescate y socialización de las pérdidas, aplicado en Estados Unidos por el presidente Barack Obama, y el riesgo del “precipicio fiscal” que cada año sitúa al sistema financiero mundial al borde de un quiebre que puede acabar, prácticamente de la noche a la mañana, con la integración financiera mundial. Al otro lado del Atlántico, la crisis del euro es uno más de los latigazos en la montaña rusa de la economía capitalista al borde del colapso sistémico. La austeridad pregonada por las instituciones financieras europeas y defendida a toda costa por el gobierno alemán, amenaza con provocar un estallido social de consecuencias impredecibles, dado el fortalecimiento de las fuerzas de la ultraderecha; y todo, con el fin de preservar la salud de los bancos.

Miremos también hacia la pérdida de legitimidad del sistema capitalista, cuyas antiguas promesas de igualdad, libertad y fraternidad han quedado reducidas a la guerra imperial y la guerra de clases y etnias, que extermina grandes franjas de la población. Lo iniciado por George W. Bush en Afganistán e Irak, que no fue secundado abiertamente por todas las potencias de Occidente, encuentra culminación en la cínica intervención de la Organización del Tratado Atlántico Norte (OTAN) contra Libia. Tanto África como las regiones más empobrecidas de Asia ofrecen dramáticos ejemplos de la profundidad que ha alcanzado la crisis del capitalismo: en regiones como el “Cuerno” de África, la desconexión del mercado mundial y la guerra, abren la puerta al exterminio de millones de personas que, más allá de las iniciativas humanitarias y la mediatización de la tragedia, pasan a formar parte de los “misterios” no resueltos de esta civilización en crisis. En efecto, ¿cómo explicar que en pleno siglo XXI (re)vivamos problemas de hambruna y destrucción física de amplios grupos de población a causa de la falta de alimentos y otros satisfactores básicos como el agua y los cuidados médicos? La agresión israelí en Gaza, expresada no sólo por los ocho días de bombardeos indiscriminados de noviembre de 2012, sino por un cerco y estrategias de exterminio contra el pueblo palestino, es sin duda

alguna, uno de los signos más agudos de la crisis civilizatoria, renombrada como simple y llana barbarie. Preguntémosnos qué legitimidad puede tener un sistema interestatal que no sólo permite tales hechos sino que censura y combate a quienes se oponen a ellos.

En México, la realidad social proporciona una dolorosa primacía planetaria: la guerra abierta por el gobierno de Felipe Calderón, llevada al paroxismo salvaje por los cuerpos militares y paramilitares, alcanza la macabra cifra de 60 mil personas asesinadas en cinco años, de acuerdo con los conteos oficiales, detenidos en 2011 pues el “debe” del gobierno panista era ya muy pesado. Estimaciones independientes elevan el número de muertos hasta los 100 mil casos contados y nos recuerdan que buena parte de estas muertes no son denunciadas por el terror impuesto por delincuentes y fuerzas estatales. En sincronía con la crisis civilizatoria, nuestro país avanza hacia escenarios de descomposición y mayor injerencia extranjera.

Hacia donde volvamos la mirada, la catástrofe se amplifica. Y en ese marco inédito en la historia de nuestra sociedad “moderna”, el poder dominante se ha hecho cínico. Este es uno de los argumentos axiales de las contribuciones que presentamos: el poder ha adquirido una configuración tal que resulta imposible una “evolución” más o menos consensual, más o menos democrática en los viejos términos liberales. Por el contrario, al ofertar una nueva esclavitud y la destrucción de amplias franjas de la sociedad, por no hablar de la catástrofe ambiental, el poder capitalista plantea un desafío inaplazable: la superación de las actuales relaciones sociales. La barbarie instalada como cotidianeidad nos empuja a combatirla como única posibilidad de instalar una sociedad verdaderamente humana.

Para dar contenido a este desafío, las discusiones expuestas en este libro se centraron en el carácter de las búsquedas emancipatorias. Desbordando las experiencias de los llamados gobiernos progresistas, encontramos las grietas, el cambio intersticial argumenta Holloway, *commonismo*, democracia radical invita Esteva, mientras Ceceña dirige la atención hacia el *sumak qamaña*.

Hablar de esas luchas que hoy buscan dejar atrás al capitalismo sólo es posible desde el reconocimiento de la diversidad. Vivimos el agotamiento de la hegemonía de las organizaciones y el pensamiento homogeneizante propio de partidos y sindicatos. Estamos ante una realidad social múltiple, que no inconexa, pero tampoco maleable a voluntad. Estas diversidades se alimentan de una larga historicidad y de una memoria de lucha, que permite que haya encuentros, acercamientos y articulaciones entre ellas.

Y lo que hace años parecía marginal, hoy florece, en el sentido más literal del término, en muchas geografías del planeta. La revuelta planetaria se cultiva como una realidad que depende de lo que hagamos en el ahora.

En los meses recientes hemos vivido los terremotos sociales en África, procesos sumamente complejos, una de cuyas características comunes es la expresión de un hartazgo de los pueblos africanos contra gobiernos que se eternizaron en el autoritarismo, la expoliación y la ausencia de espacios para el mínimo juego democrático. En pocos meses, el mapa político de África del Norte ha cambiado, y tras décadas de tiranía se abre la posibilidad de dejar atrás una situación asfixiante y construir nuevos espacios de convivencia.

Si estas resonancias pueden resultar limitadas, en particular al constatar el ascenso del islamismo como nueva fuerza política dominante, al menos en Egipto, y dada la postración en que se desenvuelve África, debemos también voltear la vista hacia la estancada Europa. Ya en 2008 se expresó la potencia de la juventud griega, que durante semanas mantuvo en jaque a los poderes dominantes. Ante la brutal austeridad impuesta por los poderes europeos, en 2012 ya no es sólo la juventud, sino amplios sectores de la población quienes se movilizan para defender lo que les queda de condiciones de vida y de trabajo. El levantamiento popular ocurrido en Atenas, Tesalónica y otras ciudades griegas frente a la aprobación del plan de austeridad impuesto por los poderes europeos, en particular el 12 de febrero de 2012, marca una fisura en el aparente consenso social que pone por encima de todo la pertenencia a los circuitos de la economía

mundial. Grandes franjas de la población griega vislumbran como un mal menor, la “bancarrotita” del país y con ello se abre la posibilidad de un quiebre sistémico, tanto financiero como en el campo de la contestación social. Grecia representa hoy, desde todos los puntos de vista, el eslabón más débil del capitalismo contemporáneo. Y por ello es, también, el teatro de uno de los experimentos emancipatorios más potentes de nuestros días, al interior del cual las diferentes culturas populares buscan hallar cauces de acción unitaria.

En 2011, las acampadas de las “personas indignadas”, recuperan el espacio público y, de Madrid a Atenas emergieron nuevas ideas y prácticas buscando romper con este capitalismo senil: “no nos representan”, “lo llaman democracia y no lo es”, “estas son / nuestras armas (levantando las manos)”, son algunas de las divisas de las indignadas que abren nuevas posibilidades, mostrando, en primerísimo lugar, que la acción colectiva sigue siendo posible entre las poblaciones que durante décadas habían sido atomizadas por el consumismo capitalista.

Acaso el proceso de mayor alcance histórico sea el movimiento de las ocupaciones en Estados Unidos. Si bien el detonante fue la ocupación del Parque Zuccotti, en New York, las ocupaciones han revelado las culturas políticas de los habitantes del imperio. A poco más de un año de haber iniciado sus acciones contestatarias, las y los ocupas cuentan en su haber con una victoria cultural de largo plazo: desnudar los resortes de la acumulación de capital, que bajo el nombre del “sistema de codicia”, son considerados como un “mal social”. En este panorama destaca también el surgimiento de acciones radicales que han logrado paralizar la circulación de mercancías y las actividades de empresas señaladas como origen de la crisis, especialmente, los bancos y las financieras: si New York es la inspiración del movimiento Occupy, Oakland es su músculo y cerebro estratégico, uno de esos lugares donde se sintetizan las culturas antagonistas que, al menos desde 1960, no se rindieron al canto de la sirenas del neoliberalismo y la socialdemocracia.

América Latina también ha aportado a esta cosecha de búsquedas. Las experiencias de Venezuela, Ecuador y muy particularmente, Bolivia nos abren enormes campos de estudio y debate, gracias a los diversos intentos de construcción, que en medio de contradicciones y disputas, buscan crear espacios propios, espacios de libertad y soberanía. Sin duda, son grandes los desafíos que estas experiencias enfrentan, pero resulta alentador que las acompañan amplios debates, figura típica de las vías principales de la transformación contemporánea: asistimos al fin de la unanimidad y la emergencia del diálogo social como palanca del cambio.

En México vivimos también las resonancias de este levantamiento global: bajo la forma del #YOSOY132, se produjo una conmoción social que cuestionó dos de los pilares del sistema de dominación: los medios masivos de comunicación y el corrupto y clientelar sistema político. Las movilizaciones que antecedieron a las elecciones del 1ro de julio de 2012 fueron crisol de las grandes luchas de los años recientes: un inédito movimiento estudiantil, detonado por la irrupción de la juventud considerada funcional al status quo, o por lo menos apática y desinteresada en la política, y nutrido por la acumulación de experiencias y descontentos de amplias franjas de la población, sirvió de plataforma para intentar contener la ofensiva conservadora que busca acabar con los restos de las conquistas sociales y consumir la entrega de las riquezas naturales al capital privado, nacional y extranjero. En el #YOSOY132 convergieron buena parte de las organizaciones e iniciativas políticas y sociales que a sus modos y tiempos, expresando sus culturas y prácticas políticas diversas, han perseverado en el combate contra el sistema imperante. Hoy día, con el Partido Revolucionario Institucional (PRI) instalado de nuevo en la Presidencia de la República, podríamos decir que la primavera mexicana fue apenas una sacudida, cierto, pero no por ello inocua, pues demostró en los hechos la importancia capital de la acción masiva.

Las experiencias vividas en los años recientes abren caminos novedosos para la transformación social. Como nunca antes desde

la revolución de 1968, los pueblos se han puesto en marcha y buscan alternativas a la situación actual. Estos trabajos intentan fundamentar las razones de tal rebeldía y aportan argumentos para la necesaria ruptura frente al capitalismo ¡Ya basta! sí, y también ¡Ya no más! Nosotros tenemos nuestros propios caminos.

La realización de las conferencias y la edición del libro contaron con el apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM a través de su Programa de Apoyos a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT IN306609-3 e IN301012) y del Instituto de Investigaciones Económicas. En estas tareas participó el equipo del OLAG: David Barrios, Guadalupe Guadarrama, Daniel Inclán, Sandy Ramírez y Rodrigo Yedra. Hacemos mención especial del trabajo de transcripción realizado por Natalia Zepeda y Sandy Ramírez, quien además participó en la revisión del borrador del libro. El proyecto contó con el respaldo entusiasta de la coordinadora del OLAG, Ana Esther Ceceña. La organización y edición del libro estuvieron a mi cargo y por tanto los posibles errores son de mi responsabilidad. El mayor agradecimiento es para nuestros autores que generosamente compartieron sus reflexiones y con ello hicieron posible esta publicación. Ahora es el turno de los lectores-actores...

Raúl Ornelas IIEC-UNAM
Santo Domingo, Coyoacán, 2012

CRISIS CIVILIZATORIA*

*Armando Bartra***

Hace unos meses Slavoj Žižek, filósofo lacaniano, escribió que la catástrofe planetaria, la catástrofe civilizatoria, nos pone en entredicho como humanidad, pero no lo queremos creer, no lo aceptamos. Y a veces yo me siento como una suerte de profeta bíblico anunciando el fin del mundo ante un público de personas más o menos pasmadas pero a las que no acabo de convencer.

Voy a empezar con un fragmento de algo que ya publiqué [Bartra, 2009] y que quizás algunos hayan leído, pero que de todos modos es una buena manera de comenzar y no es demasiado largo para aquellos que ya tengan el texto y que tiene el tono con el que quería empezar esto: “Venid acá, oh naciones y escuchad: contaminada está la tierra por sus habitantes; por eso la maldición devorará la tierra; enteramente arruinada quedará y totalmente devastada”. Hasta ahí el profeta Isaías.

Lo que sigue ya no es el profeta Isaías sino que son consideraciones del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático, de la Agencia Internacional de Energía, del Banco Mundial:

Los hielos menguarán y crecerán las aguas, arderán los bosques y saldrán ríos de sus cauces; caerán lluvias torrenciales y

* Transcripción de la conferencia impartida el 23 de agosto de 2010 en el IIEC-UNAM, hecha por Natalia Zepeda.

** Profesor-investigador del Departamento de Relaciones Sociales, UAM-Xochimilco.

soplarán vientos huracanados [PNUMA-OMM, 2007]. Perecerán en sus guaridas el lobo gris, el águila real y la pantera nebulosa; se extinguirán el rinoceronte blanco y el rinoceronte negro; para siempre se irán el tigre y el camaleón y el chimpancé y la foca y la perdiz y el samarugo [World Wild Fund, s/f]. Se agotarán los oscuros veneros del diablo que alimentaban vuestra prisa [AIE, 2006]. Secos los ríos y manantiales, hombres y bestias abrevarán en aguas aceras, sulfurosas, amargas... hambrientos, sedientos y escarnecidos desfallecerán los pueblos [Banco Mundial, 2008]. Habrá plagas, pestes, mortandad, zozobra; los hermanos se harán la guerra por un pedazo de pan y un sorbo de agua; crecerá el éxodo doliente de los que perdieron toda esperanza [UNESCO, 2008]. Escuchad la voz de los augures, oíd, oíd la palabra de los videntes. Pronosticó Immanuel: “habrá desorden, habrá decadencia, habrá dispersión de lo que estaba unido” [Wallerstein, 1998]. Anunció Amin [2003]: “no tránsito armonioso sino desintegración es lo que nos depara el futuro”. Predijo Prigogine: “veremos caos, incertidumbre, fluctuación, desequilibrio, vienen tiempos turbios y entreverados [Prigogine y Stengers, 1983]. “Hemos perdido, hermanos, la tierra; será nuestra herencia una red de agujeros” [León Portilla, 1987].

Más allá del tono, creo que no dije nada que no esté sustentado, lamentablemente, en lo que gustamos llamar datos duros.

La humanidad enfrenta una emergencia polimorfa, pero unitaria. Una gran crisis cuyas sucesivas, paralelas o entreveradas manifestaciones conforman un periodo histórico de intensa turbulencia, una catástrofe cuyas múltiples facetas tienen, creo, el mismo origen y se retroalimentan, se entreveran; un estrangulamiento planetario que no deja títere con cabeza pero que se ensaña particularmente con los más pobres: clases más pobres, naciones más pobres, regiones más pobres. Un colapso del que Haití es emblema. Mirémonos pues en el espejo trizado de Puerto Príncipe.

Aunque multiforme, la gran crisis es una y su abordaje demanda fenomenologías críticas cuya elaboración requiere un

trabajo colectivo y que aquí me contentaré con esbozar.¹ Valga entonces para documentarla, y no llenarnos la boca hablando de la gran crisis, esta muy breve y enumerativa reseña:

Tenemos una dimensión medioambiental de la crisis. La máxima expresión del grave desorden que nos tiene en vilo como especie es el acaloramiento planetario, un cambio antropogénico que avanza más rápido de lo que previó a principios de 2007 el Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), incrementa en su curso el número e intensidad de los huracanes, provoca lluvias torrenciales y sequías prolongadas, ocasiona deshielos que elevan el nivel del mar alterando dramáticamente los ecosistemas con la consecuente pérdida de vida silvestre. El saldo humano es disponibilidad decreciente de agua dulce, merma o pérdida de cosechas, incremento de plagas y enfermedades, inundaciones, incendios, hambre, éxodo (200 millones de ecorrefugiados para los próximos diez, quince años, pronosticó el director general de la UNESCO) [Matsuura, 2008]. Una creciente incertidumbre ambiental en un mundo de severas incertidumbres económicas.

Son igualmente alarmantes situaciones asociadas a esto que se han venido acumulando, sobre todo durante los últimos cien años, como la creciente deforestación, la erosión y desertificación que ocasionan la agricultura, la ganadería y la urbanización; la escasez y mala calidad del agua dulce producto de la sobreexplotación y contaminación de las fuentes; el deterioro de los mares, de la vida marina; la extinción acelerada de especies animales, vegetales y de microorganismos; el envenenamiento del aire, la tierra, los ríos y los lagos [PNUMA-OMM, 2007].

Tenemos también una dimensión energética de la crisis. La cuestión de la energía tiene cuando menos dos filos. En primer lugar, el empleo de combustibles fósiles (petróleo, gas natural, coque, carbón mineral) es enormemente contaminante y aporta todavía la mayor parte de los gases de efecto invernadero que causan el calentamiento global. Pero, en segundo lugar, los

¹ Acá retomo parte de los argumentos expuestos en Bartra, 2010.

hidrocarburos son recursos naturales limitados cuyo agotamiento progresivo los vuelve más difíciles de extraer y por lo tanto cada vez más costosos. Quemar grandes cantidades de gasolina, de diesel, de gas y de carbón mineral es dañino porque genera gases tóxicos, pero es doblemente dañino porque estos recursos se nos terminan, se nos agotan, sin que la humanidad haya tomado previsiones, pues en condiciones de severa escasez de combustibles fósiles, la difícil, costosa y compleja transición a energías renovables y a un modelo menos consumista de energía será todavía más cuesta arriba de lo que de por sí debería ser.

Así como somos responsables de la crisis ambiental, también lo somos de la crisis energética. En los últimos veinte años hemos empleado más energía que en toda la historia de la humanidad. Según la Agencia Internacional de Energía, 84% de este consumo energético proviene de combustibles fósiles, en primer lugar, petróleo, después, carbón mineral, en tercer lugar, gas... un colosal derroche cuyo origen está en la urbanización y la industrialización descontroladas, que se apoyaron en la existencia de combustibles baratos y que hoy, cuando el petróleo escasea y aunque con alzas y bajas, en general sube de precio, definitivamente ya no son sostenibles. Sin embargo, la proyección de la Agencia Internacional de Energía para los próximos veinte años es que la dependencia respecto del petróleo, o sea de los hidrocarburos, disminuirá de una manera poco significativa: se estima una reducción de apenas 4%. Es claro que todos, todos, nos excedemos en el gasto de energía, pero es obvio también que los mayores consumidores y por tanto también los mayores contaminadores son los países ricos, las clases adineradas, mientras que los pobres, las naciones pobres, los sectores populares que consumen infinitamente menos energía, sufren más: son los primeros en ser afectados por las consecuencias negativas de este consumo excesivo.

Tenemos una dimensión alimentaria de la crisis. La escasez y la carestía de los alimentos básicos se manifestaron en México, pero fue global, desde principios de 2007. Aquí empezó un poco antes con la abrupta alza del precio del maíz, conocida como el *tortillazo*, y fenómenos semejantes se repitieron después, cuando

menos en treinta países del mundo; países que habían renunciado, diez, veinte, treinta años antes a la seguridad y soberanía alimentarias, de tal manera que su población ahora depende de la importación de alimentos.

La globalización de esta crisis ocasionó mayor empobrecimiento de los que ya eran pobres, además de hambrunas. En Haití, antes del terremoto hubo una verdadera rebelión popular cuando el precio del arroz, que es el alimento básico, prácticamente se duplicó en una semana y la gente empezó a padecer hambre; hubo muertos y heridos, la caída de un gobierno, y todo sucedió antes del terremoto, que, en ese sentido, llovió sobre mojado.

Esto fue escrito hace unos días, hace unas semanas, hace unos meses... hoy podríamos hablar no del *tortillazo*, sino del previsible *bolillazo*, porque el precio del trigo está elevándose abruptamente en todo el planeta, debido al aumento excepcional de las sequías y de las temperaturas que, de acuerdo con estudios del cambio climático [Hansen, 2006 y 2010], en mil años no habían alcanzado este nivel. En Rusia, los incendios descontrolados provocan la pérdida de cosechas de trigo en el mayor productor del planeta.

Cabe decir que en las actuales condiciones de producción y consumo alimentario y no alimentario de los granos y otros básicos, las posibilidades de mayor escasez, carestía y hambruna son reales y son crecientes. Sin embargo, si en la política alimentaria privaran los intereses de la gente y no los del agronegocio, y si los países periféricos asumieran como prioridad recuperar soberanía y seguridad en este ramo, las cosechas actuales y más aún las potenciales, podrían darle de comer sobradamente y con calidad a la humanidad entera.

Esta es una reflexión del tipo “si mi abuelita tuviera ruedas, sería bicicleta”; es decir, si el consumo no fuera lo que es, si la producción no fuera lo que es, si el capitalismo no fuera lo que es, podríamos producir lo suficiente como para todos vivir correctamente alimentados. Sin embargo, es lo que es, por lo tanto no es un asunto de buenos deseos, es un problema de estructura que nos coloca en una crisis alimentaria recurrente.

También enfrentamos una crisis migratoria. Para México esto es importante, y de manera excepcional pues somos protagonistas de este éxodo, de esta huida generalizada. La gente de los países pobres está abandonando pueblos e incluso ciudades para buscar en otras regiones, frecuentemente más allá de sus fronteras, la esperanza que se les niega en sus lugares de origen. Debido al éxodo hoy son más de 200 millones de personas (230 millones de personas, según datos más recientes) que viven fuera de su patria. La migración es un fenómeno crítico y a mediano plazo explosivo, no sólo por los padecimientos de quienes viajan, sobre todo si lo hacen sin documentos, y por el sufrimiento que acompaña la separación de las familias, sino también porque los países expulsores (México sería un caso) son sociedades jóvenes que envían al exilio económico el grupo de edad de mayor capacidad productiva. Muchos de estos transterrados mandan dinero a sus familias, pero la mayor parte de la riqueza creada por su trabajo se queda en los países de destino, mientras que las remesas pocas veces se invierten de manera productiva y por lo general se emplean en cubrir las necesidades de los familiares que quedaron atrás.

El problema más grave se presentará, por ejemplo en los casos de México, Centroamérica, varios países de Sudamérica o de África, dentro de unos veinte años cuando países como México y otros expulsores de migrantes sean sociedades donde predominen los adultos mayores quienes, en parte deberán ser sostenidos con el ahorro social generado en los años anteriores por el trabajo de los jóvenes. Pero este recurso no estará disponible, pues el esfuerzo productivo de los migrantes no cristaliza en los lugares de origen, sino en los países de destino. No es retórica: los jóvenes son la mayor riqueza de la sociedad y al ser incapaces de brindarles en su tierra un trabajo digno y un futuro por el que valga la pena luchar, en nuestros países estamos dilapidando esta riqueza que es la juventud.

Hay también una crisis política, o una dimensión política de la crisis. Estamos acostumbrados a mencionarla pero hay que documentarla. Muchas naciones padecen dictaduras represivas, los

pueblos carecen de libertades, pero aún en aquellos países donde hay elecciones, y donde impera, bien que mal, lo que llaman el Estado de Derecho, se percibe una creciente desconfianza, un creciente descreimiento en las instituciones democráticas. Un número cada vez mayor de personas está perdiendo la fe en la forma de gobierno que, aún si permite que los partidos se repartan los puestos públicos o se alternen el poder, es evidente que no resuelve los problemas graves, los problemas profundos, los problemas más sentidos. Pareciera que, salvo honrosas excepciones, todos gobiernan igual, todos desarrollan reflejos autoritarios, todos se corrompen.

Según el informe 2009 de la Corporación Latinobarómetro, que se aplicó en 18 países latinoamericanos, en el caso de los mexicanos (porque es un caso extremo, es el caso más grave de toda América Latina), se indica que en 1997, 45% de los encuestados se consideraron satisfechos o muy satisfechos por la democracia; para 2006 los que estaban satisfechos o muy satisfechos con la democracia fueron sólo 41%; y en 2009 los que manifestaron estar satisfechos o muy satisfechos con la democracia eran apenas 28 por ciento de los mexicanos. Es decir, durante los años de la tal “transición” (pónganle todas las comillas que quieran) la confianza en la democracia, que no era muy alta, perdió 17 puntos porcentuales en México. Lo peor del caso es que, ante la necesidad de elegir entre democracia o desarrollo económico sin democracia, de cada 10 sólo tres eligieron la democracia; o sea, aceptar cualquier cosa que resuelva nuestros problemas aún si esto significa dejar en el camino la democracia: esto piensa 70% de los mexicanos, para simplificar.

En la base del descreimiento en la política no sólo está el natural desencanto de quienes pusieron demasiadas esperanzas en lo que puede cambiar cuando hay transformaciones arriba, es decir, gobernando. Detrás del apoliticismo creciente hay también manipulación, véanse si no, las sistemáticas campañas de las grandes televisoras, no sólo las mexicanas, no sólo el duopolio, sino de todo el planeta y muy particularmente para nosotros de América Latina, por desacreditar la política y sus instituciones, y

en particular la política de oposición. El mensaje de los medios es: todos los partidos son iguales, todos los políticos son iguales, todos los programas son iguales, dejemos de preocuparnos por quién ocupa los cargos públicos y permitamos que en la práctica sigan gobernando los medios de comunicación asociados con la cúpula empresarial, con los poderes fácticos. Este es el discurso dominante y cae sobre un terreno abonado. En esta generalizada incredulidad hay que distinguir, creo, el desinterés y la apatía reforzados por las campañas mediáticas, un apoliticismo de derecha, que facilita que las cosas continúen igual, con el descontento razonado de quienes cuestionan no sólo las prácticas de los partidos, no sólo las prácticas de la clase política, sino también las limitaciones de la democracia representativa (la democracia no participativa sino sólo representativa) que es la que se practica en la mayoría de los Estados modernos. Una crítica de la política, de la política real, que es fundamental para el pensamiento de la izquierda.

Tenemos también una dimensión bélica de la crisis que hay que mencionar. Es cierto que no tenemos una guerra mundial, pero sí prolongadas y cruentas guerras coloniales de ocupación y resistencia en las que mueren principalmente civiles, confrontaciones bélicas motivadas por el interés de las grandes potencias mundiales (y no sólo éstas, también algunas potencias regionales, como el caso de Israel) por controlar espacios y recursos estratégicos, el petróleo, pero no sólo el petróleo. La ocupación rusa es resistida en Chechenia desde 1994, y desde ese mismo año y de otras maneras desde muchos años atrás, Israel practica un silencioso genocidio en Palestina; en nombre de combatir al talibán, desde 2001 Estados Unidos y sus aliados europeos regularmente masacran a la población civil de Afganistán y, desde 2003 en la frontera con Paquistán, Irak vive la ocupación militar por fuerzas estadounidenses que presuntamente se retirarán, pero de todas maneras quedarán los mercenarios, además de las fuerzas locales. Conflictos bélicos en forma a los que hay que agregar sangrientas confrontaciones locales y varias guerras de baja intensidad. En el arranque del tercer milenio el azote de la guerra

sigue presente y la convergencia de calamidades climáticas, alimentarias y económicas con su secuela de inestabilidad política amenaza con extenderse.

Tenemos una crisis sanitaria en la que no quisiera extenderme, sino apenas destacar una suerte de combinación perversa entre las enfermedades infecciosas, sobre todo gastrointestinales y de vías respiratorias que, aún si se vuelven pandemias al extenderse a todo el mundo, son mayormente “enfermedades de pobres” (así se las llama), frente a los padecimientos crónico degenerativos (cáncer, diabetes, enfermedades cardiovasculares) que aquejan más a las sociedades opulentas y a los sectores en alguna medida privilegiados y que podrían llamarse “enfermedades de ricos”.

Así era antes, había enfermedades de pobres y enfermedades de ricos, las infecciosas y crónico degenerativas, enfermedades de jóvenes, enfermedades de viejos, etc. Sin embargo, esto está cambiando, los malos hábitos y la alimentación basada en comida chatarra hacen que cada vez más jóvenes y niños padezcan enfermedades de la madurez, y hacen que la población de bajos recursos combine la malnutrición con la gordura, siendo afectada por las enfermedades asociadas con el sobrepeso. Así pues, los países pobres siguen siendo diezmados por enfermedades infecciosas, a la vez que los aquejan en forma creciente los costosos padecimientos crónico-degenerativos. Hay, pues, un alto riesgo de que se repitan crisis sanitarias mundiales (la gripe asiática en 1957 mató a cuatro millones de personas; la gripe de Hong Kong, entre 1968 y 1970 dejó dos millones de víctimas); ahora estas crisis sanitarias se ven agravadas por el cambio climático que propicia pandemias, y por la agricultura y la ganadería industriales que producen alimentos contaminados y de mala calidad.

Y bueno, hay que llegar a ella: existe también una dimensión económica de la crisis. Ocasionada por el derrumbe de un sistema financiero desmesurado, rapaz y especulativo, que por más de treinta años lucró a costa de la actividad productiva y sangró a los usuarios del crédito, la crisis estallada en 2008 en Estados Unidos por la *chatarrización* de las hipotecas de bienes raíces pronto se volvió una crisis mundial, se trasminó a la llamada

economía real y de ahí irrumpió en la vida de millones y millones de personas que de un día para otro vieron esfumarse su patrimonio, su empleo, sus esperanzas. En Estados Unidos se estima que en Estados Unidos por juicios hipotecarios unos diez millones de familias perdieron sus casas; por cierto, la mayor parte de los desalojados son latinos y negros pobres, ahora todavía más pobres.

De manera periódica, el sistema capitalista padece estrangulamientos económicos, debidos principalmente al desarrollo de la técnica, que desplaza obreros, y al afán de lucro de los empresarios, que los lleva a reducir la remuneración de sus trabajadores, provocando que la masa salarial se estanque o se contraiga hasta el punto en que los ingresos de las familias ya no alcanzan para absorber la totalidad de los bienes de consumo que salen al mercado. Crisis, dicen, de sobreproducción, crisis, decimos otros, de subconsumo.

Pero si los capitalistas quieren seguir acumulando riqueza necesitan realizar lo que producen, y es ahí donde el sistema financiero, sistema que se dedica a vender dinero, sale al quite ofreciendo crédito aparentemente fácil, aparentemente barato a quienes en realidad no tienen ingresos suficientes para pagarlo. En Estados Unidos, y de hecho en todo el mundo, se comercializan casas con hipoteca, coches a plazos largos y todo tipo de bienes y servicios pagados con dinero de plástico. La medida de este apalancamiento desmedido es que a finales de 2007 los bancos prestaron hasta treinta veces el monto de sus depósitos y evidentemente incurrieron en un riesgo extremo que los llevó al desastre. Lo grave de esto, que sabemos que sucede y que sucede periódicamente, es que durante estas crisis recurrentes el capital destruye masivamente su capacidad productiva. Tanto en forma de medios de producción, cuyo empleo ya no le deja utilidades, como de fuerza de trabajo dizque redundante. Así, un sistema patentemente incapaz de satisfacer las necesidades básicas de la mayoría de la población, se deshace periódicamente de su propia capacidad productiva. Destruye su capacidad productiva, a pesar de que ésta se ha mostrado incapaz de satisfacer las

necesidades de la mayoría de la población. ¿Puede haber una mayor irracionalidad que destruir bienes sobrantes, que destruir capacidad productiva sobrante, en medio de cientos, de miles de millones de pobres?

Las diversas expresiones de la gran crisis se entrelazan, no son independientes. Es claro que el descalabro petrolero influyó sobre la debacle alimentaria, los fertilizantes provienen básicamente de la petroquímica, los transportes, la agroindustria, a la vez que, tanto la crisis energética, como la alimentaria eran agudizadas por la especulación financiera, que en 2008 estallaría como crack económico. No cabe duda de que la economía capitalista está detrás de la devastación de la naturaleza y es causa mayor de la crisis ambiental que se encona con los que la economía, de por sí, ya empobreció. Es evidente que detrás de la trashumancia planetaria, del éxodo planetario, está la exclusión económica y social de un sistema que, no conforme con explotar a los que subsume, le arrebató las condiciones de ejercer productivamente su trabajo a cientos de millones de marginados. Y así se podrían enumerar otros muchos cruces.

Hablar de una gran crisis unitaria, pero con varias dimensiones, como lo he hecho, es una simplificación que no esclarece el fondo del complejo entreveramiento de estructuras y procesos que conforman la debacle múltiple, el gran nudo sistémico que necesitamos desatar si queremos seguir existiendo como sociedad. Sin embargo creo que es preferible hablar de una crisis multidimensional, de las múltiples facetas de la crisis en lugar de entrarle al nudo, al entreveramiento; y luego de tratar de descomponerla analíticamente con los instrumentos que en este momento tenemos, con las disciplinas con que contamos; es preferible esto a caer en la trampa del monólogo disciplinario. Economistas, desmenuzando su crisis financiera; biólogos y ecólogos discutiendo sobre la crisis ambiental; físicos e ingenieros enfrascados en los asegujes de la conversión energética; politólogos, sociólogos debatiendo el desfundamiento del Estado nacional; antropólogos lamentando la erosión espiritual de las comunidades rurales y así, cada quien con su crisis. Cada una de las facetas de la crisis

es alarmante por sí misma, pero todas juntas conforman una catástrofe civilizatoria inédita, un atorón histórico del que saldremos enmendando el rumbo que nos lleva al abismo o simplemente no saldremos.

Hablemos un poco más sobre la dimensión económica, no sólo porque es importantísima, sino también porque genera una fetichización del enfoque económico. El estrangulamiento económico que inicia en 2008 es una de las dimensiones del gran descalabro sistémico. Está claro que la crisis no se agota en la depresión. Para dilucidar la encrucijada histórica que enfrentamos no basta con demostrar que al reducirse relativamente el capital variable, tanto por la elevación de la composición orgánica de las inversiones como por la proclividad a minimizar los salarios, se reduce tendencialmente la tasa de ganancia, y a la vez la posibilidad de hacerla efectiva realizando el producto. Esta es una tesis vieja, afortunada, filosa y profunda de Carlos Marx. Es cierto que la contradicción económica interna del capitalismo, diagnosticada por este autor hace siglo y medio, estrangula cíclicamente el proceso de acumulación, ocasiona crisis periódicas, hasta ahora manejadas. Digamos de paso, que según los apocalípticos que sostienen la teoría del derrumbe, esta contradicción algún día provocará la debacle definitiva del sistema: el sistema, dicen, se va a derrumbar solo por sus contradicciones internas, y esta es la contradicción fundamental. Sin embargo, este pleito del capital consigo mismo es sólo la expresión entripada, la expresión económica, del antagonismo entre el gran dinero y el mundo natural social al que depreda, es una dimensión de la crisis y no es, pienso, la dimensión fundamental.

Las perturbaciones endógenas, internas, del capitalismo, fueron estudiadas de antiguo por Smith, Say, Ricardo y Stuart Mill; todos ellos pensaban que el sistema procuraría su propio equilibrio, que en el sistema estaba la enfermedad pero también la medicina, mientras que Malthus y Sismondi, aceptaban la posibilidad de trombosis, de crisis sistémicas mayores. Pero fue Marx quien sentó las bases de la teoría de las crisis económicas, al establecer que “la cuota general de plusvalía tiene necesariamente

que traducirse en una cuota general de ganancia decreciente (pues) la masa de trabajo vivo empleada disminuye constantemente en proporción a la masa de trabajo materializada” [Marx, 1965: 215].

Ahora bien, esta disminución relativa del capital variable, es decir el que va a salarios, y adicionalmente la desproporción entre las diferentes ramas de la economía que tienen que intercambiar sus productos, puede crear problemas también en el ámbito de la realización de la plusvalía a través de la venta de las mercancías, operación que según Marx [1965: 243]: “se ve limitada por la proporcionalidad de las distintas ramas de la producción y por la capacidad de consumo de la sociedad, capacidad de consumo (constreñida por) condiciones antagónicas de distribución que reducen el consumo de la gran masa de la sociedad al mínimo”. La primera de estas líneas de investigación, propuestas por Marx, inspiró a Tugan-Baranowski quien desarrolló la teoría de las crisis por *desproporción*, mientras que otro autor, Conrad Schmidt, investigó los problemas del *subconsumo* o de la *sobreproducción*.

Después de la gran depresión de los años treinta del siglo pasado (que ahora recordamos, porque aparentemente la crisis que enfrentamos es semejante a la de 1929 y la depresión de los treinta) llevó a economistas marxistas como Paul Baran y Paul Sweezy a plantear la tendencia creciente de los excedentes en el capitalismo y la consecuente dificultad para realizarlos. Escriben estos autores:

No hay forma de evitar la conclusión de que el capitalismo monopolista es un sistema contradictorio en sí mismo, un sistema que tiende a crear aún más excedentes, y sin embargo es incapaz de proporcionar al consumo y a la inversión las salidas necesarias para la absorción de los crecientes excedentes, y por tanto para el funcionamiento uniforme del sistema [Baran y Sweezy, 1968: 90].

Marx, sin embargo, vislumbró también algunas posibles salidas a los periódicos atolladeros en los que se mete el capital. Escribió en *El capital*: “La contradicción interna tiende a compensarse

mediante la expansión del campo externo de la producción” [Marx, 1965: 243], externo respecto del sistema capitalista. Opción que parecía evidente en tiempos de expansión colonial, como eran los de Marx, pero que, una centuria después, en plena etapa imperialista, sigue resultando una explicación sugerente y fue desarrollada por diferentes autores, teóricos del imperialismo, como Hilferding y Lenin, y con particular dureza conceptual por la polaca Rosa Luxemburgo, quien presentó la ampliación permanente del sistema sobre su periferia como una suerte de huida hacia adelante, para escapar de las crisis de subconsumo, apelando a mercados externos de carácter precapitalista. En *La acumulación de capital*, escribe Rosa Luxemburgo [1967: 280]:

El capital no puede desarrollarse sin los medios de producción y fuerzas de trabajo del planeta entero; para desplegarse sin obstáculos el movimiento de acumulación necesita de los tesoros naturales y las fuerzas de trabajo de toda la tierra, pero como éstas se encuentran, de hecho, en su gran mayoría encadenadas a formas de producción precapitalistas [...] surge aquí el impulso irresistible del capital a apoderarse de aquellos territorios y sociedades.

Esta línea de ideas sobrevivió a la circunstancia que le dio origen, a la circunstancia de la época de Rosa Luxemburgo, de Lenin o de Hilferding, en el arranque de esta fase imperialista del capitalismo, generando planteamientos como el que propone la existencia en el capitalismo de una “acumulación primitiva permanente”, término empleado por Samir Amin, a inicios de los años setenta. Me parece particularmente exitoso y es un término que fue retomado recientemente por David Harvey [2004], quien prefiere hablar de “acumulación por despojo”. Estamos hablando de la misma cuestión, la necesidad de procesos de acumulación de riqueza, de la necesidad de apelar a mecanismos, diríamos, heterodoxos, para mantener la acumulación de capital.

No menos relevante es explicar el desarrollo cíclico de la acumulación, y por lo tanto la condición recurrente de las crisis en el capitalismo, análisis que, por ejemplo, le permitió a Kondratiev

prever el descalabro de 1929, planteamiento desarrollado posteriormente por Schumpeter, entre otros y que Mandel, un economista marxista, ubica en el contexto de las llamadas ondas largas, etcétera.

Estamos en un instituto de investigación en economía y por ello abundé en una explicación de la crisis que me parece absolutamente insuficiente e insatisfactoria. Sin embargo, hay que demostrar que uno sí le entiende a la economía, porque si no parece que uno se va por la crisis ambiental o por la crisis demográfica o por la crisis social y política, porque no entiende economía. Se puede entender economía y precisamente porque la entiende, darse cuenta de que la clave de la crisis no está en la economía entendida o encerrada en sí misma.

Mucha tinta ha corrido sobre el tema de las crisis económicas del capitalismo y, creo, no es para menos, pues, algunos piensan que en la radicalidad de estas cuestiones internas reside el carácter perecedero y transitorio de un sistema que sus apologistas quisieran eterno, definitivo. Sin embargo, la irracionalidad básica del sistema no está en los problemas de acumulación que enfrenta; sus contradicciones económicas internas no son las más lacerantes, no son las más afiladas. Y si algún día el capitalismo da paso a un orden más amable, más soleado, no será por obra de sus periódicas crisis de sobreproducción, aunque éstas ayuden a hartarnos de este sistema, sino como resultado del hartazgo de sus víctimas, hartazgo que sin duda alimentan los estragos que ocasiona la recesión, pero también otros agravios sociales, ambientales, morales y espirituales, igualmente graves.

Desde 2008, la gran crisis ha sido secuestrada por la recesión económica, un escamoteo alarmante, porque identificar crisis con crisis económica es hacer a un lado evidencias de que vivimos un quiebre histórico que reclama un drástico cambio de rumbo, para encerrarnos en el debate sobre cuántos meses faltan para la recuperación y los ajustes necesarios para que se reanude la acumulación capitalista. Recuerden ustedes: pareciera que todo consiste en saber si estamos en una crisis en v o en una crisis en w , porque si es en w entonces viene otra caída y hasta después

una recuperación; si es en v , en cambio, esta recuperación ya es la definitiva. No es que no importe, nos va a ir peor si es en w que en v , pero en verdad no estamos entendiendo qué pasa si todo lo apostamos a cuándo y cómo se va a reanudar el proceso de acumulación de capital.

La recesión es una típica crisis de sobreproducción, de las que periódicamente aquejan al capitalismo, es decir es una crisis de abundancia, con respecto a la demanda efectiva, claro está. La gran crisis, en cambio, es un estrangulamiento por escasez, exactamente lo opuesto, del tipo de las hambrunas que aquejaban a la humanidad desde antes del despegue del capitalismo industrial, aunque aquellas hambrunas eran regionales y la nuestra es planetaria.

El cambio climático y el deterioro ambiental significan escasez, escasez global de recursos naturales. La crisis energética remite a la progresiva escasez de los combustibles fósiles. Las crisis alimentarias son sinónimo de escasez y carestía de granos básicos. Lo que está detrás de la disyuntiva de combustibles (biocombustibles generada por el *boom* de los agroenergéticos) es la escasez relativa de tierras y aguas por las que compite. Detrás de la exclusión económica social hay escasez de puestos de trabajo, ocasionada por el capitalismo que al condicionar la inversión a la ganancia, margina segmentos crecientes, millones y millones de personas marginadas del trabajo social.

Estos y otros aspectos, como la progresiva escasez de espacio y tiempo que padecemos en los hacinamientos urbanos, configuran una gran crisis de escasez, de las que la humanidad creyó que se iba a librar gracias al capitalismo industrial y que hoy regresan agravadas y globalizadas, porque el sistema que debía conducirnos a la abundancia, que nos prometió la abundancia, resultó no sólo injusto, sino también social y ambientalmente insostenible y ocasionó un catastrófico deterioro de los recursos indispensables para la vida. No estamos hablando entonces de una crisis de abundancia relativa respecto de la capacidad adquisitiva aunque ésta exista.

Las recesiones económicas son por lo general breves, breves en términos históricos, meses, años, un par de años, tres años, y

al desplome sigue una recuperación más o menos prolongada del crecimiento. La gran crisis en cambio supone un deterioro duradero de las condiciones naturales y sociales de la producción, un lapso en el que puede haber periodos económicos de expansión o de recesión, pero cuya superación (me refiero a la gran crisis) será lenta, pues conlleva la mudanza de estructuras profundas y de inercias ancestrales. La recesión (en tanto expresión de la crisis económica) es un estrangulamiento en el proceso de acumulación que puede describirse como erosión de capital por el propio capital y es una contradicción interna del sistema. Al contrario, la gran crisis, es un deterioro prolongado de la reproducción social, resultante de la erosión que el capitalismo ejerce sobre el hombre y sobre la naturaleza, y es una contradicción que podemos llamar externa. Las recesiones estresan de inicio al capital, porque sus saldos son el desplome de las ganancias, el desplome de los intereses, la ruina de las empresas: quiebras y destrucción de la capacidad productiva. El capital se alarma ante estas crisis. El impacto sobre el salario, sobre el empleo, sobre el patrimonio de las personas, es visto como un efecto colateral, que se corregirá cuando el capital recupere su dinamismo, cuando salga de esta enfermedad, que por el momento lo tiene postrado. La gran crisis, en cambio, es otra cosa: preocupa de arranque a las personas porque la escasez lesiona directa e inmediatamente su calidad de vida y sus posibilidades de reproducción social. Sin duda también el capital se ve afectado por la limitada disponibilidad de ciertos insumos, pero en general, y esto es una tesis que habría que ampliar, la escasez propicia el acaparamiento y la especulación de modo que, si bien en perspectiva está en riesgo la reproducción del sistema, en el corto plazo da lugar a ganancias extraordinarias: el fin del mundo, es un buen negocio, aunque se vaya a llevar entre las patas también al capital. Pero, mientras esto sucede, se pueden hacer muy buenos negocios con el fin del mundo, con la escasez que permite incrementar las rentas que incluyen las petroleras, las que tienen que ver con el agua dulce, con la tierra fértil, si no, no estarían las grandes compañías y países comprando tierras en todo el planeta. Rentas es lo que están

viendo que se va a presentar, incrementado como resultado de esta combinación de crisis.

La recesión es un tropiezo en el curso del capital que éste aprovecha para podarse, para renovarse; le hace lo que “el viento a Juárez”, algunos dirían que en las catástrofes se revigora. La gran crisis en cambio, es una debacle múltiple que por un tiempo puede sobrellevarse con algunos parches pero que plantea la necesidad de cambio de sistema. La recesión es coyuntural y al sumarse al desgaste del patrón de acumulación de las últimas décadas, puede transformarse en un golpe terminal al neoliberalismo. La gran crisis en cambio es de carácter estructural, es en parte responsable del desgaste del patrón de acumulación, pero constituye un emplazamiento a jubilar no sólo el modelo neoliberal, sino el sistema capitalista en cuanto tal.

No es lo mismo enfrentar una recesión, como la reciente, es decir una crisis de abundancia que enfrentar, como ahora, una crisis de sobreproducción en el contexto de una crisis de escasez. Por sí misma la recesión nos emplaza a corregir algunos problemas del modelo neoliberal, entre ellos la *vampirización* de la economía real por el sistema financiero. En cambio la recesión vista como parte de la gran crisis, es decir, la gran crisis que contiene como una de sus dimensiones la recesión, nos emplaza a darle al estrangulamiento del modelo neoliberal (que es reciente, tiene treinta años) una salida que enfrente también las contradicciones estructurales del capitalismo como sistema. La sola recesión nos conmina a buscar reformas que le permitan al sistema seguir funcionando. La recesión, en cambio, si la vemos en el marco de la gran crisis, nos empuja a buscarle salida a los problemas coyunturales mediante un marco que nos saque de manera paulatina (o radical y abrupta, en esto habrá que ver la vía) de este sistema. La recesión es breve, es chicoteante, es venenosa, y aunque resulte de una acumulación de tensiones y desequilibrios económicos más o menos prolongada, es un típico evento de la cuenta corta, de corto plazo y dura apenas meses o años. La gran crisis, en cambio, es silenciosa, persistente, caladora y su sorda devastación se prolonga por lustros, por décadas, marcados por estallidos a

veces intensos pero no definitivos que, en la perspectiva de la cuenta larga, configuran un periodo de crisis de época.

En suma, el atolladero histórico en que nos encontramos no es fugaz, no es circunstancial, no es de coyuntura, se trata de un colosal y duradero descalabro del orden global, de una catástrofe que por su magnitud exige grandes decisiones y cambios profundos.

Por una parte tenemos sin duda (y no hay que subestimarlo, esto es importante, porque es lo que nos ha victimado durante las últimas décadas) una crisis del modelo neoliberal. La emergencia planetaria muestra dramáticamente la irracionalidad social y ambiental del modelo neoliberal, del perverso esquema de principios y valores, que imprimió su sello en el llamado capitalismo salvaje, rapaz, de los últimos treinta años y orientó las políticas públicas de los tecnócratas en el poder. A la luz de lo ocurrido no hay forma de seguir sosteniendo que el mejor Estado es el Estado ausente, y el descontrol del sistema financiero ya criticado por todos, incluyendo al gobierno de Estados Unidos. A estas alturas ya nadie cree que el libre comercio es la panacea de todos los males, y sólo los muy cínicos anuncian todavía que el mercado nos hará ricos, que el mercado nos hará justos, que el mercado nos hará libres, que el mercado nos hará felices.

También existe la crisis del modo de producción capitalista. Esta gran crisis también desacredita un modo capitalista de producir y de distribuir, un sistema basado en el lucro, donde lo que importa es la ganancia y no el bienestar de las personas, un sistema que en los últimos doscientos años hizo crecer la economía como nunca en la historia, pero al tiempo que producía iniguales riquezas engendraba la pobreza más ofensiva. Una pobreza humana, pero también una pobreza natural profunda que nos tiene al borde de la extinción como humanidad.

Queda por analizar otra dimensión de la gran crisis: la crisis de la sociedad urbano-industrial. La gran crisis pone en entredicho la propia civilización industrial. La aciaga carrera tecnológica y el desbocado crecimiento de la producción en un orden movido no por la generosidad sino por la codicia, nos condujeron a un mundo física, económica, social y espiritualmente inhabitable.

La pretensión de hacer tabla rasa de la diversidad natural, talando bosques, aplanando tierras, enclaustrando aguas, todo para establecer vertiginosos monocultivos; la intensión de barrer con la diversidad cultural emparejando a los hombres, transformados así en simples trabajadores y consumidores; el desarrollo de la industria a costa de la agricultura y de las ciudades en demérito del campo; todas ellas, fueron magnas transformaciones hechas en nombre de la construcción de un mundo de abundancia, de una sociedad opulenta. El resultado ha sido un mundo de escasez, tanto ambiental como económica, y una sociedad física y espiritualmente desgastada, empobrecida.

Lo profundo del atolladero en el que nos encontramos hace evidente la imposibilidad de sostener el modelo inspirador del capitalismo salvaje de las últimas décadas; el capitalismo gandalla de los últimos treinta años tiene sus días contados. Y lo están defendiendo con todo, claro, porque hay intereses detrás de ello. Pero también resulta indefendible el sistema económico (y no el modelo), el tipo de capitalismo circunstancial, que no es capaz de satisfacer las necesidades básicas de la mayoría y que de manera periódica tiene que autodestruir su capacidad productiva presuntamente sobrante y despedir a los trabajadores que, dicen, están de más.

Y cómo no poner en entredicho a la civilización industrial cuando las calamidades ambientales y energéticas dan cuenta de la sustantiva insostenibilidad del modo de producir y consumir, que poco a poco se van acabando al mundo y que hoy devoran 25% más recursos de los que la naturaleza puede reponer; tenemos un déficit en términos de “recursos” (así, entre comillas) de una cuarta parte de lo que consumimos.

El monstruoso acelerón histórico que vivió la humanidad en la pasada centuria, debió habernos puesto sobre aviso de que si no quitábamos el pie del acelerador terminaríamos enrollados en un poste. En un lapso equivalente a 0.05% de la historia de la humanidad se usó energía en incrementos de 1 600%, la economía se expandió 1 400%, el empleo de agua dulce aumentó 900%, la población se incrementó 400%, pero el saldo negativo es todavía

más pasmoso: el bióxido de carbono en la atmósfera aumentó en un terrorífico 1 300% y las emisiones industriales se dispararon nada menos que 40 000 por ciento.

Las civilizaciones y los sistemas económicos no se desvanecen de un día para otro y tanto la duración como el curso de esta gran crisis son difíciles de prever. Si bien es posible que el capitalismo supere el presente estrangulamiento económico en una *v*, o en una *w*, con sólo algunos retoques, la enfermedad sistémica que lo aqueja es definitivamente una enfermedad terminal. A la postre, el mercantilismo industrial resultó llamarada de petate: doscientos años, ¿qué son doscientos años en la historia de la humanidad? y todo indica que nos tocó vivir un fin de fiesta, un cambio de época radical, pero posiblemente prolongado en tiempos de nuestras vidas, no en términos de la historia, pues lo que está en cuestión son estructuras profundas, son relaciones sociales añejas, son comportamientos humanos de larga duración, son inercias, inercias seculares.

Calificar la gran crisis como un estrangulamiento por escasez, no como un estrangulamiento por sobreproducción, nos obliga a revisar la historia de este tipo de tropiezos, cosa que han hecho los historiadores. Con su secuela de carestía, de rebeliones, la crisis de escasez no ha dejado de ocurrir periódicamente en diferentes puntos de la periferia. En el mundo real, la escasez, el hambre, la rebelión son fenómenos recurrentes, pero los apolo-gistas de la sociedad industrial, eurocéntricos, o cuando menos en una visión metropolitana, se ufanaban de que después de 1846-1848, durante una hambruna en Europa, las emergencias agrícolas propias del viejo régimen habían quedado definitivamente atrás. Y no lo decían historiadores superficiales, sino gentes como Braudel [1994: 30], que escribió: “Parece que la industrialización ha roto, a fines del siglo XVIII y en el XIX este círculo vicioso de hambrunas recurrentes”. Admitiendo, y ahora cito a Witold Kula [1973: 530], que “no existe el temor ante las malas cosechas o las epidemias en la vida cotidiana de las sociedades alta o medianamente desarrolladas”, hay que reconocer, sin embargo, que “no deja de ser una realidad en los países

subdesarrollados”. Es decir que la modernidad no rompió realmente con el círculo vicioso del que hablaba Braudel, ni acabó con las hambrunas, sólo las escondió debajo de la alfombra, es decir, las envió a las orillas del sistema. Por su parte, Pierre Vilar [1993: 72], otro historiador, considera que “las crisis por malas cosechas son cosa del pasado en que la insuficiencia de la producción en la antigua economía se manifestaba, sobre todo por una irregularidad, por una incertidumbre”, pero establece igualmente que si bien con el desarrollo tecnológico y comercial “se superarán sin duda cierto tipo de sacudidas, otra clase de crisis aparecerá en el seno de la economía capitalista” y volverán “la incertidumbre, la irregularidad de la producción y del empleo, y del nivel de vida”.

La cuestión es que esta otra clase de crisis, propia de la sociedad industrial, se combina con la recurrencia de crisis de viejo tipo, baches históricos, que no son estrangulamientos internos de la economía, sino externos. En pocas palabras, no vivimos la época de las nuevas crisis, las crisis de sobreproducción propias de una sociedad industrial, sino que vivimos una combinación de las viejas, históricas, ancestrales crisis de escasez, combinadas con una crisis económica de sobreproducción.

Witold Kula [1973: 528] lo tenía claro: “Cuanto más aprenda a utilizar las posibilidades que le ofrece la naturaleza, cuanto más se la domine, más ha de depender el hombre de ella”. Conclusión, dice, que es aparentemente paradójica y lo lleva a especular sobre los posibles efectos venideros del moderno dominio sobre la economía natural. Estoy hablando de un historiador, no de un economista, no de un sociólogo, politólogo, que está mirando el futuro con los ojos de quien ha estudiado con precisión el pasado. Prosigue Kula: “al influir sobre un medio, el hombre, por encima de la realización de sus objetivos provoca, asimismo, una serie de efectos involuntarios; la investigación de estos efectos involuntarios es muy importante para la ciencia y muy difícil para la ciencia histórica”. Y en evidente anticipación, a mediados del siglo pasado, que es cuando escribe esto, Kula vislumbra un problema que cincuenta años después estallaría al alba del tercer milenio:

“En el curso de los actuales procesos de producción, la humanidad lanza anualmente al ambiente una cantidad de anhídrido carbónico equivalente a 1/300 partes de la cantidad total de este gas existente en la atmósfera. Esto es una cantidad desconocida en los anales geológicos de la tierra del periodo cuaternario”, “¿podemos acaso prever los efectos de este proceso, al fin de un largo periodo de tiempo?” [Kula, 1973: 529]. No pudimos preverlos y por ello estamos entrampados en una crisis de escasez, del tipo de las que en el pasado diezmaron a los pueblos agrarios y que la modernidad y sus historiadores creyeron que habíamos dejado atrás.

Braudel escribe: “Todo el drama social del hambre que domina las postrimerías del siglo puede tener su verdadera causa en la perturbación aunque ligera de las condiciones atmosféricas; acerca de este drama, no escasean las explicaciones demográficas o económicas, pero nada nos asegura que el clima no haya tenido su parte” [citado en Wallerstein, 1979: 309] y se refiere en este caso al siglo XVI en términos muy semejantes a los que podríamos emplear hoy para calificar nuestra crisis.

El clima y sus incertidumbres eran responsables mayores de las crisis en las sociedades agrícolas; en cambio en las industriales se presume que la producción depende cada vez menos de las condiciones naturales y por tanto es previsible y creciente, de modo que, según esto, las crisis del viejo régimen, las hambrunas debieron haber quedado atrás. Sin embargo a un siglo y medio de la última hambruna europea, el cambio climático nos sume de nuevo en la incertidumbre productiva, pero ahora a escala mundial. La diferencia está en que antes era el insuficiente poder de nuestra intervención en la naturaleza lo que nos impedía prever y contrarrestar los inhiestos, mientras que ahora el comportamiento errático de las condiciones naturales resulta también, y principalmente, de lo contundente, de lo poderoso, de lo torpe de nuestra intervención. Ya no es nuestra incapacidad de dominio, sino nuestra forma torpe de dominar lo que nos coloca en la inminencia de la crisis, o en la crisis.

La lección es que la mayor o menor capacidad de hacer frente a la incertidumbre que marca la relación entre el hombre y la naturaleza (incertidumbre que es ontológica, no se va a acabar: es un matrimonio, y los matrimonios no son miel sobre hojuelas, no son pacíficos: son tensos, conflictivos, con rupturas, con reencontros, así es nuestra relación con la naturaleza, un buen matrimonio con todo y sus pleitos), esta incertidumbre no depende del grado de dominio que tengamos sobre las cosas, sino de la capacidad que tengamos de establecer con ellas relaciones armoniosas. No se trata de volver al estado de naturaleza, ni de dejar atrás el condicionamiento natural, ni una ni otra son opciones viables; se trata de desplegar una intervención enérgica y *poiética*, pero por contundente que sea, prudente y respetuosa. Una incidencia sutilmente retotalizadora que sin renunciar al proyecto, que sin renunciar a la libertad humana, reconozca la irreductibilidad última de la incertidumbre, la fatal recurrencia de la ignorancia, la fatal recurrencia de la escasez. Porque respetar al mundo natural como se debiera respetar al prójimo, es reconocerlo como otro, como ontológicamente ajeno, como alteridad radical, y a la vez como la residencia de nuestros posibles.

Dije hace un rato, al iniciar este catálogo de desgracias, que había un origen común. Voy a tratar de adentrarme en esto, al final de la exposición. ¿Cuál es el pecado original del capitalismo?, ¿cuándo fue que se jodió? como hubiera escrito Vargas Llosa en otros tiempos y hablando de Perú. Obsesionarse en desmenuzar analíticamente el estrangulamiento productivo cuando enfrentamos una crisis multidimensional, es una forma de dejarse llevar por la dictadura de la economía, propia del capitalismo; es una manifestación más del poder fetichista que tienen las mercancías, pero ahora disfrazada de pensamiento crítico; y es también un ejemplo de la prepotencia profesional de los economistas de miras estrechas. Espero que por acá haya de miras amplias y críticos.

No es que el análisis económico sea impropio, al contrario, es absolutamente indispensable, siempre y cuando se reconozca y se trate de un pensamiento instrumental, una reflexión

siempre útil, pero que no supe el discurso radicalmente contestatario que la magnitud de la crisis demanda. El riesgo está en que la erosión que el capital ejerce periódicamente sobre el propio capital (el capital se erosiona a sí mismo) oscurezca la devastación que éste ejerce permanentemente sobre la sociedad y sobre la naturaleza, de modo que el debate acerca de las contradicciones internas y de las crisis cíclicas del capitalismo relegue la discusión sobre las contradicciones externas y permanentes del propio sistema.

Tensiones exógenas estas últimas, verificables, en una ciencia sofisticada pero reduccionista, en una tecnología poderosa pero renca e insostenible; en el compulsivo y contaminante consumo energético; en el irracional y paralizante empleo del espacio y el tiempo en las grandes ciudades; en la corrosión de los recursos naturales y la biodiversidad, pero también de las sociedades tradicionales y sus culturas; en la creciente exclusión económica y social; en las imparable estampidas poblacionales; en las pandemias: todos ellos desastres externos a los que se añaden desastres directamente asociados con la explotación económica y del trabajo por el capital, como las abismales y crecientes diferencias nacionales y sociales, además de los ramalazos provenientes de los periódicos estrangulamientos económicos, desvalorización y destrucción de la capacidad productiva, aniquilación del ahorro y del patrimonio de las personas, etcétera.

Pero todos estos desastres no son más que manifestaciones de la irracionalidad profunda, manifestaciones del pecado original del gran dinero, expresiones de la inversión histórica, del vuelco histórico por el cual el mercado, que por milenios había sido instrumento de intercambio social, dejó de ser un medio para volverse un fin en sí mismo; de la inversión por la cual el precio de las cosas se impuso sobre su valor de uso, y por tanto la cantidad importó más que la calidad; del trascendente giro de 180 grados por el que el trabajador dejó de emplear a los medios de producción, en vez de esto fueron los medios de producción los que en adelante emplearon al trabajador, como sucede con los obreros en las fábricas, pero también con los campesinos que se

dejan seducir por el paquete tecnológico del agronegocio. Una inversión civilizatoria por la cual las cosas se montaron sobre los hombres ahora esclavizados por la publicidad y el consumismo; una gran mudanza espiritual por la que al hacerse modernas, las sociedades tradicionales que habían preservado celosamente sus raíces, rechazaron el pasado para obsesionarse con el futuro, el futuro transformado en un fetiche y de ese modo el mito de un progreso que cuanto más avanzamos más se aleja, como el horizonte, y que nos unce a la historia como los bueyes uncidos a una carreta. Tenemos que construir esta historia que conduce, por la vía de la modernidad al progreso que será el mundo de la abundancia y de la sabiduría.

El sistema capitalista es una colosal máquina codiciosa, una trituradora voraz, que devora todo lo que encuentra para devolverlo transformado en mercancía. Hace 150 años Carlos Marx hizo una crítica demoledora de este sistema. En su obra más importante, *El capital*, escribió, entre otras muchas cosas, algo que ahora nos vuelve a llamar particularmente la atención: “La producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica, socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el hombre” [Marx, 1965: 424]. Cien años después, a mediados del siglo pasado, el economista, antropólogo e historiador húngaro Karl Polanyi sostuvo, basado en Marx, que la condición destructiva del molino satánico capitalista radica, precisamente, en que su irrefrenable afán de lucro lo lleva a tratar al hombre, a la naturaleza y al dinero como si fueran valores de cambio, lo que ocasiona la devastación de las comunidades y de los ecosistemas, es decir, la destrucción de la vida, tanto la vida social como la vida puramente biológica. Dijo también que el manejo del dinero, es decir, la transformación del dinero que es un medio de pago no un producto entre otros y por ende no una mercancía como las demás (como si en efecto fuera una mercancía como las demás, comprar y vender dinero), desemboca en un mercado financiero sobredimensionado y especulativo que tiende a imponerse sobre la economía real:

El trabajo es solamente otro nombre de una actividad humana que marcha como la propia vida y no puede ser separada del resto de la vida, almacenada o movilizada; la tierra es sólo otro nombre de la naturaleza, que no es producida por el hombre; el dinero, finalmente, es simplemente un símbolo del poder adquisitivo que, por regla general no es producido en forma alguna sino que nace por medio del mecanismo de la banca o la finanza del Estado. Permitir que el mecanismo del mercado sea el único director de la suerte de los seres humanos, de su medio natural y aun del monto y uso del poder adquisitivo, terminaría en la demolición de la sociedad. Despojados de la capa protectora de las instituciones culturales, los seres humanos perecerían bajo los efectos de la intemperie social. La naturaleza quedaría reducida a sus elementos, vecindades y paisajes serían manchados, los ríos emponzoñados, el poder de producir alimentos y materias primas destruido. Finalmente la administración del mercado del poder adquisitivo liquidaría periódicamente la iniciativa comercial, ya que las faltas y excesos de dinero resultarían tan desastrosos para los negocios como las inundaciones y sequías para la sociedad primitiva. Pero ninguna sociedad podría soportar los efectos de tal sistema de ficciones crudas a menos que su sustancia humana y natural así como su organización comercial fueran protegidas contra los estragos de ese molino satánico [Polanyi, 2004:112].

Es este problema, es esta inversión, esta transformación de sociedades con mercado, dice Polanyi, sociedades de mercado, diría yo, sociedades para el mercado, este enseñoramiento de las cosas sobre los hombres, de los medios de producción sobre el trabajo, del dinero sobre el valor de uso, lo que hay que revertir. La decadencia del sistema corroe y vacía de significados no sólo sus dimensiones productivas, económicas, el modo de producir, sino los conceptos y valores que lo habían sustentado. Modernidad, progreso, para nosotros, los todavía subdesarrollados, desarrollo: palabras que fueron entrañables en los siglos XIX y XX, y que convocaban apasionadas militancias, palabras que, sin embargo, hoy se ahuecan si no es que suenan irónicas.

La convergencia de calamidades materiales, de carácter productivo, ambiental, energético, migratorio, alimentario, político,

bélico, sanitario, que en el arranque del tercer milenio agravan las de por sí abismales desigualdades socio-económicas consustanciales al sistema, se transforma en una potencial crisis civilizatoria porque encuentra un terreno abonado por factores espirituales, que ya no sólo materiales: un estado de ánimo de profundo escepticismo y generalizada incredulidad, un ambiente de descreimiento en los ídolos de la modernidad, una promesa que en el fondo nos defraudó a todos: a los poseedores y a los desposeídos, a los urbanos y a los rurales, a los metropolitanos y a los periféricos, a los defensores del capitalismo y a los impulsores del socialismo; que defraudó incluso a sus opositores más radicales, las sociedades tradicionales, campesinas e indígenas, que empecinadamente la resistieron, y ahora están viendo que ese monstruo era un monstruo hueco que se desploma casi él solo.

La gran promesa de la modernidad, conducirnos a un orden que al prescindir de toda trascendencia y apelar sólo a la razón, nos haría libres, sabios, opulentos, felices, comenzó a pasar aceite desde hace un rato ya bastante largo. Por un tiempo la idea de que al desentrañar las leyes de la naturaleza y las leyes de la sociedad, el mundo podía ser definitivamente dominado fue dogma de fe en un sistema que se vanagloriaba de no rendir culto más que a la razón técnico-económico-administrativa; todo se reduce a tecnología, economía y administración. Pero la convicción no era suficiente, no bastaba con creer firmemente en que conocíamos las leyes de la naturaleza y conocíamos las leyes de la sociedad y por lo tanto podíamos dominar al mundo, hacía falta también una inclinación afectiva, hacía falta también pasión, militancia. Dice Alain Touraine [1998: 65]: “hay que querer y amar a la modernidad”, lo dice con ironía, entiéndase. Y afiliarse a la modernidad era enrolarse al progreso. En palabras de Touraine [1998: 68], “creer en el progreso significa amar al futuro, a la vez ineluctable y radiante”.

Mucho antes de esta crisis, que pone en duda todo esto, ya otros nos habían alertado sobre la alienación que estaba implícita en esta idea de modernidad. La llamada Escuela de Frankfurt, formada destacadamente por Horkheimer, Adorno y Benjamin,

había desarrollado una filosa crítica del progreso. Según Adorno [2003: 30, 47], cuando el concepto de progreso “se identifica con la acumulación de habilidades y conocimientos, la humanidad existente es suplantada por la humanidad futura, la historia se transforma en una historia de salvación”, y continúa: “la fetichización del progreso fortalece el particularismo de éste, su limitación a la técnica... el progreso no es una categoría definitiva. Cabe imaginar un estado en que la categoría pierda su sentido, entonces se transformaría el progreso en la resistencia contra el perdurable peligro de la recaída. Progreso es esa resistencia en todos los grados, no en entregarse a la gradación misma”. No demasiado claro pero, si lo leemos dos veces, se entiende lo que está tratando de transmitir...

Otro de los miembros de esta escuela, Walter Benjamin, cuyo proyecto final, que no pudo culminar, era “desarrollar la crítica del progreso en Marx, el progreso definido allí por el desenvolvimiento de las fuerzas productivas” [Benjamin, 2008: 86-87], nos ofrece una fórmula que si a fines de los treinta y principios de los cuarenta del siglo pasado podía parecer un exabrupto, hoy resulta clarividente. Dice Benjamin [2008: 70], meses antes de suicidarse, “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial, pero tal vez se trata de algo por completo diferente; tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia del género humano que viaja en ese tren”.

Fatal seductor, como lo eran las vampiresas del cine, el Futuro, con mayúscula, fue fetiche tanto del progresismo burgués como del revolucionarismo proletario. Pero por diferentes vías y en distintos ritmos, los altares de la modernidad fueron paulatinamente desertados. Las élites metropolitanas que durante la segunda mitad del siglo XX vieron hacerse realidad muchas de las premisas del paraíso prometido, la sociedad opulenta, el Estado de bienestar, sin que estas premisas cumplidas fueran acompañadas por la añorada plenitud, cultivaron un posmodernismo desafiado del flujo sin sentido del mundo. Después de un efímero, corto en verdad, coqueteo con la democracia occidental, los damnificados del socialismo realmente existente se sumieron en

una desmodernidad pragmática que descrece tanto de las promesas de la sociedad sin clases, promesas que ellos vivieron en su fracaso, como las del mundo libre. Y los pueblos originarios, largo tiempo negados y largo tiempo sometidos, reivindicaron identidades de raíz premoderna. Empezaron a buscar en el pasado lo que ni el socialismo ni el capitalismo les ofrecían en el futuro.

El presente no es una crisis más en el proceso de modernización, lo que hay hoy es una crisis de la modernidad: la modernización está llena de crisis y avanza por crisis, hoy lo que está en crisis no es este proceso de modernización, hacia una nueva etapa de modernización; lo que está en crisis es el concepto mismo de modernidad. Y vamos concluyendo.

Si las personas, si las comunidades, si los grupos, si las organizaciones sociales, civiles o políticas no la reconocen y no la asumen como tal, la crisis no existe. Los desastres naturales, la escasez de recursos, la carestía de alimentos, la pérdida de empleo, las emergencias sanitarias, las guerras, el desfondamiento de los Estados nacionales, el descreimiento en la democracia, no pasan de ser eventos inevitables y simplemente sucesos, hechos que ocurren, males que fatalmente nos aquejan, si no nos enfrentamos a ellos como lo que en verdad son: como un desafío, un desafío a nuestra conciencia, un desafío a nuestra voluntad.

Y es que, es una obviedad decirlo así pero después se nos olvida: sin sujeto no hay crisis que valga. Los desórdenes que socavan al neoliberalismo, al orden capitalista, a la sociedad industrial, al imaginario de la modernidad, conformarán una crisis civilizatoria si y sólo si las víctimas asumimos el reto de convertir el magno tropezón sistémico en una encrucijada social. Los tronidos y chirridos de la máquina de vivir y el descarrilamiento de la locomotora productiva hacen preguntas, formulan grandes interrogantes. La respuesta la tenemos que dar nosotros.

Habermas nos recuerda que tanto en la medicina como en la dramaturgia clásica, de donde viene el término de crisis que hoy empleamos, la palabra se refería al “punto de inflexión de un proceso fatal”. El proceso fatal del drama, el proceso fatal de la enfermedad. Aún si en estas disciplinas, la medicina, la vieja

medicina, el viejo teatro, el concepto debutante implicaba que el curso de la enfermedad o el destino, en uno o en otro caso, se iban a imponer, la noción de crisis es inseparable de la percepción interior de quien la padece, de la existencia de un sujeto cuya voluntad de vivir, la enfermedad, cuya voluntad de ser libre, en el caso del destino, implícito en el teatro griego, se imponen:

Dentro de la orientación objetivista no se presentan los sistemas como sujetos, pero sólo éstos, los sujetos, pueden verse envueltos en crisis. Sólo cuando los miembros de la sociedad experimentan los cambios de estructura como críticos para el patrimonio sistémico y sienten amenazada su identidad social, entonces y sólo entonces, podemos hablar de crisis [Habermas, 1975: 15-18].

Y es que las crisis, si es que lo son, convocan al pensamiento crítico y a la acción contestataria. O mejor dicho, el desarreglo sistémico se vuelve crisis en la medida en que involucra la acción consciente de los sujetos protagonistas del drama histórico que son a la vez productos de la crisis y gestores de la crisis, constituidos por la crisis y constituyentes de la propia crisis, en lo que la crisis tiene de subjetividad.

En esta perspectiva la debacle ambiental, alimentaria, energética, migratoria, política, bélica, sanitaria, a la que hoy se añade la depresión económica, conforman una crisis sistémica, en tanto que han congregado ya una amplísima gama de acciones y discursos contestatarios que ven en ella, cuando menos, el fin de la fase neoliberal del capitalismo.

Pero en este diálogo de quienes dicen que este modelo de destrampamiento financiero del capital no puede continuar así, se escuchan igualmente las voces de quienes pensamos que la devastación que nos rodea resulta el pecado original del gran dinero; la conversión en mercancía de un orden humano natural que no puede reproducirse con base en la lógica de la ganancia; de quienes creemos que si para salvarse de sus propios demonios el capitalismo deja definitivamente de ser un sistema de mercado autorregulado, también deja de ser capitalismo y entonces el reto es desarrollar nuevas formas de autorregulación social; de

quienes sostenemos que lo que se desfondó en el tránsito de milenios no es sólo un mecanismo de acumulación, sino también la forma material de producir y consumir a él asociada, el sistema científico tecnológico, la visión economicista del progreso en que deriva, el sentido fatalista y unilineal de la historia que lo sostiene. Si a la postre éstas son las percepciones dominantes, entonces y no antes, nos amaneceremos con una crisis civilizatoria.

Hay dos visiones generales del recambio civilizacional al que nos orilla la gran crisis. La verdad es que no tengo una posición muy acabada al respecto. Por un lado, está la visión de quienes siguen pensando, como los socialistas de antes, que en el seno del capitalismo han madurado los elementos productivos de una nueva y más justa sociedad, que habrá de sustituirlo mediante un gran vuelco global; por otro, la de quienes vislumbran un paulatino, o quizás abrupto, proceso de deterioro y desagregación, una suerte he dicho yo, de hundimiento del *Titanic* civilizatorio al que sobrevivirán lanchones sociales dispersos (espero que haya lanchas para todos).

La primera versión, la versión socialista o altermundista de las promesas del progreso, ha sido objetada por visionarios como Samir Amin e Immanuel Wallerstein, para quienes la historia enseña que la conversión de un sistema agotado a otro sistema presuntamente contenido, en germen en el anterior, ha consistido en pasar de un orden inicuo u otro igualmente inicuo, o de un clasismo a otro clasismo; de modo, piensan ellos, que la decadencia o desintegración son más deseables que una transición controlada.

El hecho es que, mientras vemos si cambiamos de timonel o de plano hundimos el barco, en las últimas décadas proliferó en las costuras del sistema y en algunos países, un neoutopismo autogestionario hecho a mano, que busca construir y articular plurales manchones de resistencia, manchones locales, manchones regionales, manchones nacionales, manchones a veces subcontinentales: creo que el Cono Sur empieza a configurar una esperanza, a pesar de las diferencias y heterogeneidades que vive. Estrategia que tiene la posmoderna virtud de que no parte de un nuevo paradigma de aplicación presuntamente universal

sino que adopta la forma de una convergencia de múltiples praxis. Leía yo ayer a Evo Morales plantearlo en estos términos: no hay una receta para todos, no hay un camino para todos, no hay una sociedad para todos, no hay una utopía para todos (no eran sus palabras, era el espíritu de sus palabras). Esto es lo que nos enseñan los pueblos originarios, decía Evo.

En todo caso la gran crisis es un llamado a la acción. Ante lo duro, ante lo tupido de las calamidades que nos aquejan nadie puede hacerse sordo y nadie puede mirar para otro lado y decir esto no va conmigo. La gran crisis no es un tropezón más, está en riesgo la especie humana. Y en esta lucha por salir del atolladero y encontrar un rumbo nuevo que nos lleve a un mundo más habitable, un mundo más soleado, habrá avances, habrá retrocesos, pero en esta batalla no podemos darnos el lujo de perder.

* Transcripción del debate: Natalia Zepeda.

COMENTARIOS Y RESPUESTAS*

En este apartado se transcriben algunas de las respuestas a los comentarios de los participantes en la conferencia. Un primer aspecto que rescatamos de la discusión es la necesidad de recuperar la complejidad del funcionamiento del capitalismo y de pensar la transformación social dentro y fuera del capitalismo.

Ana Esther Ceceña: Hay un desafío en el que tenemos que encontrar caminos para, por un lado, poder actuar dentro del sistema y por otro lado podernos zafar del sistema para pensar distinto, que es un poco lo que Armando decía: cómo irnos hasta las orillas y desde las orillas pensar de manera diferente. Ahí podemos situar las propuestas del vivir bien, que es al mismo tiempo un trabajo o un pensamiento que surge desde las contradicciones internas, pero que está retomando una historia muy antigua, y que además está viendo un futuro muy largo, que no se restringe a las dinámicas propiamente capitalistas. Desde el capitalismo podemos hacer muchas cosas, pero si nos quedamos haciendo cosas desde el capitalismo no lo vamos a superar, lo vamos a modificar. Entonces, ¿cómo hacemos para efectivamente podernos salir de ese capitalismo, sabiendo que estamos dentro, pero pensarlo desde fuera, construir hacia afuera, construir hacia otro lado?

Aquí podemos introducir un término que me parece muy interesante, trabajado entre otros por Prigogine: la idea de la bifurcación que nos habla de la posibilidad de hacer un cambio, un desplazamiento, un dislocamiento epistemológico, un dislocamiento desde las bases desde donde estamos pensando y actuando, construyendo, pero construyendo a partir de otra perspectiva, desde otra plataforma, y eso creo que es justo lo que se está reivindicando mucho hoy en términos prácticos. No es cómo nos vamos a organizar, sino es lo que está ocurriendo en la práctica, la gente se está organizando a partir de ahí; salimos del capitalismo, lo vemos desde fuera, sea en términos históricos, sea en términos estructurales o culturales; lo vemos desde fuera y desde ahí podemos, no solamente criticarlo o criticarlo con elementos

nuevos, diferentes, sino también construir otra cosa, y no circunscribirnos a construir sólo en el interior de lo que ya tiene las pautas marcadas, y que entonces finalmente llegamos a lo mismo (que es lo que siempre se repite), y el capitalismo vuelve a recuperar lo que hacemos; no permitir que eso ocurra es también dislocarse para poder trabajar desde otra perspectiva.

Daniel Inclán: ¿Y entonces qué papel juega la lectura de la historia, es decir, como ya no es una acumulación de sucesos históricos y entonces vamos a llegar al momento del socialismo, y también recuerdo, por ejemplo, la crítica que le hacía Marx a Proudhon cuando decía que Proudhon piensa que hay cosas buenas del capitalismo y cosas malas, cuando son dos caras de la misma moneda? Es decir, no es que tiremos al niño con la bañera, porque al final tal vez esas cosas buenas del capitalismo no sean producto del capitalismo solamente; es decir, aquí hay un debate en la lectura histórica, el capitalismo no es necesariamente el productor de estas prácticas democráticas, sino que están ancladas en otros pasados históricos, como decía Armando, con estos pasados campesinos, estas participaciones o estas cosas bondadosas o rescatables de la modernidad no son necesariamente producto de la modernidad, han adquirido un matiz dentro de este desarrollo histórico. Esto obliga a una lectura informada del hecho histórico y de las multiplicidades de los desarrollos históricos que están en juego. Porque no solamente es que tengamos que tirar el capitalismo y entonces tiramos la historia de la humanidad, o cambiemos la historia de la humanidad.

Armando Bartra: Me gustó mucho lo que dijiste por un error que cometiste, del que seguramente no te percaste, ni los demás: dijiste que no hay que tirar al niño con la bañera, es con el agua sucia; lo que hay que hacer es tirar la bañera. A ver si me logro explicar: habitualmente decimos hay que tirar el agua sucia, no al niño; el problema es con la bañera, no con el niño ni con el agua sucia... el problema es que este modo de lavar niños luego hace que los niños se nos vayan por el caño, es decir algo está mal

en el modo en el que estamos lidiando con el niño y el agua. No es “salvemos al niño, tiremos el agua”, sino que algo está mal, entonces probablemente hay que mirar hacia la bañera: lo que está mal es la bañera, hay que bañar a los niños de otra manera, o hay que dejar que vivan sucios, o no sé qué hay que hacer. En todo caso, esta es la pregunta, la pregunta no es qué es lo que hay que salvar, qué es lo que hay que conservar, sino qué es lo que está mal en este mundo dual en el que no todo es negro, no todo es claro, pero esencialmente es un mundo que nos niega, creo que por ahí va.

Si el problema es, no con el niño y el agua, sino con la tina, si el problema no es únicamente con el malvado dueño de la tierra que explota con el modelo agrícola, y que ahora además lo sustituye por una máquina y lo deja desempleado en el invierno, sino que el problema es la concepción misma de “si esta máquina lo hace más rápido es mejor”; entonces el cambio no es un cambio político, no es la toma del Palacio de Invierno, no es colguemos a los zares, o expulsemos a Porfirio Díaz y ya la hicimos. Tampoco es el cambio de la propiedad, expropiemos los medios de producción; quitémosle a Somoza y a los suyos la propiedad de los medios de producción, y el sandinismo va a instaurar un nuevo orden en Nicaragua. No necesariamente. Bueno, no estuvo mal, era un hijo de puta, había que expropiarlo y había que matarlo si era posible, pero no era suficiente, porque estaba yo escuchando por ahí que fue un error, no, no fue un error, estuvo bien, pero el problema es que estos medios de producción, puestos ahora al servicio de un Estado, de un Estado sandinista, que era el que organizaba la economía, pues era finalmente una suerte de somocismo sin Somoza, como decían ellos mismos. El problema no es entonces el cambio de la propiedad, simple y llanamente. Si esto es así, si lo que hay que hacer no es cuidado con el niño, tirar el agua sucia, y volver a bañar niños, porque al rato se nos vuelve a ir el niño con el agua sucia, y hay que rediseñar la bañera, esto tarda. Es decir, estos son procesos de larga duración. Con esto no quiero decir, ah bueno, va para largo, no hay prisas. Hay prisa, claro que hay prisa; no una prisa doctrinaria (*queremos el*

socialismo ya), sino una prisa diríamos social, en el sentido de que nos urge cambiar las cosas porque si no, no va a haber futuro, porque la gente se sigue muriendo, porque la gente no puede más. Pero entendamos que se trata de iniciar un proceso de larga duración, es decir, que no vamos a acabar pronto, que no es: hagamos un esfuerzo grande, tomemos el poder, derroquemos a la burguesía, expropiemos los medios de producción, y ahora sí vamos a iniciar la verdadera historia de la humanidad. Esto no es así, no va a ser así, esto es para siempre, esto dura. En el momento en que le quitamos el ojo de encima a los sistemas, a las cosas, a los órdenes, a las instituciones, se vuelven perversos. No es posible quitarle el ojo de encima, no es posible dejar caer, decir bueno ya, el sistema funciona solo, ya creamos un orden nuevo y desalienado. En ese momento el sistema nuevo y desalienado se vuelve alienado y se opone a nosotros.

Entonces el asunto va para largo, hay que vivir en la revolución, si queremos hacer una metáfora, no hay que pensar en hacer la revolución para vivir en un orden cuyas inercias nos hacen felices, la inercia no hace feliz a nadie más que a las piedras, y no estoy muy seguro. Lo vemos en perspectiva y no era tan feo el capitalismo de antes ¿no? Hasta se nos hace bonito... o el país de antes... La idea, la visión maniquea de que todo, todo, en un sistema malo es malo; es cierto, desde el punto de vista de que juega una función dentro del sistema, pero lo otro es esta visión absolutista, esta visión catastrofista de que el sistema no sólo tiene pretensiones universalistas (es un sistema-mundo) y no sólo tiene pretensiones hegemónicas (se trata de dominarlo todo) y además es omnipresente, y pretende ser omnipotente, y por lo tanto se cuele en nuestra forma de vivir y de morir, en nuestra forma de odiar y de amar; no sólo en nuestra forma de trabajar o de consumir: todo esto no puede hacernos olvidar que el sistema no funciona si no existimos fuera de él, cuestión que plantea muy bien, por cierto, Karl Polanyi.

El capitalismo es un sistema que se lo traga todo, pero el capitalismo es un sistema que genera la resistencia del capitalismo; no es la resistencia de quienes están fuera y quieren seguir

estando fuera, es la resistencia de quienes se reconstruyen a sí mismos como enemigos del capitalismo, es decir el capitalismo construye también a quienes están fuera, porque no es lo mismo estar fuera de un sistema feudal, resistiéndolo yéndote al bosque –como Robin Hood–, huir al bosque, salir del sistema feudal; nosotros podemos tratar de salir haciendo economía solidaria, o una revolución descolonizadora y comunalista... la boliviana. Pero el capitalismo de todos modos es nuestro referente, nos construye, somos, por referencia, el sistema; pero somos siempre en exterioridad respecto del sistema, el día que no haya esta exterioridad el sistema se extingue; es decir, la vitalidad del sistema depende del trabajo vivo, la vitalidad del sistema depende de la riqueza natural –riqueza entre comillas, riqueza para nosotros, o la riqueza económica para el capital. Sin naturaleza, sin sociedad, sin naturaleza-sociedad, el capitalismo fenece, porque el trabajo vivo necesita fermentar al trabajo muerto, porque no hay posibilidad de acumulación sin trabajador, sin trabajador y sin recursos naturales. Si esto es así estamos fuera, no porque nos guste, sino porque el sistema necesita esta exterioridad, y la reconstruye; y además porque necesita un lugar donde tirar la basura, y a los sobrantes, también por eso. Hay que aprovechar esta exterioridad relativa, porque en esta exterioridad está (y repito, no es estar al margen del sistema, es estar en contra; fuera y en contra de él) en esta exterioridad relativa está la energía que nos permite pensar en un futuro distinto del que el sistema nos impone.

Una segunda reflexión versó sobre el neoluddismo, categoría propuesta por Bartra para nombrar la crítica radical del modo de producción capitalista.

Armando Bartra: ¿Por qué neoludditas? Por qué volver al luddismo como un movimiento histórico en los orígenes de la industrialización capitalista, básicamente en Inglaterra, aunque se extendió y tuvo su expresión rural en los seguidores del también legendario Capitán Swing, que era la confrontación de los tra-

bajadores asociados al mundo feudal de los gremios y de la artesanía, donde, dentro del agua sucia del mundo feudal había todavía una cierta valoración del trabajo, el trabajo como creador de riqueza, tanto del artesano como del propio campesino. Luego llegaba el sistema encarnado bajo cualquiera de sus modalidades y les arrebatava el producto de su trabajo, y había unos que vivían bien y otros que vivían mal, pero esta relación del trabajador con su propio trabajo era algo que lo enorgullecía, era una relación que estaba dentro de la lógica del artesano. La ruptura que ahí se presenta es la inversión: “ahora tú trabajas para la máquina, no usas el instrumento, sino que el instrumento vuelto máquina te usa a ti”. A esta inversión, los ludditas respondían “no, hay que confrontarla”. Y decían cosas tan bárbaras como “el mal no está en el dueño de la máquina, el mal está en la máquina”; es decir, el problema no es el agua sucia, el problema es la bañera.

Yo creo que por ahí va, necesitamos mirar, en este orden que nos niega, que nos aliena, que nos quiere destruir, los elementos de la alienación, estos elementos de la negación del hombre, que no fueron tan atendidos, porque fueron vistos como resistencias reaccionarias. Cuando se dice que los ludditas eran reaccionarios, o que los seguidores del también legendario Capitán Swing eran reaccionarios, lo que se está diciendo es que la tecnología nos hará libres... hay que esperarse un poquito... creo que ese era el engaño: el problema está, insisto, en la bañera, hay que repensar la bañera, necesitamos algún tipo de bañera ¿no?, y hay que repensar la bañera... los ludditas, al menos, identificaban claramente al enemigo. En algunos casos –me voy sobre el lado de los campesinos, porque soy fan de los campesinos, incluso de los históricos– los seguidores de Swing destruían trilladoras, no cualquier tipo de máquinas, sino en este caso trilladoras, y las trilladoras representaban la muerte por hambre en la peor temporada del año, que era la temporada del invierno, en la que lo que había era la actividad de trillar, y cuando la actividad de trillar la hacía una máquina, entonces los trabajadores, que eran

contratados para trillar, quedaban desempleados y en la banca. ¿En la banca y a morirse de hambre? No estrictamente: a vivir de la miseria que eran las leyes de pobres, una limosna. Y estos decían “no, hay que acabar con las trilladoras, porque las trilladoras nos condenan al hambre, nos condenan al frío, a la miseria durante el invierno; nosotros trabajábamos trillando y ahora ya no hay empleo para nosotros: hay que acabar con las trilladoras”.

Algún tecnócrata progresista o reaccionario podría decir que no, que las trilladoras eran un avance en la tecnología. Pero tan no lo eran que durante un largo periodo desaparecieron las trilladoras; es decir, ganaron los seguidores de Swing, porque las trilladoras sustituían mano de obra durante una temporada del año en que esa mano de obra no tenía otra cosa que hacer, y si tenían la capacidad de trillar disponible, no, necesitaban, no era racional desde el punto de vista de la economía social, de una economía de tiempo, crear un artilugio mecánico que tenía costos, para que hiciera lo que podían hacer los trabajadores que no tenían otra cosa que hacer. Es decir, nos podíamos comprar un equipamiento para hacer menos gravosa nuestra labor doméstica y sentarnos a ver cómo nuestra labor doméstica sucede enfrente de nosotros desarrollada por una máquina. La tecnología, en ese caso, era evidente que no estaba ahorrando trabajo social, lo que estaba provocando era desempleo. Una de dos, se le pagaba a los señores un salario digno para que se rascaran la barriga y entonces lo hacías con la máquina y no se habrían enojado demasiado; o, finalmente, aprovechabas lo que tenías, que era un tiempo de trabajo. No sé si a alguno de ustedes le da por leer al señor Julio Boltvitnik, a mí sí me da por leerlo, porque él trata mis asuntos. Escribe en *La Jornada*, una columna que se llama *Economía moral*, y últimamente está hablando de por qué a los campesinos los explotan, y dice que los explotan porque no les están pagando el tiempo en que no trabajan... ¿Qué tiene qué ver Julio Boltvitnik con la pregunta provocadora acerca de los neoludditas? Lo que él está diciendo es que los campesinos no pueden exigirle al sistema que los retribuya por el tiempo en el que la labor anual no les exige que se desempeñen como trabajadores, entonces te pagan

el tiempo de trabajo necesario, no te pagan el tiempo de trabajo no empleado. No importa demasiado si tiene o no razón, lo que importa es que está destacando un hecho que desde entonces era bastante evidente: si el proceso de trabajo, la actividad agropecuaria no son continuos, entonces habrá lapsos muertos o no los habrá dependiendo de cómo organicemos el uso de nuestros recursos, naturaleza y trabajo y mecanizar no siempre es una ventaja. Esta es la hipótesis que sostenía la gente que seguía a Swing, que es la hipótesis de los seguidores del legendario, del inventado General Ned Ludd, y han sido calificados de reaccionarios porque se oponían al desarrollo de las fuerzas productivas. Bueno, no se oponían al desarrollo de las fuerzas productivas, se oponían a la desvalorización del hombre en nombre de las fuerzas productivas, se oponían a la inversión. Marx en algún momento reconoce esto, los luddistas eran quienes identificaban el mal en donde estaba, es decir, impreso en la materialidad misma del proceso productivo, y no sólo en las relaciones económicas y de propiedad.

La discusión con Armando Bartra también abordó la cuestión de los actores: ¿qué hacer?, ¿cómo hacerlo?, ¿quiénes pueden hacer algo? Si la crisis es multidimensional, la respuesta también debe serlo, comentó uno de los asistentes, ¿sigue siendo válido el concepto de clase para responder estas preguntas?, ¿cuál es el papel de los trabajadores? Estas fueron las respuestas de Armando.

Armando Bartra: La crisis del modo de producción capitalista. La actual no es una crisis coyuntural, sino una crisis del modo de producción capitalista. Es una crisis de la idea de que la historia es una sucesión de modos de producción y que ahora vivimos el capitalista al cual sigue otro, el socialista por ejemplo. Claro que está en crisis el modo de producción capitalista, pero también está en crisis el concepto mismo de la historia como sucesión de modos de producción y ahora vivimos el capitalista que contiene en su seno en germen el socialista, que lo sustituirá después. Este esquema, que nos sirvió para ser revolucionarios

durante un rato más o menos largo, hoy hay que repensarlo (no es que haya que tirarlo por la borda, simplemente hay que repensarlo) porque, en efecto, el problema es situarnos en un nivel más profundo o más complejo que el del modo de producción capitalista. El capitalismo es tan cabrón, que nos ha convencido de que todas las etapas de la historia son como él, o sea, un modo de producir sobre el cual se construyen modos de relacionarse, modos de pensar, modos de convivir, modos de soñar, modos de morir. Es decir, el capitalismo nos ha convencido de que toda sociedad es un modo de producción por encima del cual hay superestructuras ideológicas, políticas, económicas, etcétera.

Pero la única sociedad que es esencialmente un modo de producción es el capitalismo. Si miramos hacia atrás desde la lógica del capitalismo lo que vamos a ver son modos de producción, pero porque tenemos la óptica del capitalismo. Si hacemos como nos dice Marx, que introdujo también esta idea de analizar la historia como la “historia de los modos de producción sucesivos”, lo que él decía es: desde el esqueleto del hombre podemos comprender el esqueleto del mono. Sí, naturalmente, si las sociedades anteriores las vemos desde la perspectiva de la sociedad capitalista se nos aparecen como modos de producción, como economías. Pero las sociedades anteriores no eran economías, las sociedades anteriores eran eso, sociedades en donde había una dimensión que tenía que ver con la producción de bienes y la distribución de bienes, que nosotros llamamos economía, y que en el capitalismo se autonomizó, y se volvió un monstruo que se mueve por sí mismo; el capitalismo es un modo de producción y todo lo demás cuelga de este modo de producción que es un modo de producción de ganancias, es un modo de acumulación de capital. Así, no tenemos por qué pensar las sociedades anteriores ni posteriores como modos de producción; habrá economía en ellas (lo que nosotros llamamos economía) claro que habrá, habrá producción, habrá consumo, habrá intercambio, habrá relación con la naturaleza en el sentido del aprovechamiento de lo que se nos presenta como recursos naturales, que en realidad es

nuestro cuerpo inorgánico. Pero esto no podemos verlo como modos de producción, hay una fetichización de lo económico y la dimensión económica que nos hace ver la historia entera como una sucesión de economías distintas. Y la historia entera es eso, sí, también, puede verse así, no es impertinente, además estas economías sucesivas presentan una cierta racionalidad interna. Pero éste no es el sentido de la historia, porque entonces sucede que lo que estaremos esperando es que el próximo modo de producción, que como debemos haber entendido, está contenido en el seno del viejo, emerja, y la sociedad dé a luz al socialismo, y entonces todos seamos felices finalmente porque es el modo de producción superior y el principio de la verdad de la historia de la humanidad. Esta visión creo que se nos está derrumbando –por fortuna– y necesitamos construir una nueva: la crisis del modo de producción es una forma de decir que estamos en una crisis de este modo de producir pero que es también una crisis civilizatoria, y una civilización no es sólo un modo de producir, sino mucho más que esto.

¿Qué se puede hacer y quiénes lo harán? esas son las grandes preguntas. ¿Quiénes lo harán? La pregunta es ¿qué es lo que está en crisis? Porque depende de cómo veamos la crisis, digamos, de cómo vivamos la crisis y cómo ordenemos nuestras ideas acerca de la crisis, cada quien en su modo, y en su estilo, y con su manejo de conceptos. Entonces quizás tengamos la respuesta de lo que vamos a hacer. Si esta es una crisis del modo de producción capitalista como la forma superior en donde la concentración de la producción industrial en el corazón del sistema hace que el proletariado, que es la clase, etc., entonces las clases sociales y el proletariado, como la clase social por excelencia subversiva y revolucionaria, nos va a conducir fuera del atolladero; si el diagnóstico es otro entonces quizás el proletariado no aparezca revestido de ese destino manifiesto tan fatal que le asignamos al pobrecito, y que pues no sabe exactamente qué es lo que debe hacer para estar a la altura de los pronósticos. Tú no dijiste, proletariado, hablaste de los trabajadores, que es un concepto bastante más amplio, creo que, en efecto, por ahí hay que seguir buscando las respuestas.

La pregunta es, la pregunta por el sujeto, estamos usando una palabra más vaga, que clases. Yo creo que el problema con la pregunta por el sujeto es decir: sujeto somos todos, sujeto eres tú, sujeto soy yo, sujeto es este grupo, salimos aquí a la calle y los que nos subimos al microbús somos un sujeto, y todos son sujetos, todos son sujetos del mismo calibre, todos son sujetos de la misma validez, los sujetos mejores son los sujetos locales, con nombre y apellido, con rostro, cara, moñitos en el pelo. No: hay grandes sujetos, hay sujetos de gran calado, hay sujetos históricos, hay sujetos globales; si es que el sistema es global habrá que construir sujetos globales si no existieran, y estos quizá son parecidos a lo que llamábamos antes clases, clases de un sistema global, de un sistema-mundo, que eran por lo tanto clases-mundo.

Yo creo que hay que empezar a mirar en esa dirección, a pensar en sujetos que son sujetos locales, claro, que son sujetos con nombre y apellido también, no desaparece este elemento de concreción, pero este elemento de concreción se vuelve completamente abstracto, se vuelve en realidad una falsa concreción si no pensamos en sujetos mucho más amplios, mucho más trascendentes, que sean capaces de enfrentar el tamaño de la cosas. Volvemos a los viejos conceptos de clase social: una clase social no es una suma de personas en contigüidad, una clase social es una experiencia colectiva, es un proyecto, es una cultura compartida, es un proceso organizativo en curso.

Yo sí creo que hay que pensar en clases sociales, pero tú fuiste más lejos y dices bueno, sí, pero estamos en México, qué onda con México, con el proyecto de país. Tomando esta parte del reto, un problema es que la crisis global la podemos y la debemos pensar desde México, y yo desde San Andrés Totoltepec, porque ahí vivo, cada quien desde donde pueda. Pero no la podemos pensar sólo desde ahí, porque si la pensamos desde ahí, entonces se nos limita mucho la perspectiva. Trato de explicarme: México fue hace cien años la vanguardia iluminada del continente, estábamos haciendo revoluciones: la primera del siglo, porque la segunda fue la rusa, la primera fue la nuestra; estábamos iniciando procesos de reforma agraria; estábamos

colocando a los campesinos como eje de una transformación que pasaba por el concepto de tierra y libertad, hoy dirían tierra y territorio; territorio y libertad, si fueran neozapatistas. Pocos años después estábamos haciendo reformas energéticas y recuperando la propiedad de la nación sobre los recursos energéticos y sobre la industria y construyendo una industria petrolera como Pemex, que en ese momento no aparecía tan dramáticamente contaminante como ahora es; estábamos poniendo el ejemplo de un Estado social, o cuando menos de un Estado que asumía responsabilidades educativas, responsabilidades de salud; éramos la vanguardia de este maldito continente, y hoy somos coleros, zagüeros, somos vergonzosamente atrasados respecto a lo que está pasando en el resto del continente, por lo que necesitamos mirar en otra dirección. Hoy no somos la inspiración del futuro, sino que hay otros sitios en donde están pasando cosas que pueden ser musas societarias, si es que las hay, que inspiren nuestro discurso social. Entonces la pregunta de qué nos queda por hacer en México es quizás una pregunta de poca ambición. Si acabáramos con el duopolio, no el televisivo, aunque también (el Partido Acción Nacional [PAN] y el Partido revolucionario Institucional [PRI]) y el televisivo, e iniciáramos un verdadero proceso de reformas y transformaciones modestas, etc., etc., en términos de un programa mínimo, quizá ya sería bueno para la situación en la que está el país, pero creo que hay que ver lo que está pasando en el Cono Sur, donde están planteando visiones ya mucho más estratégicas porque han avanzado mucho más en la conformación de sujetos...

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor [2003], *Consignas*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores, 180 págs.
- Agencia Internacional de Energía (AIE) [2006], *World Energy Outlook*, París, AIE-OCDE, 600 pp.
- Amin, Samir [2003], *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no norteamericano*, Argentina, Paidós, 296 pp.
- Banco Mundial [2008], *World Development Report*, Washington, Banco Mundial, 386 pp.
- Baran, Paul y Paul Sweezy [1968], *El capital monopolista*, México, Siglo XXI Editores, 320 pp.
- Bartra, Armando [2009], “Fuego nuevo. Paradigmas de re-
puesto para el fin de un ciclo histórico”, *Veredas*, México,
UAM Xochimilco, (18):7-37, primer semestre, año 10, <[http://
148.206.107.10/biblioteca_digital/estadistica.php?id_host=
6&tipo=ARTICULO&id=5899&archivo=12-396-5899hcl.
pdf&titulo=Fuego%20nuevo:%20paradigmas%20de%20
respuesto%20para%20el%20fin%20de%20un%20
ciclo%20hist%F3rico](http://148.206.107.10/biblioteca_digital/estadistica.php?id_host=6&tipo=ARTICULO&id=5899&archivo=12-396-5899hcl.pdf&titulo=Fuego%20nuevo:%20paradigmas%20de%20respuesto%20para%20el%20fin%20de%20un%20ciclo%20hist%F3rico)>.
- [2010], “Tiempos turbulentos”, *Argumentos. Estudios
críticos de la sociedad*, México, UAM Xochimilco, (63):91-
119, mayo-agosto, año 23, <[http://argumentos.xoc.uam.
mx/busqueda.php?indice=AUTOR&terminos=Bartra,%20
Armando&pagina=1&indice_resultados=0](http://argumentos.xoc.uam.mx/busqueda.php?indice=AUTOR&terminos=Bartra,%20Armando&pagina=1&indice_resultados=0)>.
- Benjamin, Walter [2008], *Tesis sobre la historia y otros fragmen-
tos*, México, Itaca-UACM, 118 pp.
- Braudel, Fernand [1994], *Las civilizaciones actuales. Estudio de
historia económica y social*, México, REI, 496 pp.
- Habermas, Jürgen [1975], *Problemas de legitimación en el capita-
lismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 177 pp.
- Hansen, James, *et al.* [2010], “Global surface temperature change”,
Reviews of Geophysics, Estados Unidos, (48, RG4004):1-29.
- Hansen, James, *et al.* [2006], “Global temperature change”, *Pro-
ceedings of the National Academy of Sciences*, Estados Unidos,
(103): 14288-14293.

- Harvey, David [2004], “El nuevo imperialismo; acumulación por desposesión”, *Socialist Register*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (40):99-130.
- Kula, Witold [1973], *Problemas y métodos de la historia económica*, España, Península, 734 pp.
- León-Portilla, Miguel (comp.) [1987], *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM, 240 pp.
- Luxemburgo, Rosa [1967], *La acumulación de capital*, México, Grijalbo, 454 pp.
- Marx, Karl [1965], *El capital. Crítica de la economía política*, Tomo 1, México, Fondo de Cultura Económica, 769 pp.
- Matsuura, Koichiro [2008], “¿Puede salvarse la humanidad?”, *La Jornada*, México, 9 de febrero.
- Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y Organización Meteorológica Mundial (PNUMA-OMM) [2007], *Informe del Grupo Intergubernamental sobre Cambio Climático*, IPCC, Ginebra, 104 pp.
- Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers [2002], *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, España, Alianza Editorial, 359 pp.
- Touraine, Alain [1998], *Crítica de la modernidad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 391 pp.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [2008], *Evaluación internacional de las ciencias y tecnologías agrícolas*, París, UNESCO, 606 pp.
- Vilar, Pierre [1993], *Crecimiento y desarrollo*, España, Agostini, 422 pp.
- Wallerstein, Immanuel [1979], *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI Editores, 592 pp.
- [1998], *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, 320 pp.
- World Wilde Fund [s/f], *Convención sobre el Comercio Internacional de Fauna y Flora Silvestres en Peligro de Extinción*.

¡REVOLUCIÓN AHORA! CONTRA Y MÁS ALLÁ DEL CAPITAL

*John Holloway**

I

1. Yo no escogí el título, pero me gusta mucho.

Revolución ahora. Es un sueño, probablemente el sueño de todos nosotros que estamos aquí. Todos estamos preñados de un “¡Ya basta!” feroz: ¡Ya basta! ¡Ya basta del desastre que es el México de hoy! ¡Ya basta de un mundo de injusticia, explotación, violencia! ¡Ya basta de un sistema que está destruyendo las condiciones necesarias para la existencia humana! ¡Ya basta de esta catástrofe para la humanidad que es el capitalismo!

Revolución ahora. ¡Qué sueño, pero qué locura! ¿Cómo puede ser? ¿Realmente vamos a salir de esta conferencia a tomar las calles, a marchar sobre Los Pinos, a tomar el Palacio Nacional? Sería una locura. Si se piensa en la revolución de la forma tradicional, como un cambio radical que tiene como su eje la toma del poder estatal, sea por fuerza o mediante elecciones, todos sabemos que requiere preparación y que la idea de revolución ahora es un disparate peligroso.

* Profesor del Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Pero al mismo tiempo la idea de revolución aquí y ahora es una idea que se está manejando cada vez más en los movimientos anticapitalistas. Es sin duda un resultado de la desesperación: ya no podemos esperar, el ¡ya basta! ya no se puede detener, tenemos que deshacernos del capitalismo antes de que destruya las condiciones de la vida humana –es un tema que sin duda se va a escuchar en las manifestaciones en Cancún en un par de meses. ¿Entonces qué?, ¿tenemos que concluir que a todos estos movimientos les falta madurez, que están siguiendo un camino absurdo y peligroso cuando exigen la revolución ahora o, peor, cuando dicen que quieren cambiar el mundo sin tomar el poder?

Todo lo contrario. Muchos de los planteamientos de los nuevos movimientos son absurdos si uno los ve desde la lógica revolucionaria tradicional, pero la fuerza de los movimientos y la urgencia desesperada de un cambio radical, está rompiendo esta lógica tradicional. Se está desarrollando una nueva lógica del anticapitalismo, una nueva gramática (o tal vez antigramática). No es cuestión simplemente de una moda o de una corriente de opinión, y tampoco es reflexión de la debilidad del movimiento anticapitalista, sino que está naciendo (con duras penas) un anticapitalismo con raíces más profundas. El carácter profundo de este cambio gramático se debe al hecho de que expresa la crisis del trabajo abstracto, o en otras la revuelta del hacer en contra del trabajo. Esto es lo que quiero plantear en esta plática.

Este es un argumento que me parece importante, pero no es un argumento sencillo, por eso voy a aprovechar la oportunidad magnífica ofrecida por este evento para presentarlo.

2. El cambio de gramática está articulado con una claridad extraordinaria por el levantamiento zapatista, con su rechazo de la idea de tomar el poder, sus principios de mandar obedeciendo y preguntando caminamos, su ambición de crear un mundo donde quepan muchos mundos, su decisión después de 2001 de abandonar una política de exigencias y enfocarse en la creación aquí y ahora de un mundo de dignidad. Pero un empuje semejante

se puede ver en todas las partes del mundo en el surgimiento de movimientos de todo tipo que rechazan la meta de tomar el poder estatal y buscan llevar a cabo un cambio radical por medio de la creación de espacios o momentos (lo que podemos llamar “grietas”) donde se busca romper con la lógica del desarrollo capitalista y se trata de actuar de forma diferente.

El concepto de autonomía surge como un concepto clave en todos estos movimientos. La lucha para transformar la sociedad (revolución) se vuelve explícitamente intersticial, mientras que previamente su carácter intersticial estaba escondido por la concentración en un Estado entendido como abarcando la totalidad de la sociedad. Es decir, se vuelve claro que la única forma de concebir la revolución es como un movimiento de rupturas intersticiales; en el viejo concepto de revolución, el carácter inevitablemente intersticial de cualquier transformación mundial del capitalismo estaba escondido por una concepción del Estado que lo identificaba con la totalidad social.

Está claro que estos intersticios, estas grietas entran en conflicto constante con la fuerza de la cohesión social y que su existencia es siempre frágil y muchas veces evanescente –sólo tenemos que pensar en los eventos de San Juan Copala en los últimos días– pero existen y existen por todos lados.

Estos espacios o momentos de rebelión, estas grietas, estas dignidades, se pueden entender como movimientos de negación-y-creación. El rechazo a la lógica del dinero, la lógica del poder, se vuelve el punto de partida para una creación alternativa, un hacer alternativo. Contra la lógica del capital se construye otra lógica, contra las relaciones sociales se construyen otras formas de relacionarse, contra el trabajo capitalista se desarrolla otro tipo de hacer. El centro de la nueva gramática (o anti-gramática) es el contraste o la contraposición entre dos formas de comportarse: el trabajo capitalista por un lado (una actividad impuesta, destructiva, sin sentido) y por otro, el hacer como actividad que busca crear su sentido o significado a través de un proceso consciente y colectivo.

II

3. Este contraste o este antagonismo central entre dos tipos de hacer, de actuar, nos hace pensar en Marx y su insistencia en la importancia del doble carácter del trabajo como “el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política” [Marx, 1980: 51] y por lo tanto del capitalismo. Marx está hablando aquí de la distinción entre trabajo abstracto y trabajo concreto.

4. Por trabajo abstracto Marx entiende básicamente lo que analizó como trabajo enajenado en los Manuscritos de 1844, con la diferencia de que ahora pone más énfasis en este trabajo como lo que constituye la cohesión o síntesis social del capitalismo. La forma en la cual nos relacionamos el uno con el otro como hacedores o sujetos teje una síntesis social que moldea cada aspecto de la sociedad. En el capitalismo nuestras relaciones mutuas están mediadas por el cambio, y por lo tanto por el dinero. Esto establece una relación puramente cuantitativa entre nuestras actividades. Hay un proceso de abstraer la calidad de nuestras actividades para establecer una relación mutua entre ellas a través de la medición cuantitativa del tiempo socialmente necesario para producir el producto de nuestras actividades (una medición que se realiza en el mercado): es el tiempo de trabajo socialmente necesario lo que produce el valor y determina las proporciones en las cuales se intercambian las mercancías. Esto afecta profundamente el carácter de nuestra actividad. La naturaleza de nuestras relaciones mutuas transforma nuestras actividades (nuestros haceres) en trabajo abstracto. Es el trabajo abstracto que teje la síntesis social del capitalismo. Es decir, que la sociedad capitalista está constituida no por el Estado, ni por los monopolios, ni por la acción consciente de la clase capitalista, sino por la interacción ciega de una multiplicidad de trabajos sin sentido propio acicateados por la necesidad de reducir el tiempo socialmente necesario.

5. La abstracción del hacer en trabajo (es decir la existencia del hacer en la forma de trabajo abstracto) se estableció como la

forma dominante del comportamiento por medio de un proceso largo y violento, proceso conocido muchas veces como la acumulación originaria. El trabajo abstracto fue impuesto sobre todo en la forma de trabajo asalariado, en el cual el trabajo se hace para obtener un salario, mientras que el empleador-capitalista obtiene su ganancia asegurando que el trabajo hecho bajo su mando satisface los requerimientos de la producción del valor, las exigencias del tiempo de trabajo socialmente necesario.

6. La metamorfosis o abstracción del hacer en trabajo abstracto afecta cada aspecto de la existencia social: es la base de la reificación de las relaciones sociales; la orientación hacia un Progreso medido cuantitativamente; la transformación de hacedores en las personificaciones de un rol social; la particularización del Estado como una instancia distinta que parece constituir la cohesión social (pero no lo hace); la dimorfización de la sexualidad; la objetivación de la naturaleza; la separación del tiempo de la experiencia vivida y su constitución como una medición externa (tiempo reloj) con una separación clara entre pasado, presente y futuro; y mucho más. El trabajo abstracto constituye la gramática del capitalismo, las formas aceptadas de pensar, el sentido común del capitalismo.

7. Inevitablemente, la existencia del hacer en la forma de trabajo abstracto deja su marca también en nuestras maneras de luchar contra el capitalismo. Muchas de las formas derivadas del trabajo abstracto se reproducen dentro de la lucha contra el capital: la reificación de las relaciones sociales, la fijación en el Estado, la objetivación de la naturaleza, la adopción de prácticas asociadas con la bipolarización de la sexualidad, la asunción de un tiempo homogéneo que ubica cada posibilidad de revolución en el futuro, sobre todo la aceptación del Progreso como objetivo y del trabajo abstracto como la forma de organización de la actividad humana. Todas estas características han sido típicas del movimiento obrero y de los partidos revolucionarios.

El resultado ha sido que incluso las revoluciones explícitamente anticapitalistas se han quedado atrapadas dentro de los tentáculos tejidos por la actividad peculiarmente capitalista del trabajo abstracto.

III

8. Si el trabajo abstracto fuera todo, no habría ninguna esperanza, ninguna posibilidad de salir. Pero vimos que en las grietas se busca desarrollar otro tipo de hacer y vimos que Marx habló del carácter doble del trabajo como trabajo abstracto y trabajo concreto o útil. El trabajo abstracto tiene otro lado, un lado oscuro del cual se habla muy poco. Marx habló del trabajo concreto como la actividad común a todas las sociedades y necesaria para asegurar la reproducción de la vida. Por eso prefiero hablar del hacer concreto, ya que no es en todas las sociedades que se hace una distinción entre trabajo y otros tipos de actividad. Este hacer concreto existe en todas las sociedades pero existe en diferentes formas según el tipo de sociedad: en el capitalismo existe en la forma de trabajo abstracto.

Es decir, que nuestra actividad está sujeta a un proceso de abstracción constante: se integra a la sociedad a través de un proceso de medición cuantitativa que le quita sus calidades particulares, y esta forma de integración social se rebota sobre la actividad misma, la priva de todo sentido. La transformación de nuestro hacer concreto en trabajo abstracto no se puede entender como algo que se acabó con la transición al capitalismo sino que es un proceso que se repite todo el tiempo.

En la literatura marxista no se habla mucho del hacer (o trabajo) concreto y, en las pocas ocasiones cuando se habla de él, se asume que la relación entre trabajo abstracto y trabajo concreto es una relación no problemática. Se asume que el trabajo concreto está totalmente subordinado al trabajo abstracto. Pero no puede ser así. En realidad el hacer concreto existe no solamente *en* sino también *contra* y *más allá* del trabajo abstracto. Si el trabajo

abstracto es la forma del hacer concreto, podemos decir que el contenido desborda su forma todo el tiempo.

Esto se puede apreciar en términos de nuestra propia experiencia. Experimentamos el trabajo abstracto como una agresión constante, como una reorganización constante de nuestras condiciones de trabajo o de vida. En las universidades estamos muy conscientes de la agresión que esta abstracción significa. La experimentamos en la forma de estímulos, del (Sistema Nacional de Investigadores), de la reorganización de los planes de estudios, en la precarización del trabajo, en los muchos intentos de imponer nuevos ritmos de trabajo y de adecuar lo que hacemos a los requerimientos de la acumulación del capital. Sentimos el movimiento de la abstracción como una agresión y resistimos: nuestro hacer se desarrolla contra el trabajo abstracto. Y muchas veces este contra se convierte en un más allá: no solamente nos quejamos sino que nos negamos a seguir las reglas y buscamos formas de hacer las cosas con otra lógica: en este salón de clases vamos a dedicarnos no al servicio del capital y del trabajo abstracto sino a la revolución, a pensar cómo romper con esta sociedad catastrófica.

Buscamos revertir el flujo de determinación de nuestro hacer, haciendo cosas simplemente porque nos gustan o porque las consideramos importantes. Esta vuelta en contra del trabajo abstracto es algo que ocurre todo el tiempo en los lugares de empleo pero también fuera del empleo en las múltiples formas de rechazar la lógica del trabajo abstracto y de crear otra cosa.

Podemos expresar la revuelta del hacer contra el trabajo de otra forma diciendo que la relación entre trabajo abstracto y hacer no es una relación de identidad. El hacer es el movimiento de la no identidad, de lo que no cabe, de lo que no encaja con las formas capitalistas. El hacer que se proyecta contra y más allá del trabajo abstracto está creando grietas en el dominio del trabajo abstracto y del capital, grietas que son anticipaciones posibles de una sociedad que todavía no es.

Hay un desplazamiento importante de la lucha anticapitalista aquí. Una vez que se abra la categoría del trabajo ya no se puede

pensar en la lucha anticapitalista como la lucha del trabajo contra el capital, sino se vuelve claro que es la lucha contra el trabajo abstracto y por lo tanto contra el capital, es la lucha no del trabajo sino contra el trabajo. Y con esto se empieza a romper el marco conceptual del anticapitalismo tradicional. No es el abandono de la lucha de clases sino al contrario una profundización de la lucha de clases: es la lucha de la clase trabajadora contra su existencia como trabajadores y contra su existencia como clase, contra su existencia como clase trabajadora.

9. La supremacía del trabajo abstracto sobre el hacer concreto está ahora en crisis. El hacer concreto siempre desborda el trabajo abstracto, pero su desborde ha alcanzado proporciones críticas.

El trabajo abstracto no es estable, sino que requiere una subordinación cada vez más intensa de la actividad humana a las exigencias del tiempo de trabajo socialmente necesario, la necesidad de trabajar más y más y más rápido. El dominio del trabajo abstracto, es decir el dominio de la ley del valor, es el dominio del más rápido, más rápido, más rápido, del más y más y más estrés.

Frente a esta agresión surge una resistencia, muchas veces silenciosa, que dice simplemente “No, no voy a trabajar más rápido, no me quiero convertir en máquina, quiero pasar tiempo con mis hijos”. A veces se empieza a cuestionar el trabajo mismo (como en 1968 o las luchas de los años setenta: la estrategia del rechazo), y a veces se busca desarrollar de forma muy consciente otro tipo de actividad, como en las múltiples grietas que ya mencionamos. En algunos casos los excluidos del sistema, los desocupados y los precarios, empiezan a decir “está bien que estamos excluidos porque realmente no queremos entrar, no queremos esa vida de explotación y estrés constante, nos queremos dedicar a otra cosa”, estoy pensando en los grupos más radicales de piqueteros argentinos, por ejemplo. La misma lógica se puede ver en los movimientos de los campesinos que resisten la integración a la dinámica del capitalismo y luchan por su forma tradicional de vivir y hacer, como los zapatistas o la gente de Tláhuac que se

opone a la construcción de la línea 12 del metro (el Frente de Pueblos del Anáhuac). El rechazo al trabajo se vuelve un rechazo al Progreso, el optar por un hacer distinto se vuelve parte de la lucha por otro tipo de desarrollo humano. Se va formando una izquierda anti-progresiva, muy diferente de la vieja izquierda con su fe en el Progreso.

El impulso del trabajo abstracto choca con la resistencia múltiple del hacer. Se busca suavizar el choque y al mismo tiempo superar la oposición mediante la expansión del crédito. La expansión del crédito es la flexibilización de la ley del valor al máximo para acomodar las contradicciones, pero genera nuevas inestabilidades y una nueva agresividad por parte del capital. La incapacidad por parte del capital de resolver los problemas de la imposición del trabajo abstracto se hace manifiesta en el colapso financiero y económico de los últimos años.

La agresión constante del capital refleja no su éxito sino la desesperación de sus intentos de subordinar el hacer humano a los requerimientos del trabajo abstracto. La canalización de la actividad humana en trabajo abstracto es cada vez más frágil en el ámbito mundial.

10. El desborde creciente del hacer concreto respecto al trabajo abstracto está creando la base de una nueva (anti-gramática) de la lucha anticapitalista en la cual el eje ya no es la lucha del trabajo contra el capital sino la lucha contra trabajo y capital, la lucha contra el trabajo que crea el capital. Esto significa luchar desde los muchos espacios y momentos de rebelión contra el trabajo que constituye la síntesis social. Incluye la lucha contra todos los aspectos de la lógica del trabajo abstracto: la fetichización de las relaciones sociales, la dimorfización de la sexualidad, la objetivación de la naturaleza, la fijación en el Estado y la homogeneización del tiempo.

Muchas veces parece que estas múltiples luchas son luchas distintas, que no tienen nada en común. En realidad no es así. Existen resonancias entre ellas, cierto proceso de reconocimiento mutuo, pero no siempre, porque también existe la tendencia de

despreciar cualquier lucha que está en desacuerdo con la nuestra. Uno de los objetivos detrás del argumento presentado aquí, de que todas estas luchas se pueden entender como parte de la misma lucha contra el trabajo abstracto y por lo tanto contra el capital, es fortalecer estas resonancias entre las luchas diferentes.

Un elemento central de la nueva gramática es el rompimiento de la duración. La reproducción del capital depende de un concepto de duración, y la duración es producto de la abstracción del hacer en trabajo. Silla. Una crítica al trabajo abstracto implica una crítica al establecimiento del tiempo como una cosa, una medición externa a nuestras vidas. Abre el presente como un momento lleno de posibilidades, un momento que no está limitado por un futuro predeterminado. *Frankenstein. Las Ruinas Circulares*. La pregunta de la revolución se transforma: ya no ¿cómo abolimos el capitalismo en el futuro?, sino ¿cómo dejamos de hacer el capitalismo ahora?

Y no solamente ¿cómo dejamos de hacer el capitalismo ahora?, sino ¿cómo podemos ir construyendo otro mundo ahora? Estamos viviendo en una sociedad en ruinas, una sociedad al borde de la aniquilación total. ¿Cómo podemos ir en contra de esta sociedad para construir otra sociedad aquí y ahora? Y para nosotros que trabajamos en las universidades y las escuelas, ¿cómo podemos pensar en la educación anticapitalista, no solamente como crítica del capitalismo sino y sobre todo como aportación a la construcción contra-y-más-allá del capitalismo de un mundo nuevo?

Revolución ahora, entonces, a través de las grietas. Dejemos de hacer el capitalismo y hagamos algo diferente.

COMENTARIOS Y RESPUESTAS*

Uno de los problemas destacados por Holloway en su estudio sobre el fetichismo y la revolución es la lucha contra las identidades. Por ello, resulta difícil situar las luchas concretas en el argumento de Holloway. El primer comentario trató sobre cómo situar las luchas sindicales que en principio no son contra el trabajo abstracto, piedra de toque del anticapitalismo según nuestro autor.

John Holloway: ¿Y cómo interpretar la lucha que reivindica el trabajo? Me parece que primero hay que respetar cualquier lucha anticapitalista, pero respetar implica criticar también. Si no críticas, realmente no lo estás respetando. Me parece que, en cierto sentido, habría que pensar qué hay detrás de esta reivindicación del trabajo. Por ejemplo, si me despiden mañana, obviamente, voy a reivindicar mi trabajo, es decir: quiero mi puesto de trabajo de vuelta, quiero seguir como profesor. Esto lo voy a presentar, tal vez, como una reivindicación del trabajo abstracto. Pero yo creo que detrás de eso hay muchas cosas. Detrás de eso hay un interés real en lo que yo hago como profesor, y me parece que los electricistas también tienen un interés real en lo que hacen, como electricistas. Es su vida, se identifican con eso, están orgullosos de eso y, obviamente, también necesitan un sueldo para vivir y disfrutar la vida. Supongo que no he seguido el conflicto muy de cerca, pero me parece que, a veces, es rompiendo las categorías de la apariencia que uno empieza a tocar cuerdas más profundas y es así que uno puede ir estableciendo resonancias más fuertes dentro de la población y un movimiento mucho más fuerte.

Pensemos en los zapatistas. La lucha zapatista se puede entender de dos maneras: como una lucha identitaria y siendo una lucha indígena, básicamente, o posiblemente una lucha campesina. Pero desde el principio dijeron: no estamos simplemente luchando como indígenas, estamos luchando por la humanidad. Entonces, Marcos es el ama de casa, el homosexual, etc. Están tratando desde el principio de romper identidades, y ese ha sido un elemento muy importante de su supervivencia, y del apoyo

que han logrado ganar en toda la sociedad. Lo mismo pasó con el Sindicato Mexicano de Electricistas (SME) o con luchas sindicales, que tenemos que buscar formas que rompan con las formas tradicionales. Por ejemplo, cuando es cuestión de transportistas pensar una huelga en términos de aceptar el transporte gratis. Pensar otras formas de construir, de plantear relaciones sociales que rompan con las relaciones sociales existentes. Me parece que eso en realidad pasa muchas veces, pero es cuestión de imaginación y de decir: por la lucha misma tenemos que romper con los esquemas.

Una segunda cuestión planteada en el debate con Holloway es el de las revoluciones anteriores y el carácter de la transformación social planteado por la idea de “cambiar el mundo sin tomar el poder”.

Joven del público: Me llamó la atención que se hayan utilizado elementos del desarrollo marxista del capitalismo pero que no se concluya en lo que Marx y Engels concluyeron. Ellos no concluyeron en una revolución gradual e intersticial; ellos concluyeron en una revolución violenta del proletariado. Revolución como ruptura del proceso, como un salto cualitativo, como una superación de la contradicción fundamental entre el trabajo y el capital, entre el trabajo social y la apropiación privada y lo más importante, una revolución violenta como una nueva síntesis, como la implantación del socialismo.

John Holloway: Tu pregunta riquísima es una pregunta central. El punto de partida, que seguro compartimos, es cómo podemos romper con la sociedad actual, con el capitalismo, cómo podemos salir de aquí, crear una sociedad digna, humana, comunista. Es el problema principal. Ahora, cuando tú hablas de la necesidad de una revolución violenta, de primero destruir el capitalismo y luego construir otras relaciones sociales, sí entiendo este planteamiento, obviamente, porque es el planteamiento tradicional, o más o menos tradicional.

El problema es que no ha funcionado en todo el siglo pasado y no sólo eso, sino que ha llevado a resultados desastrosos. Parte

del problema de la situación en que estamos hoy es que la Revolución Rusa finalmente fue un desastre, no solamente para la gente involucrada directamente, sino también porque creó la imagen del comunismo como una sociedad que simplemente no es atractiva. Tenemos, de alguna forma, que lidiar con los fracasos de la historia, tenemos que decir: tal vez, simplemente, no funcionó esta forma de pensar la revolución. Es difícil porque hay gente que responde: lo que tú propones es una cosa suavecita que no va a cambiar nada. Lo que estoy tratando de decir es que el concepto de revolución tiene que ser mucho más radical que antes.

El problema con las revoluciones del siglo XX no era su radicalidad, sino su falta de radicalidad y eso quiere decir que nunca cuestionaron, por ejemplo, la organización del trabajo, cosa central, crucial. Famoso es el dicho de Lenin de “lo que necesitamos es combinar el taylorismo en el trabajo con la fuerza de la luz eléctrica”. No cuestionaron la sexualidad, la bipolaridad sexual. Vimos hace un par de semanas la autocritica de Fidel Castro en ese sentido. No cuestionaron la objetivación de la naturaleza, como resultado tenemos que la experiencia de Rusia y los países del Este, fue una experiencia espantosa en términos de ecología. No cuestionaron el concepto del tiempo, y eso me parece central; simplemente lo asumieron, nunca lo discutieron como un concepto específicamente capitalista. Tampoco cuestionaron el concepto de progreso. Hoy día aún hablamos de la izquierda como la gente anticapitalista, como progresista. Pero no, el progreso es algo que no queremos necesariamente, o no este progreso que se mide solamente en términos cuantitativos. Entonces, mi sentimiento después de las experiencias del último siglo es que tenemos que decir que no sabemos cómo hacer la revolución. Es urgente, con una desesperación terrible, súper urgente, pero no sabemos cómo hacerlo, no tenemos una receta.

No estoy tratando de ofrecer otra receta, estoy diciendo que tenemos que pensar el capitalismo como un sistema basado en el trabajo abstracto, es decir, que nuestra crítica al capitalismo tiene que ser lo que Marx llamó una crítica *ad hominem*, una crítica que explica todo en términos de los humanos, de nuestra

actividad como humanos. Por eso tenemos que pensar al capitalismo en términos de la organización de la actividad humana, es decir, el trabajo abstracto. Lo que implica decir que nosotros creamos el capitalismo, no son los malvados capitalistas, no son los imperialistas yanquis, no es Calderón, ni Obama. Solamente si decimos que nosotros lo creamos, si nos damos cuenta de que nosotros creamos el capitalismo, tenemos la capacidad de no crear el capitalismo y de hacer otra cosa.

Si nosotros proyectamos el capitalismo en sujetos ajenos, si decimos todo es culpa de la clase capitalista, entonces nos estamos condenando a la impotencia o, posiblemente, estamos diciendo que hay cierta gente que logra escapar de esta impotencia y que ellos nos pueden enseñar el camino. Entonces, realmente hay que entender el capitalismo en términos de la organización del hacer humano, y eso implica entenderla como una organización antagonica, y con un antagonismo que está arraigado a la experiencia cotidiana. Simplemente, el comunismo no tiene sentido si no asumimos que esta rebeldía, este anticapitalismo existe dentro de todos nosotros. Si empezamos diciendo: es una característica especial de algunos cuantos, entonces simplemente estamos hablando de crear otra sociedad elitista, pero no estamos hablando de crear un comunismo.

Ahora, dices que las grietas son como los socialismos comunales a la Proudhon (a veces se dice que son como el socialismo utópico que Marx y Engels criticaron en el *Manifiesto del Partido Comunista*), pero el punto de las grietas es tratar de ver la experiencia actual de la gente. Si empezamos con la rebeldía cotidiana entonces preguntamos: ¿qué está haciendo la gente?, ¿qué está haciendo para romper ya, aquí y ahora con las relaciones sociales capitalistas? Si uno empieza con esa pregunta, entonces poco a poco uno va entendiendo que realmente la gente está tratando todo el tiempo de romper con esta lógica de muerte que nos es impuesta.

Entonces, ¿cómo pensar a partir de ahí, de lo que ya existe y no a partir de la construcción de un partido que no existe? El partido revolucionario no existe, es una fantasía, realmente

una fantasía. Me parece que las grietas por supuesto tienen muchos problemas, no estoy diciendo que ahí está la respuesta, sino que lo que está emergiendo es otra forma de pensar el cambio revolucionario, otra gramática. Y ésta no es la cosa absurda que parece ser desde la perspectiva tradicional revolucionaria; esta otra gramática que está emergiendo, realmente tiene un fundamento: la revuelta del hacer en contra del trabajo concreto.

Hace un momento hablé sobre todo de procesos de trabajo, pero realmente si uno piensa en el trabajo abstracto como todo este mundo de fetichización, de relaciones sexuales, relaciones con la naturaleza, etc., entonces podemos ver que por todos lados hay ataques en contra de ese mundo del trabajo abstracto. Y la cuestión del tiempo es central. Realmente es urgente. No pensar: nos tenemos que organizar para que dentro de cincuenta años derrotemos al capitalismo en todo el mundo y luego construir otro mundo, porque quién sabe si la humanidad va a existir dentro de cincuenta años. Realmente tenemos que pensar ahora cómo construir otro mundo. Nosotros que trabajamos en la educación, debemos pensar en la educación crítica, no simplemente como una crítica al capitalismo sino plantearnos cómo desde aquí y ahora podemos ir construyendo otro mundo contra y más allá del capitalismo. Hay que enfatizar el *contra* porque si no, existe todo el tiempo la cuestión de la cooptación.

El tercer tema que rescatamos del diálogo con John Holloway es el papel de las “grietas”: si la revolución no pasa centralmente por el control del aparato estatal ¿podemos decir que las revueltas intersticiales abren posibilidades de transformación social?

John Holloway: Ahora abordaré la cuestión de las grietas y la confluencia de las grietas, porque obviamente una transformación social profunda necesita una confluencia de las grietas. ¿Cómo pensar ésta confluencia? Me parece que los esquemas institucionales normalmente no funcionan, a lo mejor no dañan, muchas veces sí. Si uno piensa, por ejemplo, en el Foro Social Mundial, que sí es un esquema institucional interesante que

buscaba, o busca, reunir las rebeldías, las grietas de todo el mundo. La institucionalización, en cierto sentido, sí ha logrado poner a los movimientos en contacto y fomentar un proceso de aprendizaje, pero también ha creado una burocracia de ONG, una capa de académicos de izquierda que van a estas reuniones. Entonces, la institucionalización me parece que no es la respuesta. No necesariamente daña, pero en general no es la respuesta.

Tenemos que pensar en términos de resonancias, que en ciertos momentos hay resonancias que de repente tocan a toda la sociedad, la gente se reconoce mutuamente en sus rebeldías y se levanta. Un poco como pasó en Bolivia los primeros años de este siglo, lo que habla de la creación de horizontes de sentido, supongo que es la misma idea básicamente, como un movimiento de reconocimiento mutuo: yo de repente reconozco tu rebeldía como mi rebeldía.

Supongo que es un poco lo que estoy tratando de hacer en términos muy académicos, muy abstractos, estoy tratando de decir: tu rebeldía, como papá que quiere jugar con sus niños, es mi rebeldía que quiero enseñar de otra forma, que es también la rebeldía de los zapatistas que dicen no queremos esta integración a una sociedad destructora. Tenemos que pensar en confluencias y resonancias, tenemos que pensar más allá de instituciones.

Con frecuencia se ha asociado las ideas de Holloway con el pensamiento anarquista. Esta es su respuesta frente a tal asociación:

John Holloway: Las ideas del anarquismo, no sé de dónde sale eso... Creo que una característica de los movimientos de los últimos veinte años es que ya no se puede hacer la misma distinción entre anarquismo y marxismo como antes, simplemente no ayuda, la separación se ha borrado en la práctica. Hay algunos casos en que los anarquistas se han enojado conmigo con estas ideas, ¿por qué no te refieres a los autores anarquistas?, ¿por qué hablas de Marx? Y en parte la respuesta es simplemente: ese es el mundo en donde vivo, en donde he vivido por muchos años. He vivido dentro de la teoría marxista. Por supuesto, pienso que

he vivido dentro, contra y más allá de la teoría marxista. Entonces, es desde allí que voy a pensar, ahí están mis referencias. Pero también pienso que realmente el problema del anarquismo es que no tiene la capacidad conceptual de llegar al análisis del carácter doble del trabajo. Marx, y sobretodo yo diría la lectura de *El capital*, sigue siendo fundamental para pensar las posibilidades de la revolución.

Finalmente, Holloway regresó a la idea de la revolución, formulada ahora como posibilidad y no como destino manifiesto que se desprende de la lógica de modo de producción:

John Holloway: El concepto de revolución... no hablé de eso, pero hablé del concepto homogéneo del tiempo, de la bipolarización de la sexualidad, de la objetivación de la naturaleza como aspectos, como momentos del trabajo abstracto. Me parece que también el concepto de totalidad es un momento del trabajo abstracto y que la revolución tiene que ser una revolución contra la totalidad. Debemos pensar en la totalidad como una categoría crítica que nos ayude a entender las interconexiones, pero no podemos pensar en totalidad como una categoría positiva. Esta es, obviamente, la crítica a Lukács, que va brincando de un concepto crítico de totalidad a un concepto positivo de totalidad, lo que justifica entonces su visión del partido como un cooperando, como representante de esa totalidad nueva. Tenemos que ver que este concepto positivo de totalidad es en realidad un concepto burgués. Tenemos que pensar el mundo de otra forma, tenemos que pensar un mundo como un mundo de muchos mundos que se va construyendo desde abajo. Esa es la revolución: entonces la revolución implica también romper con el concepto de totalidad.

BIBLIOGRAFÍA

Marx, Karl [1980], *El capital. Crítica de la economía política*, tomo 1, volumen 1, México, Siglo XXI Editores, 381 pp.

SUBVERTIR LA MODERNIDAD PARA *VIVIR BIEN* (O DE LAS POSIBLES SALIDAS DE LA CRISIS CIVILIZATORIA)

*Ana Esther Ceceña**

Una noción cada vez más precisa de la multiplicidad del tiempo y del valor excepcional del tiempo largo se va abriendo paso [...] Es esta última noción, más que la propia historia –historia de muchos semblantes–, la que tendría que interesar a las ciencias sociales...

Fernand Braudel

*Nobody's easier to fool... than the person who is convinced
that he is right*

Haruki Murakami

LA CRISIS CIVILIZATORIA DE LA MODERNIDAD

Los presentes son tiempos de incertidumbre y de alta inestabilidad. Son tiempos de catástrofe. La civilización moderna parece estar atrapada en un laberinto sin salida. Ni su ciencia, ni las fuerzas del progreso logran resolver los problemas que ellas mismas

* Coordinadora del Observatorio Latinoamericano de Geopolítica en el Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Este texto forma parte de una investigación más amplia realizada dentro del Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN301012. Agradezco las aportaciones de Jerónimo Rajchenberg a esta investigación.

causaron. La voracidad de la acumulación, favorecida por las grandes potencias de la tecnología capitalista, engullen no sólo lo existente sino lo por venir. Las fuerzas apropiativas han crecido exponencialmente llegando a una situación de daño irreversible. Hoy se consume 50% más de la capacidad regenerativa del planeta en una dinámica imparable dentro de su propia lógica. En vez de multiplicarse, la vida se va extinguiendo aceleradamente. El capitalismo ha demostrado ser insustentable en el tiempo largo: su discurso de progreso y bienestar choca con una realidad polarizada, predatoria y excluyente; su desarrollo científico y tecnológico, inédito en la historia conocida de la humanidad, propicia sin embargo la desvivificación.

De conformidad con la mayor parte de los análisis de la realidad, incluso los menos críticos, todos los indicios conducen a apreciar que la sociedad contemporánea, la sociedad moderna, el capitalismo maduro, no encuentran modo de salir de la profunda crisis en la que se encuentran porque es una crisis de paradigma. Lo que está en crisis es el *ethos* de la modernidad que dio lugar al capitalismo como forma de organización general, tanto para la generación de la vida material como para la explicación del mundo y sus sentidos. Es por eso que la disyuntiva tiene como espacio de clivaje fundamental el epistemológico: el desafío no está en el terreno de las políticas o los modos específicos sino en el de los sentidos y las cosmovisiones; la disputa se trasladó del terreno de la economía (más limitado) al de la filosofía, exigiendo revolver, subvertir, reinventar los cimientos civilizatorios.

Lo que está en crisis es la urdimbre epistemológica de la modernidad.

LAS BASES EPISTEMOLÓGICAS DEL CAPITALISMO

No acepten lo habitual como cosa natural, pues en tiempos de confusión generalizada, de arbitrariedad consciente, de humanidad deshumanizada, nada debe parecer imposible de cambiar.

Bertolt Brecht

El capitalismo no es solamente un modo de producción, en sentido estricto, sino una forma de pensar el mundo, un modo de entender la realidad, de concebir la subjetividad y su universo de acción. Es un sistema de organización de la vida de una muy alta sofisticación y complejidad y, consecuentemente, desmontarlo, trascenderlo y/o deconstruirlo requiere de un cuidadoso esfuerzo por desentrañar sus lógicas, su genealogía y sus límites reales, al tiempo que la construcción de sistemas de organización de la vida distintos al capitalismo suponen, exigen, un dislocamiento de la realidad y de su comprensión, es decir, un dislocamiento epistemológico que sustente los nuevos modos de hacer y concebir [Ceceña, 2008], y que redefina los sujetos y sus campos de interacción.

Propongo por ello revisar brevemente los fundamentos epistémicos del capitalismo, que yo remito a la modernidad, para enseguida explorar el campo semántico del “buen vivir” o de la “vida en plenitud” y las posibilidades que brinda para la construcción de una civilización material distinta a la que se gestó con la modernidad capitalista.

Sobre la modernidad

Para sostener mis argumentos sin autocomplacencia, recuperaré las aportaciones de tres autores que estimo particularmente relevantes sobre estos tópicos y que, además, difieren entre sí tanto en su modo de abordar la modernidad como en las derivas de su teorización: Bolívar Echeverría, Immanuel Wallerstein y Norbert Elias.

El primer autor, Bolívar Echeverría, estudió acuciosamente la modernidad y decidió concederle la gracia de dejarla absuelta de las desventuras del capitalismo.

Para Echeverría, el hecho técnico que precede y anuncia la modernidad, permite al hombre subvertir la relación mágica subordinada que mantenía con la naturaleza y el cosmos, liberándolo del miedo a los demonios siempre misteriosos del comportamiento

natural, y (según su dicho) por eso deja de enfrentarse a ellos como enemigos en una relación predatoria [Echeverría, 2008]. Lo natural puede colaborar con lo humano en virtud del descubrimiento de un nuevo modo de concebir la técnica, una técnica que equipare los poderes de la especie humana con los de las fuerzas de la naturaleza.

La modernidad marcaría por esta ruta la posibilidad de eliminar la escasez absoluta como límite infranqueable de la vida para crear condiciones de abundancia (o de escasez reiteradamente relativa) que portarían una impronta emancipatoria. Resuelto a través de la técnica el terror o límite físico de la escasez absoluta, nada debería impedir avanzar en un proceso de emancipación humana, si no fuera porque la versión cuantitativista del nuevo impulso técnico se apoderó de la escena dejando atrapada la modernidad en su modalidad capitalista [Echeverría, 1995].

Echeverría ofrece así la visión de una potencial modernidad no capitalista que habría quedado subsumida y que podría desarrollarse en la circunstancia de crisis total en la que se encuentra la sociedad moderna capitalista. No obstante, no se detalla de qué otra manera podrían entretenerse los pilares epistémicos de la modernidad para ofrecer condiciones diferentes, principalmente en referencia a la relación sociedad-naturaleza.

Sin embargo, es interesante que para Echeverría la puerta no se cierra para las otras formas de coherencia organizativa que ha conocido la humanidad. Es decir, si bien se concede una oportunidad de reconstrucción social emancipatoria a la modernidad misma, no necesariamente se niegan otras posibles, que incluso se reconocen en situación de confrontación con ella:

[La] modernidad [es una] modalidad civilizatoria que domina en términos reales sobre otros principios estructuradores no modernos o pre-modernos con los que se topa, pero que está lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituido; [...] la modernidad se presenta como un intento que está siempre en trance de vencer sobre ellos... [Echeverría, 2008: s/p]

Pero que, agregamos nosotros, también puede estar en el trance de ser vencida por ellos, de acuerdo con esta idea de incompletud propia de los procesos sociales y explícitamente reconocida por Echeverría.

Immanuel Wallerstein, en un abordaje desde una perspectiva muy distinta, coincide con Echeverría en la consideración de la modernidad como una coherencia civilizatoria con variantes incluso contradictorias entre sí, identificando dos grandes campos o modalidades: la tecnológica o del progreso y la libertaria.

Desde su perspectiva, el punto de partida histórico es claramente emancipador pues la modernidad surge como ramificación libertaria antimedieval, como un “triumfo de la libertad humana contra las fuerzas del mal y de la ignorancia”, no sobre la naturaleza (como se suele afirmar) sino como “un triunfo de la humanidad sobre sí misma, y sobre aquellos que tenían privilegios” [Wallerstein, 1995: 2].

Wallerstein deja de lado en ese momento la discusión sobre la relación con la naturaleza, que para nuestros días es ineludible, para ocuparse sobre todo de las potencialidades liberadoras de la modernidad y sus trampas. Por esta misma razón, y porque privilegia la lucha de la humanidad consigo misma, la potencial bifurcación emancipadora, como ruta de construcción de una coherencia social distinta, se mantiene en el ámbito de la modernidad, pero en su versión libertaria.

[Desde 1968] hay por lo menos una tensión clara y evidente entre las modernidades de la tecnología y de la liberación...

El moderno sistema mundial [el de la modernidad tecnológica] está llegando a su fin [...] Y [eso puede significar] el principio, por vez primera, de una verdadera modernidad de la liberación [Wallerstein, 1995: 12].

Consecuentemente con el enfoque de larga duración utilizado por Wallerstein, la superación del capitalismo como sistema organizativo de la vida no debe esperarse de un gran acontecimiento, como por lo demás lo sostiene particularmente la

corriente de historiadores inaugurada por E. P. Thompson, sino de la paulatina conformación de otra lógica de cohesión y coherencia emanada de las condiciones generales de inestabilidad sistémica que favorecen la entropía. No se trata propiamente de una revolución, entendida de manera clásica, sino de una bifurcación integral que ocurre en el tiempo largo, de un cambio de sistema de vida; de una transformación profunda y extendida de los sentidos y prácticas de la vida en sociedad. De un proceso que se va descubriendo a sí mismo en la medida que deconstruye la lógica sistémica opresora y se diferencia epistemológicamente de ella.

Para Wallerstein la potencia libertaria que lleva al cuestionamiento del capitalismo y a moverse, en consecuencia, hacia otra modalidad de vida, ocurre principalmente en el momento de distensión o inestabilidad sistémica iniciado en 1968, y que avanza en la medida en que las condiciones de coherencia capitalista se van *soltando*, desarticulando, generando una situación entrópica. Es el gran lapso histórico en el que la bifurcación sistémica es posible pero es necesario explorar más profundo o con acercamientos mayores para ver si las potenciales fuerzas de la bifurcación provienen solamente de los sectores libertarios de la modernidad, los que insistentemente han estado criticando el progreso, o si provienen de esas otras societalidades, esas otras formas de coherencia, esas otras racionalidades no modernas, subsumidas en la modernidad y en interlocución con ella pero portadoras de otras matrices epistémicas. De acuerdo con estos manantiales libertarios y con la idea de que el capitalismo está llegando a sus límites de posibilidad, se trata en realidad de transgredir fronteras y por eso es insoslayable examinar el problema en su mayor profundidad, la de los cimientos colocados por la modernidad.

Norbert Elias por su parte, poniendo la mirada también en los orígenes y los fundamentos de la rebelión moderna, enfatiza en la ruptura entre lo natural y lo social como soporte del edificio levantado por la modernidad. La clave epistemológica se localiza en la creación de un tiempo *físico* capaz de ser medido con

independencia total de los fenómenos a los que se reporta y que estaría asignado a lo natural [Elias, 1996]. Lo natural pasa así a desalojar el mundo vital, el de los sujetos, y asume un carácter objetivo, un comportamiento medible y ordenado (¡la naturaleza!) y por tanto queda como dimensión fija bajo el arbitrio de los seres humanos, únicos sujetos de la historia.

Elias marca realmente la esencia de la bifurcación que dio origen a la modernidad con respecto al mundo previo, variado y diverso, pero no sometido a los imperativos de la objetivación. Seguramente más emparentado con lo que algunos catalogan como mágico,¹ y con este paso, nos acerca a esa conformación dual-confrontada, polarizada, que nos hemos acostumbrado a reconocer en el capitalismo, pero que él claramente descubre en la modernidad.

...ce dualisme [entre temps physique et temps social] s'est enraciné au point que les gens partent de lui comme d'une prémisses évidente par elle-même afin de pouvoir classer les événements en naturels ou sociaux, objectifs ou subjectifs, physiques ou humaines [Elias, 1996: 129-130].²

Los tres autores revisados exploran el terreno epistemológico de diferente manera, en una búsqueda de algún modo pionero que ya anunciaba los síntomas de la catástrofe civilizatoria que hoy es inocultable.

La idea del tiempo es tan antigua como la vida humana, pero el tiempo lineal, la flecha del tiempo, la imposibilidad de interactuar con él o, lo que es lo mismo, su existencia independiente de los procesos sociales, sólo surge claramente con la modernidad. El tiempo ayudaba a adecuarse a los fenómenos naturales para la convivencia creativa (en ocasiones también destructiva, sobre

¹ No hay que olvidar que “La ciencia moderna se definió a sí misma como la explicación de lo natural en contraposición a lo mágico” [Wallerstein, 2004: 97].

² “...este dualismo [entre tiempo físico y tiempo social] se enraizó al punto que la gente parte de él como de una premisa evidente por sí misma para clasificar los acontecimientos en naturales o sociales, objetivos o subjetivos, físicos o humanos.” (Traducción AEC).

todo cuando no había experiencia acumulada), algo como el traductor de los lenguajes de lo natural en códigos humanos para hacer posible la interacción o intersubjetividad, pero no era un tiempo lineal sino uno adecuado a los fenómenos; y a partir de la separación entre físico y social pasó a convertirse en un tiempo disciplinador, independiente, objetivo y cuantitativo: ahistórico y por tanto inobjetable.

La fuente de vida del capitalismo se asienta en ese tiempo lineal del progreso, y en la dicotomía que se desdobra casi interminablemente en las diadas contradictorias o polarizantes de las que habla Elías (no en diadas complementarias como las de varias de las culturas premodernas), que son la razón de ser de un sistema de organización social como el capitalista, basado en la negación del otro y la competencia. El punto crítico puede ubicarse en el establecimiento de una dinámica objetivante que transforma las relaciones intersubjetivas en relaciones sujeto-objeto con un carácter instrumental, individualizante y fragmentador. Pero nuevamente es necesario preguntarnos si ha sido el capitalismo o la modernidad quien ha marcado las pautas.

Si la virtud de la modernidad se centraba en la lucha por romper el sometimiento de lo humano frente a otras fuerzas, todo indica que ha seguido de largo y lo constituye como sujeto primordial,³ único, que por tanto debe diseñar el mundo a su antojo o interés y someter todas las fuerzas naturales a su dominio. Los excesos de personalidad o protagonismo de lo humano llegan al atrevimiento de querer dirigir el comportamiento de la naturaleza estableciendo así el nivel más profundo de las relaciones de poder: a las relaciones de clase, de género y de cultura o etnia se suman las relaciones de poder entre especies, impulsadas por la especie humana.

³ Esta misma lógica derivará después en lo humano masculino, en lo humano privilegiado (ya sea en términos de conocimientos, riqueza, posición, color, etc.) y dará lugar a un reducido sujeto primordial, siempre en disputa, pero siempre tendiendo a reafirmar su exclusividad.

LAS PISTAS EPISTEMOLÓGICAS DEL BUEN VIVIR

Siempre pensé que la ciencia era un diálogo con la Naturaleza. Como en todo diálogo genuino, las respuestas suelen ser inesperadas.

Ilya Prigogine

Entendemos el *buen vivir* en un sentido genérico,⁴ como campo semántico en el que pueden ser colocadas todas aquellas experiencias emancipatorias, particularmente del ocaso del siglo XX en adelante, que han construido imaginarios externos o dislocados con respecto a los pilares epistemológicos de la modernidad. Es decir, pensamientos-experiencias de lucha que apuntan hacia una bifurcación desde el sistema actual, despegándose de su modo de hacer y de entender el mundo.

Más que recorridos específicos, se trata de un amplio universo de cosmovisiones que mantienen en común su esencia o su propósito no predatorio y de complementariedad no instrumental con la naturaleza, de intersubjetividad.

Si bien es un conjunto que se justifica en las historias precedentes al capitalismo surge de sus entrañas como una profunda crítica a sus fundamentos. Porta una memoria que se actualiza con sentido político.

La tendencia al suicidio por insustentabilidad ecológica que marca las catástrofes de nuestros días deviene de las premisas con las que el capitalismo tomó cuerpo: la dominación de la naturaleza por el hombre y la organización (y creación) del conocimiento con esos fines;⁵ la individualización no sólo de los seres humanos sino general, al punto de individualizar sus partes: un gen, una molécula, una proteína, etc., como si cada una o uno

⁴ Es por ello que, en este nivel de abstracción, son equivalentes las nociones de buen vivir, vida en plenitud, *sumak kawsay*, *sumak qamaña* u otras que se refieran a una matriz epistemológica consecuente con las ideas de integralidad e intersubjetividad de los procesos reproductivos.

⁵ Ver al respecto los objetivos declarados de la ciencia.

podiera actuar por su cuenta; de ahí deriva el desconocimiento, no sólo teórico sino práctico, de la integralidad; la presentación de la realidad a manera de campo de batalla sobre la base de una competencia destructiva; la idea de un tiempo lineal que huye de un pasado al que no quiere volver y tiene que llevar todo hacia adelante, arrasando y acumulando.

La irrupción del buen vivir, portador de una racionalidad distinta, es a la vez recuperación y creación pero, sobre todo, búsqueda de la sobrevivencia que la sociedad actual no es capaz de ofrecer. El desentrañamiento y deconstrucción epistemológica de la modernidad capitalista es ineludible para entender y desmontar las premisas que la hacen imposible. Desde esos orígenes es preciso trazar los otros caminos, nunca seguros pero sí prometedores. Lo único cierto es que la ruta conocida lleva al suicidio y que hay que reinventar las normas de la convivencia. Lo demás queda dentro del campo de la incertidumbre.

La relación sociedad naturaleza

El primer nudo a desmontar es el de la dominación de especie, disolviendo la escisión entre natural y social, entre físico y social. Disolver la frontera entre natural y social es descubrir, entender y acoger de manera convivencial las sujetidades distintas a la humana. Establecer una relación intersubjetiva con la naturaleza dialogando con sus reglas y sus determinaciones, no violentándolas, no “corrigiéndolas”, entendiéndolas y creando condiciones de interrelación y de algo similar a lo que los pueblos tojolabales (mayas) de Chiapas entienden por “consenso”, que no es la voluntad de las mayorías sino el tejido colectivo entre las diferentes visiones hasta llegar a un real sentido común [Ceceña, 1999].

Cuando hablo de crear consensos con la naturaleza evidentemente me refiero a la práctica de entendimientos mutuos que no suprime el conflicto sino que le da cauces, y que mirada de otro modo es el proceso de construcción de la complementariedad armónica que apunta a crear las condiciones de posibilidad de la

“Tierra sin mal”, del “mundo en el que caben todos los mundos” que forma parte de los imaginarios utópicos y de las propuestas políticas de muchos de los movimientos sociales contemporáneos. El camino hacia el horizonte, el espacio para tejer sentidos comunes convivenciales, es un espacio de resolución, es decir, debe ser entendido como un espacio de conflicto que desafía permanentemente el propósito consensual.

El conflicto forma parte de la construcción de la convivencia, sea entre los humanos, sea en su relación con las otras formas de vida. La relación con “la naturaleza”, y más en las condiciones de daño que se le han propinado, no será sedosa, *no podremos vencerla tan fácilmente*, pero si no se construye esa relación no hay perspectivas de vida humana ni siquiera en el mediano plazo. La cuestión es no dejarse avasallar por la naturaleza concediéndole carácter divino, mágico o sobrenatural; pero tampoco avasallarla en pos de su secularización.

El riesgo en el que se ha puesto la vida es tal, que no habrá futuro posible para la especie humana si no lo hay también para la naturaleza. La necesitamos de nuestro lado estando de su lado.

Un paso ineludible pero muy complicado porque los sentidos comunes han sido colonizados a lo largo de cinco siglos por la idea del sujeto primordial ordenador, es la eliminación del modo apropiador y jerarquizante con el que la humanidad se relaciona con los otros seres vivos, llamados en sentido genérico naturaleza (viva y muerta). Y esto requiere a la vez renombrar, reconceptualizar y descolonizar las prácticas y sus significaciones. Requiere desobjetivar lo que es sujeto. Dejar de referirse a la naturaleza como “recursos naturales que resolverán los problemas de la humanidad” y devolverle su carácter de ente activo. Es decir, se requiere cuestionar las relaciones de poder y buscar espacios de entendimiento consensual entre especies.

El descentramiento cultural

Si bien el buen vivir supone una profunda transformación en la relación sociedad naturaleza, por las mismas razones y en el

mismo nivel exige un cambio en las relaciones étnicas o culturales de poder. Es imposible reconocer las diversas formas de vida si ni siquiera se reconocen las diversidades emanadas de la historia y la geografía dentro de la especie, particularmente en pueblos que han pasado por una larga experiencia de colonización. Que todos seamos humanos no nos hace homogéneos, por el contrario, si reconocernos como humanos es asumírnos como sujetos no se puede pensar en una conformación social única.

En este sentido, es indispensable romper el centramiento cultural que otorga a Occidente el protagonismo privilegiado para empezar a crear el entramado en el que todas las culturas, con sus aportes y especificidades, ocupen un espacio sin jerarquías.

Las tensiones y conflictos humanos tienen ineludiblemente, desde hace 500 años y seguramente más, un componente descolonizador. La diversidad humana es tan importante para recrear las condiciones de supervivencia de la vida como lo es el vínculo con la naturaleza. Las diversas maneras de resolver problemas, las tecnologías diferentes según las circunstancias, las visiones y perspectivas distintas, construidas, descubiertas, inventadas y probadas por los pueblos desde hace milenios, constituyen una sabiduría a la que la humanidad no puede sustraerse, ni siquiera por complacer al saber científico, que no alcanza para garantizar la permanencia de la vida en el planeta.

La plurinacionalidad que hoy se reclama en tierras andinoamazónicas forma parte de la tarea descolonizadora. En realidad, las luchas de la diversidad cultural en contra de la extinción son todas descolonizadoras pero son mucho más. Descolonizar sin descentrar es imposible. Descentrar es a la vez multiplicar los lugares, las concepciones y las formas desde donde se buscan las pistas, desde donde se generan las condiciones de una nueva civilización material, tanto como la generación de las condiciones para una desjerarquización de la vida social.

En el tiempo corto esto puede llamarse plurinacionalidad, en el tiempo largo se desvanecen las fronteras y las instituciones que conocemos y hasta en ocasiones defendemos en el tiempo corto.

MEGHALAYA O CÓMO PENSAR LA VIDA SIN “DESARROLLO”

El concepto de desarrollo, central en un tipo de comprensión del mundo y en su habilitación en función del dominio de la naturaleza por el hombre, y del hombre por el hombre, tiene que ser desmontado para abrir paso a nuevas formas de vivir, concebir y hacer, para transformar la materialidad de la vida, la territorialidad y las cosmovisiones. Las palabras son conceptos y son a la vez relaciones sociales e intersubjetivas. Los conceptos son expresión de los modos de vida, de la percepción y construcción de la objetividad y de la subjetividad, son orientadores de los modos de hacer y de pensar. El desarrollo orienta el modo de dirigirse a la naturaleza de acuerdo con un momento y circunstancia históricos que hoy es urgente transformar: la visión moderna capitalista.

Otras formas de entender la relación con la naturaleza provienen de experiencias históricas distintas a las que corresponden otras construcciones epistemológicas. Conviene, como ejemplo emblemático, recuperar la experiencia de Meghalaya.

El lugar más húmedo del mundo, el que recibe de la naturaleza la mayor cantidad de agua y donde los ríos son abundantes y frondosos, es un lugar que ofrece vida, como no podría ser de otra manera. Meghalaya, en un rincón de la India, es una experiencia de intersubjetividad y vitalidad que, como casi todo, está en riesgo de ser arrasada por ese monstruo llamado *progreso*.

Meghalaya es conocido como “el lugar de los puentes vivos”, y es un paradigma de complementariedad entre todas las formas de vida y de éstas con su entorno y su historia.

Desde tiempos muy remotos, la gente de Meghalaya tuvo que convivir con los ríos, protagonistas centrales, y en ocasiones avasalladores, de la historia del lugar. La disyuntiva consistía en confrontar, intentar dominar o ponerse de acuerdo con los ríos para lograr una vida armoniosa. Con la cantidad de agua que se suma permanentemente al lugar la confrontación parecía ser un camino imposible. Los ríos recibían permanentes refuerzos y la lucha contra ellos era absolutamente dispar e ineficiente. Además, por

qué disputarse; por qué una existencia tendría que negar la otra; de dónde deducir la preeminencia de lo humano si los ríos estaban ahí cuando la gente llegó. Dominarlos, controlarlos, dirigirlos: dura tarea frente a ríos indómitos de naturaleza desbordada. ¿Cómo dominar las fuerzas de la naturaleza desde una posición de total debilidad relativa?

Los intentos, sobre todo recientes, de usar el concreto como disciplinador o barrera han fracasado totalmente. Los puentes de concreto vuelan con la exuberancia propiciada por las primeras lluvias; los diques parecen un juguete para diversión de los vigorosos flujos de vida que corren en los cauces de los ríos, llevándose lo que encuentran a su paso.

La complicada paradoja de una vitalidad tan intensa que limita al extremo la convivencia con la vida, mirada desde una modernidad que se hace sombra deleitándose con su pretendida infalibilidad, fue resuelta desde tiempos remotos por la sabiduría popular a través de una sensible solidaridad entre todos los elementos que confluyen en esa compleja realidad.

El agua y los ríos que alimentan las plantas ha hecho crecer árboles frondosos en sus márgenes, con potentes raíces. Estos cimientos naturales, fuertes y profundos, porque de otro modo los árboles hubieran sido arrastrados por la corriente, ofrecieron los hilos de unos puentes maravillosos, que el pueblo tejió a lo largo de incontables generaciones. Entrelazando las raíces de los árboles de un lado con las del otro, formaron una urdimbre flexible, fuerte y viva, que se conectaba sobre el río en varios pisos y con direcciones diversas y combinadas. Los abuelos enseñaban a los niños, que deberían continuar el trabajo si éstos fallecían, orientando las raíces por medio de guías de corteza que las llevaban poco a poco a enraizarse en la margen opuesta del río, de manera que el puente en realidad no puede ser destruido porque se revitaliza y se fortalece cuando el río crece.

Si el río crece más de lo que ese puente soporta, siempre habrá otro más alto que pueda entrar en uso hasta que el río reduzca su furor. Pero el puente no desaparece.

El tejido de estos puentes ha sido una de las actividades fundamentales de la comunidad de Meghalaya. Sus condiciones de posibilidad dependen de su relación con el río, los árboles y los puentes, y esto ha asentado en la comunidad un imaginario de larga temporalidad: sólo en el tiempo largo, un tiempo mucho más de la naturaleza que humano, o humano desde una concepción circular, es posible construir las condiciones de supervivencia en el lugar. La dimensión, el carácter y la temporalidad de la tarea, por lo demás, ineludible, no propician la angustia de trascendencia, la competencia o afán de exclusividad y el individualismo que acongoja a los seres occidentales modernos. La solución al problema sólo es pensable de manera comunitaria y acumulando saberes que marquen las rutas, ya no de las raíces, sino del hacer comunitario.

HACIA UNA NUEVA CIVILIZACIÓN MATERIAL

La civilización material que conocemos se asentó en un excesivo uso energético. La idea de un crecimiento constante, de la acumulación de riqueza material como motor del proceso social llevó a la translimitación (como la define el World Wildlife Fund) o sobredimensionamiento del uso energético que ha conducido al planeta a una pérdida ecológica grave, irreversible en sus mismos términos, y al riesgo de colapso.

Se insiste en la literatura y en las grandes cumbres sobre energía en la búsqueda de lo que se ha llamado “energías limpias”, que han demostrado profundizar la misma lógica y ser incapaces de resolver el problema. Adicionalmente, las escalas a las que son devorados los recursos energéticos impiden que los cambios de modalidad sean capaces de solucionar la situación crítica en la que nos encontramos. Al contrario, las modalidades de bioenergía que se han puesto en marcha provocan problemas de deforestación, empobrecimiento y envenenamiento de suelos que en poco tiempo han contribuido a agravar la situación por la desertificación y el cambio climático.

Escala y contenido de una dinámica expropiadora, de una dinámica de tiempo presente agota las posibilidades de la naturaleza para regenerarse y provoca reacciones desmedidas de ajuste del medio ambiente que inciden también, de otro modo, en el tono predatorio que caracteriza a nuestros tiempos.

El paradigma revolución verde-Monsanto

La introducción de transgénicos que acompaña el patrón energético y que en alguna medida lo abastece, dibujando un panorama de desolación en el mediano (¿corto?) plazo, es parte de este proceso perverso de disociación con la naturaleza y bien puede ser aprehendido a través de lo que yo identifico como *paradigma revolución verde-Monsanto* (*paradigma rv-M*).

Varios y conocidos son los problemas que llegaron con (o que fueron sintetizados y profundizados por) la *revolución verde*. El propósito de estas líneas no es examinar casos específicos sino presentar los elementos centrales del *paradigma rv-M* y examinarlos a la luz de los desafíos contemporáneos.

El punto central se ubica en lo que yo llamo *concepción desbrozante*. Es decir, la concepción del descarte, que cataloga lo existente para subdividirlo en útil o no-útil, en estratégico, básico, secundario y/o prescindible, sin entender que cualquiera de los elementos considerados sólo existen y se desarrollan en su relación con los otros, como tanto insisten las sabidurías ancestrales de todos los lugares de nuestro planeta.⁶ La idea del progreso que llevó a la construcción del paradigma se construyó en el sentido inverso: había que eliminar los elementos inútiles para que no gravaran a los que se identificaban como interesantes, o aislar los elementos deseados para reforzar y ampliar su producción o generación.⁷

⁶ Hay una amplia bibliografía sobre estas otras concepciones de integralidad e intersubjetividad con respecto a la reproducción de la vida, aunque estratégicamente dispersa. Algunas referencias importantes fueron recuperadas en Ceceña, 2008.

⁷ Un magnífico y minucioso estudio al respecto fue realizado por James Scott [1998], quien toma como línea de seguimiento el ordenamiento o disciplinamiento de la naturaleza.

Las selvas y bosques fueron *ordenados* [Scott, 1998], se estimuló la sobreproducción de algunas especies, se inhibió el desarrollo de otras y en conjunto se desestabilizaron los ecosistemas presentando la incidencia reiterada de *plagas*, que no son otra cosa que la expresión del desequilibrio generado. La agricultura doméstica o local de policultivo fue desplazada por las grandes plantaciones de monocultivos; las variedades de semillas o plantas más rentables fueron invadiendo la escena y propiciando la eliminación (e incluso extinción) de las otras. Los campos se cubrieron de químicos implantados, de plaguicidas, herbicidas y demás productos *correctores de la naturaleza* que rompieron con largos milenios de experiencia y experimentación en los que naturaleza y sociedad fueron creando un entorno habitable y armónico, o sea, un entramado de relaciones capaz de (re)generar autónomamente equilibrios y complementariedades, que, como la vida, están atravesados por el conflicto y en permanente redefinición.

La *concepción desbrozante* tiende justamente a la desintegración. La naturaleza es transformada en una suma jerarquizada de componentes de los que se observa la utilidad o el potencial aprovechamiento pero no sus dinámicas relacionales. Individuos autorreferenciados sustituyen al enjambre y así los procesos son unilateralizados. La expresión más conocida y generalizada de esta *concepción desbrozante* es encarnada por el monocultivo impulsado por la revolución verde, uno de los principales causantes del deterioro de los suelos, de la pérdida de especies y de la precarización general de la naturaleza.

No obstante, la concepción no se agota con una experiencia fallida, que por cierto se sigue impulsando a pesar de su propensión a la insustentabilidad, sino que reaparece en diversas tecnologías o propuestas relacionadas con el aprovechamiento de la naturaleza. Con el desarrollo y la sofisticación tecnológica a la que se ha llegado, un nuevo prototipo de la *concepción desbrozante*, mucho más riesgoso por sus alcances y sus consecuencias, ha sido generado por la empresa Monsanto auspiciando investigaciones científicas del más alto nivel.

Como se sabe, las semillas son el medio que tienen algunas plantas, muchas alimenticias, de ser y permanecer; de regenerar la/su vida. Semillas que germinan dejando salir de ellas esa nueva planta que guardará las semillas de las siguientes en una interminable cadena generadora de vida. Nunca una semilla igual a la otra, nunca plantas idénticas; sus variaciones irán forjando las trazas de una evolución que responde a sus infinitas interacciones. La naturaleza no se adscribe a la flecha del tiempo; da sus vueltas, regresa, reconstruye, avanza, repite y a la vez innova. Los meandros parecen ser su espacio predilecto y, sin prisa, se toma los tiempos que estima propicios.

Monsanto ha logrado encontrar el modo de modificar este comportamiento de las semillas para aumentar su rendimiento, para multiplicar las escalas de producción y para someter los caprichos de la naturaleza a su control *produciendo* semillas para sustituir las naturales. Las tomó de la naturaleza, las modificó y hoy las semillas provienen de laboratorios pero, además, no son portadoras de vida. Monsanto ha creado la más perversa de las innovaciones: una semilla incapaz de reproducirse.⁸ Una semilla objeto; la negación de la vida: la semilla Terminator.

Ya no sólo se rompe la integralidad y se interrumpe la cadena trópica, ya no sólo se individualiza a cada uno de los seres que conforman el medio ambiente sino que se impide a un ser vivo reproducirse para poder *vender* su reproducción. Se cancela el proceso natural. Se cancela la evolución y con ello se cierra el círculo de la depredación programada: la del *paradigma revolución verde-Monsanto*.

Urgencias geopolíticas y transformaciones sistémicas

La linealidad de la acumulación se contrapone y desplaza a las prácticas holísticas cuidadosas de la integralidad de los procesos

⁸ Por lo pronto. Como no se puede desestimar la creatividad de la vida para encontrar nuevos caminos y soluciones a los obstáculos que se le presentan quizá llegue el momento en que esas semillas logren reproducirse pero, por el momento, no.

de organización y generación de la vida y sus condiciones de soporte. La concepción de la integralidad cósmica de los procesos, que evolucionan de acuerdo con un tiempo circular en el que todo regresa, en el que todo permanece y a la vez es impermanente, transforma la voracidad con la que en el tiempo lineal se saquea la naturaleza en un cuidado que garantice que siempre es posible volver.

En el tiempo circular no es necesario, ni sensato, usar, extraer, acaparar de un solo golpe todos los bienes que la naturaleza nos da o que la fuerza humana produce. Eso tiene sentido sólo en un tiempo sin futuro. Al contrario, mientras más permanece la riqueza y variedad *natural*, más condiciones hay de mantener y recrear la vida.

Esta racionalidad, que es en general compartida por pueblos y culturas que resisten y luchan en contra de la depredación en todo el planeta, estén o no formulados bajo la noción del “buen vivir” o de la “vida en plenitud”, recoge el acervo de experiencias milenarias de la humanidad reinventándolas, otorgando otros contenidos, propósitos, sentidos tecnológicos y escalas a lo que posiblemente se vaya perfilando como una nueva civilización material con carácter holístico, complementario e integral.

De acuerdo con el WWF (2010), la huella ecológica excedía la capacidad de recuperación de la Tierra en 50% ya en 2007 y las circunstancias sólo se han profundizado desde entonces. Nada ha detenido los avances del daño ecológico.

In less than one century capitalism has been able to reverse what the planet was able to create only in millions of years. There is no doubt that this points to the immense power achieved by science and technology but, more than that, to the original perversion with which this system understands and confronts nature. Because the tropics are the sites of more genetic concentration, diversity and variability, the ecological overshoot made them contract in 60% in less than 40 years (WWF, 2010).⁹

⁹ “En menos de un siglo el capitalismo fue capaz de revertir lo que el planeta había logrado crear sólo en millones de años. No cabe duda que esto indica el inmenso poder

La lógica productiva planetaria, la hegemónica (aunque no única), la del capitalismo, coloca en el centro a un voraz e imparable mercado mundial cuyos criterios de satisfacción de demanda material concreta se han deslizado hacia los financieros, produciendo figuras como los “mercados a futuro” que por definición son insaciables. La necesidad de abastecimiento del mercado mundial entonces rebasa cualquier monto real posible para entrar en una lógica de montos ficticios, potenciales, desmedidos, que llevan a una carrera imparable en la que el saqueo de la naturaleza es el principal soporte.

La manera como el capitalismo involucra al planeta entero en esta dinámica lleva a espirales perversas que se han ido construyendo a través de múltiples mecanismos entre los que se cuenta la interestatalidad: para continuar con la producción de acuerdo con las normas y los modos del paradigma tecnológico y productivo generado en la competencia, en la disputa hegemónica, es indispensable tener divisas para poder abastecerse de la tecnología que permita mantenerse atados al mismo patrón productivo. De otro modo se perdería “competitividad”, es decir presencia o posición en el mercado mundial. Y dadas las condiciones de este engranaje productivo succionador y concentrador, las fuentes de divisas son tres en este momento:

1. La deuda externa, mecanismo que el proceso de colonización capitalista puso en marcha con enorme éxito desde sus inicios, y que, como la historia económica demuestra, es siempre impagable;
2. La “exportación” de fuerza de trabajo para recaudar remesas, a costa de una explotación doble en la que las transgresiones a la normatividad, generalmente por lo difícil que es cubrir sus exigencias, combina situaciones

alcanzado por la ciencia y la tecnología pero, más que eso, la perversión original con la cual este sistema entiende y confronta a la naturaleza. Dado que los trópicos son los sitios de mayor concentración, diversidad y variabilidad genética, la translimitación ecológica les provocó una contracción de 60 % en menos de 40 años.” (Traducción AEC).

- de ilegalidad y alto riesgo con condiciones de trabajo precarizadas -tanto con respecto a los contenidos del trabajo como a las remuneraciones- y muchas veces indignas;
3. La entrega creciente de “recursos naturales”, es decir de naturaleza, que en la mayoría de los casos son no renovables, lo que significa una pérdida absoluta. Y esto ocurre de varias maneras. La más onerosa, para la naturaleza y para los pueblos, consiste en dar paso a las grandes empresas mundiales para que sean ellas quienes se ocupen de la extracción y de la colocación de esos “recursos” en el mercado mundial. La otra es la explotación directa, sea por el Estado o por connacionales, lo que puede implicar un cambio de proporción en las ganancias obtenidas y en ocasiones en los montos del saqueo pero no altera la matriz productiva, es decir, el daño a la naturaleza y la translimitación en la huella ecológica no tendrían por qué ser diferentes, aunque puedan existir matices.

En este caso hay una variante que está siendo explorada en algunos países de América del Sur, y que puede tener un efecto mayor en el terreno distributivo en el corto plazo aunque, como la historia ha demostrado,¹⁰ en el mediano plazo es revertida en buena medida por las brechas tecnológicas y el disciplinamiento general a una lógica y un patrón productivos sobre los que se

¹⁰ A mediados del siglo XX hubo en América Latina un intento similar, inspirado por el pensamiento de la CEPAL, conocido en términos gruesos como el proceso de sustitución de importaciones. Se intentaba desprimarizar la región mediante la producción de bienes intermedios y, posteriormente, la de bienes de capital. Esto nunca ocurrió. Cuando se pensaba estar transitando a un estadio distinto de la acumulación, el salto tecnológico y organizativo que habían dado los centros de poder económico mundial era tal que los procesos latinoamericanos fueron nuevamente subordinados a la lógica general. Las discusiones de la época insistían en que el capitalismo no era una secuencia de etapas idénticas como lo pensaba Rostow, sino una formación polarizada en la que las dos puntas constituyen partes esenciales del mismo fenómeno. Esta fue la tónica del análisis de autores como Gunder Frank y Ruy Mauro Marini y de algunos otros de los denominados dependentistas. La realidad ha cambiado y es hoy mucho más compleja pero el sistema mundial sigue caracterizado por la polarización, que es uno de sus rasgos inmanentes.

tiene poca incidencia. Esta variante consiste en agregar al bien extraído algunos de los procesos de transformación (refinación, extracción de principios activos, destilación, etc.), cuestión que permite mejorar la posición relativa en la división internacional del trabajo y conservar una mayor proporción de la riqueza generada. No se trata de un cambio en el paradigma productivo aunque, dentro de sus límites, tiene importancia en términos de un reclamo soberano.

Cuando se habla de la vida en plenitud o del *sumak kawsay*, no obstante, se apela a un cambio de racionalidad, a un desplazamiento epistemológico que posibilite modificar el ángulo de visión y que apunte a una organización con criterios reproductivos más que productivos. La concepción de la materialidad se piensa a partir de relaciones intersubjetivas entre las diferentes formas de vida y no de relaciones sujeto-objeto, y esto marca un cambio fundamental en la visión del mundo y en los pilares desde donde se construye la territorialidad, la societalidad y la materialidad.

De acuerdo con esta otra visión, seguramente las “necesidades básicas” se plantean en forma distinta; las escalas de producción no están relacionadas con la insaciabilidad; los contenidos de la producción difieren de los actuales; no hay un patrón energético sino múltiples modalidades de generar energía y modos de vida que no requieran su uso excesivo y permanente.

Uno de los cuestionamientos centrales de esta otra visión se refiere a la percepción de la realidad de manera fragmentada y al consecuente desquiciamiento de la integralidad. No es consecuente pensar la producción sino desde la reproducción y sus improntas, y es la reproducción misma la que marca las líneas y modos de la producción.

De acuerdo con este sentido general es indispensable replantearse cuestiones relacionadas con la complementariedad con la naturaleza como la extracción de minerales o el uso de las selvas y seguramente la soberanía alimentaria pasa a ser uno de los criterios de definición de las rutas a seguir.

En la construcción del *sumak kawsay*, de una vida en plenitud que recupere las condiciones de supervivencia en el planeta, todo está por inventarse, subvertirse o resignificarse, empezando por las teorías económicas, pero sobre la base de la multiplicidad de experiencias y tecnologías conocidas por los pueblos a lo largo de su historia. Pensar desde ese otro lado, con otros criterios, con diferentes orientaciones epistemológicas, con un acervo de alternativas tecnológicas no-capitalistas para ayudar a sustentar los nuevos procesos, necesariamente lleva a formulaciones y prácticas distintas. Sin desconocer el entorno general, sin romanticismos aunque con utopías, sabiendo los riesgos que provienen del desafío a lo conocido, a un sistema de poder arraigado y arrogante, pero seguros de que hay que detener la dinámica predatoria y suicida a la que llevan los modos de hacer y pensar de la práctica hegemónica capitalista, la apuesta es atreverse a dejar de lado los puentes de concreto para trabajar junto con la naturaleza en hacer puentes vivos, como los que se encuentran en Meghalaya. Si no es ahora, que las condiciones de inestabilidad sistémica abren posibilidades múltiples de disgregación y que la vitalidad de los pueblos lleva a pensar nuevos horizontes, no será cuando la vida en el planeta esté exhalando sus últimos alientos.

En esta lucha, naturaleza y sociedad necesitan pelear del mismo lado; ésa será la única manera de reconstituir las condiciones de vida humana en la Tierra. Y el buen vivir, bajo sus múltiples nombres y formulaciones, apunta en esa dirección, aunque la velocidad con que avanza la acumulación podría terminar negándole el paso mientras va cancelando el futuro.

EL CORREDOR CONCEPTUAL DEL NO-CAPITALISMO

La situación de insustentabilidad civilizatoria a la que se llega en torno al cambio de milenio obliga a pensar el horizonte en términos sistémicos y a confrontarlo desde los inmanentes epistémicos que provienen de las cosmovisiones heredadas y reconstruidas a lo largo de los últimos 500 años.

A pesar del avasallamiento cultural perpetrado por el capitalismo desde sus orígenes, cosmovisiones, organizaciones sociales, imaginarios y conexión-pertenencia con la Madre Tierra se mantuvieron como los espacios-refugio desde donde se gestaba la resistencia. Son los espacios desde donde emergen hoy las visiones de una historia anterior y a la vez contemporánea pero no idéntica al capitalismo; así como la imaginación y las condiciones de posibilidad de una historia después del capitalismo.

Con una concepción circular del tiempo hay manera de volver al punto de partida, revisarlo y retomar la ruta. A diferencia de la concepción lineal que conduce a un comportamiento acumulativo y apropiador, en esta idea de circularidad no hay necesidad de sustraer nada sino garantizar que haya siempre disponibilidad. La tierra no es saqueada sino cuidada para que al volver nos brinde sus frutos. Y esta idea rige para todos los niveles de las relaciones comunitarias o intercomunitarias, de manera que tendría un equivalente en el terreno de los procesamientos políticos, así como también lo tiene Meghalaya.

Ante la catástrofe ecológica contemporánea y el desafío del colapso sistémico, los zapatistas de Chiapas abrieron el cambio de milenio cuestionando los ámbitos de la política y la democracia y evidenciando la diversidad de societalidades que conviven subordinadamente con la capitalista, y que más que representar la incompletud o polaridad del llamado progreso, destacan la existencia de visiones de futuro subalternas y disidentes de la modernidad que son un punto de partida para la bifurcación sistémica.

Una revuelta contra la individualidad, la fragmentación y la pérdida de sentidos que reclama una territorialidad comunitaria no saqueadora. Recuperadora de tradiciones y potenciadora de imaginarios utópicos que conducen al mundo en el que caben todos los mundos, sacude todas las percepciones de la realidad y de la historia. Los referentes epistemológicos colocados por la modernidad como universales son dislocados y las interpretaciones se multiplican en la búsqueda de proyectos de futuro sostenibles, dignos y libertarios.

Las memorias largas de los pueblos apuntaron hacia los horizontes lejanos y la fiesta de destrabamiento de los sentidos dejó fluir el magma de recuperación-construcción de los variados mundos que conforman y conformarán el mundo.

Pensar la vida integralmente, con sus tiempos superpuestos, con su complejidad creadora, sabiéndose parte de una totalidad en movimiento que protege y a la vez exige cuidado y respeto, de una totalidad con múltiples sujetos y por tanto descentrada porque tiene centros dispersos y diversos, constituyó el manantial desde donde la emancipación no reconoce fronteras porque está obligada a reconstruir en su completud las condiciones que hagan posible, pero también deseable, la vida.

Y del imaginario del mundo en el que caben todos los mundos del fin de milenio se transitó hacia el mundo del *sumak qamaña* (vivir bien) o del *sumak kawsay* (buen vivir), el de la Tierra sin mal o de la vida en plenitud, deslizando el razonamiento desde los espacios de interlocución con el capitalismo y sus institucionalidades hacia el interior de la comunidad, de lo cotidiano y de lo cercano a la vez que planteando el problema de la organización de la vida en su totalidad. De las revueltas en lo político hacia los pequeños espacios donde se teje la política que conduce a la subversión de las reglas de organización social. De la producción material a la reproducción de la vida feliz. De la sumisión al objeto hacia el placer de la intersubjetividad.

Un amplio corredor de nuevos sentidos –que a la vez son viejos renovados–, que abarca desde los equilibrios de fuerzas, acuerdos de voluntades, pactos nacionales y asambleas constituyentes, hasta la reorganización de la vida cotidiana colectiva en condiciones de respeto y complementariedad. Una verdadera encrucijada civilizatoria que llama a una subversión del pensamiento, de las prácticas sociales, de la sujetividad, de las instituciones, de las percepciones y de los saberes. Dislocación epistemológica y refundación social. Ése aparece como el reto del nuevo milenio y eso implica confrontarse con la concepción moderna para descubrir, y desatar, sus nudos críticos y encontrar los puntos de fuga que hagan posible crear ese mundo en el que naturaleza y sociedad caminan juntas.

COMENTARIOS Y DEBATE

Varias de las aportaciones del público apuntaron hacia el debate sobre la revolución. ¿Es vigente el concepto tradicional de la revolución?, ¿qué puede significar hacer la revolución en los tiempos de la catástrofe ecológica?

Ana Esther Ceceña: ¿Cómo pensar hoy la revolución? La revolución de acuerdo con el estereotipo que se tiene de ella apunta a cambiar las relaciones de producción, apropiarse los medios de producción, tomar el poder del Estado. Yo creo que justamente se ha modificado la percepción de las cosas porque, entre otras cuestiones, nos damos cuenta de que la emancipación no es un problema sólo de la explotación en la esfera de la producción, no es un problema sólo de enfrentarse a un patrón, o de apropiarse de los medios de producción; lo que tenemos que cambiar es la forma de vida, no la forma de trabajo, no sólo la forma de trabajo... claro que ese cambio está implícito, pero no es el único.

Cambiar el eje de la producción a la reproducción de la vida tiene muchas implicaciones, porque en realidad ahí lo que se está pensando es una revolución no desde la clase obrera, como clase obrera, sino desde las comunidades, desde los colectivos, desde las mujeres, desde los niños, desde todo lo que somos como seres humanos, y no de aquello en lo que la sociedad capitalista misma nos colocó. Entonces, nosotros no somos fuerza de trabajo, somos personas; personas que portan fuerza de trabajo en ciertas condiciones históricas, pero que en otras condiciones históricas no; no somos vendedores de fuerza de trabajo, no es esa una condición digamos, transhistórica, sino que es una condición que proviene de las relaciones capitalistas.

Esa idea que reduce todo a la apropiación de los medios de producción, si se entiende en un sentido muy amplio podría ser, pero así como se ha entendido, es como quedarnos nosotros con la fábrica y seguir produciendo igual, y eso no nos lleva a ningún lado porque además la opresión no viene solamente de ahí; es cierto que la explotación es una de las dimensiones en las que

más tenemos que poner énfasis, pero la explotación, en primer lugar, tiene también muchas formas; no todo es un trabajo asalariado, y sin embargo hay explotación en otros sectores, en otros terrenos... el trabajo campesino tiene formas muy distintas. La apropiación del conocimiento de las comunidades es una manera de explotar a los pueblos, y sin embargo no tiene las mismas características que el trabajo fabril. Dentro del esquema de la explotación hay muchas cosas que no nos caben; es un esquema que refiere a una parte de las problemáticas de la sociedad capitalista, pero no a todas. Tampoco refiere, por ejemplo, todas las problemáticas que tienen que ver con la construcción del otro dentro de la sociedad, o sea, el indio como el otro, por ejemplo, y entonces ese indio no va a ser solamente un trabajador: va a ser un *otro*.

Hay relaciones de explotación que se establecen, pero hay relaciones también de racismo, de imposición cultural, de opresión ideológica o de muchos otros tipos, que no se resuelven en el viejo esquema, que pensaba la revolución como un problema más dentro de esa misma línea del pensamiento occidental, un problema dentro de la linealidad, un problema contenido en la consideración de quién tiene las fuerzas productivas. En esta lógica, todo gira en torno a las fuerzas productivas, las fuerzas productivas son el eje que define... y yo creo que no: lo que define son, en dado caso, las fuerzas reproductivas, los modos de vida, de organización casi incluso natural, pero natural política, o politizada, de las comunidades. Entonces ahí el problema no se plantea tanto en términos de la producción, porque además, entre otras cosas, si fuera un problema de la producción, la revolución la tendría que hacer una cuarta parte del planeta, y la otra parte que está excluida de eso quedaría sin tener que hacer nada por su emancipación.

¿Qué consideramos nosotros que es la emancipación? La emancipación es no-enajenación, es criticar y superar la enajenación permanentemente, y la enajenación no viene sólo de la fábrica, no viene sólo de la producción capitalista, sino que viene de muchos otros lugares; la enajenación por ejemplo que nos ha hecho incluso tener estos barrocos complicados que a veces hay en

muchos lugares dominados, que son barrocos que al mismo tiempo están luchando o resistiendo culturalmente por lo propio, pero incorporando lo otro de manera que van pervirtiendo lo propio, y al final queda ahí un Frankenstein, que es otra forma de enajenación que nos está deteniendo para proceder realmente a vivir de manera emancipada, a vivir libremente, a pensar abiertamente.

Yo pienso que la revolución hoy no se puede pensar si no cruzamos por lo menos tres ejes, que son el eje de la explotación o de las relaciones de producción, el de las relaciones de género, y el de las relaciones raciales o de cultura, o de colonialidad.

No tenemos un problema de capitalismo puro, de “modelo” capitalista: tenemos un problema de capitalismo concreto, de capitalismo realmente existente, donde la colonialidad es una de las dimensiones más importantes, y la colonialidad impone otros campos, otras figuras de enajenación diferentes a las que podemos abordar a partir de la idea de la explotación capitalista tal cual. Entonces, creo que incluso la historia, la propia vida nos están demostrando que el capitalismo no se agota en la sola explotación, y que encuentra muchas otras maneras de evadir el cuestionamiento de los sujetos sociales. Cuando nosotros nos rebelamos frente al control en las fábricas, el capitalismo extiende la fábrica y la dispersa en talleres domésticos, lanza las maquiladoras hacia todas partes del mundo, y se convierten en otra cosa, y surge otro tipo de explotación porque es en la casa, porque es sin jornada definida de trabajo, porque es irregular, etc. Pero eso lleva mezcladas muchas otras cosas, no solamente la extracción de plusvalor, directa y ortodoxamente, tal y como la considerábamos hasta ahora.

Entonces creo que ahí hay un cambio cualitativo en nuestra manera de percibir la revolución y desde dónde se hace la revolución, y la revolución se tiene que hacer desde el lugar donde se produce la vida, porque la revolución es para la vida. La sociedad que se quiere forjar para el futuro es para la vida, entonces se tiene que cuestionar todo aquello que violenta la vida, todo aquello que la enajena.

Una segunda vertiente del debate versó sobre la importancia del zapatismo en la transformación de las ideas y las prácticas de las resistencias sociales.

Ana Esther Ceceña: Las últimas revoluciones han iniciado en los espacios de reproducción de la vida. Este gran ciclo de revoluciones inicia con el zapatismo. Y lo que está cuestionando el zapatismo son todas las estructuras de disciplinamiento, de gobierno, de decisión, que tienen que ver con la imposición de patrones culturales distintos, que tienen que ver con la imposición de patrones ideológicos que no corresponden a la vida de la gente, y al sentir político de la gente que se está levantando; patrones culturales que además no incluyen a las personas en la solución.

Cuando se levantan los zapatistas uno de sus planteamientos más fuertes, porque era justo el momento en que había que romper con los sistemas políticos, es en la esfera política, es en la esfera de la construcción del mundo donde caben todos los mundos, es decir, una manera de pensar la democracia, o lo que debería ser ese espacio de relacionamiento. Quizá tendríamos que pensar si le seguimos nombrando democracia, o lo renombramos, porque la democracia pertenece a un cierto universo epistemológico, institucional, que ha sido propuesto justo por esa cultura occidental avasalladora.

El primer cuestionamiento que se hace en esta oleada revolucionaria contemporánea es, ellos dicen, desde la marginalidad, desde los que estamos excluidos del sistema, que no somos reconocidos por ese sistema, y que por lo tanto ponemos, como primer punto, el de la reconstitución política. Ello no quiere decir que no estén cuestionando las formas de vida: están proponiendo la autonomía, están proponiendo el trabajo colectivo, la reconstrucción de la comunidad, la reconstrucción de la relación con la tierra, con la naturaleza, la reconstrucción de las relaciones de género, dentro de la comunidad, y de la comunidad hacia afuera, también, o de fuera hacia adentro. Lo que se propone es, primero que nada, un reconocimiento del otro como semejante,

y no como externo, como ajeno ni como enemigo; y eso es un punto de ruptura importantísimo que no tiene nada que ver con la manera como se planteaban anteriormente las revoluciones desde la rebelión en la fábrica.

¿Cómo impacta esto en el resto del continente y del mundo? Bueno... es por eso que yo pienso que ahí inicia esta oleada revolucionaria, porque el impacto es universal. Impresionante. Hay algo que es muy interesante en esa revolución del zapatismo y es que logra tocar justo los puntos en los que la gente más diferente que podamos encontrar en el mundo se sentía reconocida, como el de la exclusión de la toma de decisiones –puesto que todos estamos excluidos de la toma de decisiones... blancos, negros, en Corea, aquí o donde sea... El zapatismo logra tocar el punto de la reproducción de la vida, es decir, pensar la vida en el momento en que la vida es lo que está siendo atacado, lo que está siendo penetrado y apropiado; cuando el capitalismo está llegando a apropiarse nuestros códigos genéticos, se está apropiando de nosotros, y sólo queda la rebelión o darse por vencidos... Entonces sí es una rebelión desde ese lugar tan profundo de las exclusiones, de las opresiones... y es desde la opresión, en un sentido amplio e integral, desde donde se está haciendo esta rebelión. En ese sentido, podemos hablar de una emancipación de espectro completo; no es sólo en la producción, no es sólo en la cultura, no es sólo en las relaciones de género, es todo junto porque si no lo cambiamos todo al mismo tiempo, no cambiamos nada. Si nosotros cambiamos la economía, pero seguimos manteniendo este imaginario o estas relaciones políticas de suplantación absolutamente pervertidas, entonces no sirve de nada que estemos cambiando la economía; y viceversa, la revolución en otros terrenos no nos va a garantizar –y de ahí mi discusión sobre el desarrollismo– que la sociedad cambie; no si seguimos manteniendo los mismos patrones de producción y de comportamiento económico en general, de mercantilización, de introducción del mercado en todas las esferas y todo lo que ello conlleva.

El zapatismo habla un lenguaje que permite a todos posicionarse en aquello que más estaba afectando en ese momento, que

eran las imposiciones por la vía política de todo lo que comporta este sistema. A todos a quienes se les planteaba el problema del mundo en el que caben todos los mundos, respondían: claro, queremos formar parte de eso, queremos estar con los otros, pero no basta, tenemos que ir más allá, y entonces cada quien pensaba el mundo en el que caben todos los mundos desde su perspectiva, y la autonomía desde su perspectiva, y se va construyendo así, se va profundizando la idea zapatista, se va enriqueciendo desde el resto del mundo, y se llega a esta idea de que mientras no transformemos las bases fundamentales de la sociedad, mientras no logremos un desplazamiento epistemológico, es decir, un desplazamiento que cuestione esos fundamentos y que ponga otros para la reconstrucción de la organización social, no podremos tener el mundo en el que caben todos los mundos.

Esta es la idea que a mí me parece más completa, generada por todos, impulsada por los zapatistas en el momento en que truenan ese cuete y después enriquecida por todo el mundo a través de las diferentes visiones, maneras de ver el problema; ese eje que estaba planteando el zapatismo, incluso la discusión entre qué es lo marginal y qué es el centro del sistema, entre si somos marginales pero somos usados. Entonces, ¿eso qué implica? si la revolución se hace desde la marginalidad, como dice Zibechi, o desde el centro del sistema, como plantea un poco la teoría convencional, o desde todos lados, como está diciendo el zapatismo: desde todos lados hay que hacer esa transformación social, esa revolución, se llame revolución o no, porque ellos incluso no le llaman así.

Eso justamente es lo que está emergiendo dentro de esa idea del vivir bien. El vivir bien es el estar bien con nosotros mismos, es el estar bien con los otros, con la naturaleza; es el tener relaciones políticas que nos permitan estar bien, que nos permitan estar todos, que nos permitan reconocernos, que nos permitan ser como somos, y seguir siendo parte de un colectivo mayor. Entonces hay idas y venidas de estos pensamientos, también de otros lados... Debemos evitar el fundamentalismo que plantea que del pensamiento occidental no tenemos nada qué tomar, hay muchos

aportes que también ha hecho el pensamiento occidental, o más bien los occidentales, desde sus lugares de cuestionamiento de ese pensamiento, y que han enriquecido esta nueva idea de transformación social como una transformación integral, que no puede ser sólo de un aspecto, sino que tiene que abarcar todos los aspectos e iniciar por los fundamentos de la vida.

El tercer tema abordado en la discusión con Ana Esther Ceceña fue el de las nuevas formas del disciplinamiento social. El ascenso del autoritarismo y la militarización aun bajo regímenes llamados progresistas, constituye un elemento central para entender los derroteros de la crisis civilizatoria que padecemos. El detonador de este tema fue la pregunta de si estamos entrando en una época en que el fascismo se reinstala como forma predominante de enfrentar el conflicto social. Estas son algunas de las respuestas de nuestra autora:

Ana Esther Ceceña: El fascismo como tal no sé, porque el fascismo tiene ciertas características que no se observan en los regímenes contemporáneos, pero se está imponiendo, se está intentando imponer un sistema de disciplinamiento, de lo que se llama hoy la “securitización”, que en todos lados se está extendiendo muy rápidamente. En ello destaca cómo ha ido permeando esta idea de la seguridad democrática del Plan Colombia. A raíz del Plan Colombia, que consiste justamente en promover el cuidado de la sociedad a través de la construcción de redes de delatores, o de golpes certeros a los que se piensa que son los malos de la película, que a veces sí lo son, pero muchas veces no lo son, muchas veces son justo los otros. Ese sistema de disciplinamiento, que atraviesa muchas de las dimensiones en las cuales estamos construyendo pensamiento, en las cuales estamos construyendo nuestros sentidos de realidad: es ahí donde están modificando las reglas, donde nos están golpeando.

Los sentidos de realidad que fabrican y ponen ahí para que a partir de ellos hagamos nuestras reflexiones, no necesariamente son los mismos sentidos de realidad que nosotros tenemos, y éstos los tenemos que construir nosotros; y es justo ahí donde está

permeando más fuerte ese sistema de disciplinamiento, en impedirnos entender la realidad por nosotros mismos. Y entonces venimos a repetir esquemas, a repetir informaciones, a repetir imágenes (que además la imagen es muy fuerte en ese sentido), y con imágenes se nos está imponiendo permanentemente una idea de mundo, que no es nuestra idea de mundo, pero es el mundo en el que estamos, y contra eso tenemos que levantar nuestros valores para no tener miedo y trabajar en ese terreno.

Ligado con los temas de la crisis civilizatoria se mencionó la cuestión del papel de México en la geopolítica del continente, tema crucial pues la catástrofe nacional cobra fuerza y en gran medida está relacionada con nuestras formas de integración con Estados Unidos. Ésta es también otra perspectiva sobre los nuevos mecanismos de disciplinamiento, esta vez en una perspectiva continental.

Ana Esther Ceceña: Es evidente lo que está haciendo México, permitiendo la extensión del Plan Colombia hacia toda la zona de Centroamérica y el Caribe, y por otro lado imponiendo un paradigma. Aquí los paradigmas son muy importantes, lo mismo que estamos pensando en puntos de partida epistemológicos cuando hablamos de sistemas civilizatorios, también dentro de cada uno de ellos hay paradigmas que se van estableciendo y que permiten, entre otras cosas, sostener las hegemonías; el paradigma productivo actual permite sostener la hegemonía de Estados Unidos, los paradigmas de disciplinamiento permiten sostener la hegemonía capitalista, no sólo ni particularmente la de Estados Unidos. En el caso de las ocupaciones territoriales o de los disciplinamientos, en la manera como construyen territorialidad, hay un conjunto de mecanismos diferentes que van constituyéndose como paradigma a ser aplicado; ese paradigma de la seguridad democrática, de Colombia, es el que se está impulsando en México y en muchos lugares de América Latina: Costa Rica, Panamá. La seguridad democrática es la manera de entrar suave, y de lograr el control de la población, sin que se tenga que decir “este es un Plan México, este es un Plan Costa Rica”.

Las formas de disciplinamiento general y continental han ido experimentando caminos más sutiles, más discretos y poco evidentes, combinando ámbitos de acción que abarcan lo jurídico o regulatorio, con las leyes antiterroristas o las iniciativas de seguridad regionales: la “securitización” en todos los aspectos de nuestra cotidianidad, con formas más evidentes como las que corresponden a la “guerra contra el narco” en México. Nuevas formas, nuevas reglas, mecanismos de control que tienden a naturalizarse y que pasan como la respuesta del Estado a una supuesta necesidad popular: el problema número uno de la población es la seguridad, entonces “policiazamos”, “securitizamos”, militarizamos.

El otro papel que México está cumpliendo es el de avalar la fuerza hemisférica porque México, de ser un país que no participaba en ejercicios militares conjuntos, hoy está activísimo, los aplaude, participa, les abre el espacio aéreo, una serie de cosas que van sentando precedente para lo que se puede hacer en el continente. Pero también está siendo políticamente un eslabón, en esa articulación con América Latina, que presiona hacia la contrainsurgencia, hacia los bloques de contención de los proyectos transformadores, y lo está haciendo también muy activamente. Las posiciones que ha tomado México, las políticas que está impulsando, los acuerdos que está haciendo con países, todo eso está actuando a favor de que se fortalezca el bloque de contención de las insurgencias sociales en el continente.

De ser Colombia el eje a partir del cual se intentaba tener un control territorial militarizado en el continente, ahora corrió completamente sus brazos hacia el norte y hacia el sur, y está en la punta del norte y en la punta del sur, en Paraguay y en México. Esos dos puntos son muy importantes para modificar la geopolítica, la correlación de fuerzas en todo el continente. México, de no intervencionista, pasó a ser el más activo intervencionista y promotor de las intervenciones de los Comandos Sur y Norte en el continente.

Finalmente, hubo un breve intercambio acerca del proceso de Cuba. La importancia de la Revolución Cubana no puede minimizarse ni en sus impactos en la geopolítica del continente ni en las configuraciones organizativas e ideológicas de las izquierdas latinoamericanas. Por ello, resulta crucial interrogarse sobre la trayectoria del proceso cubano teniendo como referencia las ideas y búsquedas que se sintonizan con el vivir bien.

Ana Esther Ceceña: Si Cuba tiene una revolución desde hace tanto tiempo, eso quiere decir que empata con qué tipo de procesos actualmente. Es decir, ¿en Cuba están haciendo el vivir bien, están teniendo políticas de vivir bien, la población vive de acuerdo a eso que nosotros estamos concibiendo como el vivir bien, o no? Pues no. Esa es una concepción muy nueva de cómo pensar la revolución, la Revolución Cubana se pensó al estilo antiguo de los medios de producción. Y se han hecho muchas otras cosas, por supuesto. Sí hay una preocupación por el racismo, por los problemas de género, por la destrucción del medio ambiente, etc. Pero Cuba empezó con una idea muy distinta de las cosas y Cuba tiene que seguirse transformando, y de hecho se está transformando, pero en Cuba se ven fuerzas de los dos tipos, o de los mil tipos que hay: fuerzas muy conservadoras en el modo de entender la Revolución Cubana, que incluso propugnan porque el Estado se siga manteniendo muy fuerte, o porque todo siga controlado por el Estado (bueno, no todo está controlado por el Estado, pero la mayor parte). Y otras que dicen que hay que distender, hay que abrir, la sociedad civil tiene que intervenir; y lo mismo hay gente que está hablando de autogestión que gente que está hablando casi de paternalismo dirigido.

Y Cuba hoy, creo que está en revolución, justo hoy. Porque está oyendo todo lo que pasa en el continente; está viendo además que la amenaza sobre Cuba es muy fuerte, y si es una sociedad que no está fuerte, no va a lograr defenderse de una invasión, o de un ataque externo. Por ejemplo, si les abrieran toda la frontera con Estados Unidos (porque actualmente hay muchas restricciones, hay cuota de migrantes, etc.), ¿qué pasa, tiran a la Revolución, o no?

En muchos sentidos la Revolución Cubana, la sociedad cubana es muy sólida, en muchos sentidos se parece a esto que hoy llamamos vivir bien, y además lo reivindica, lo pelea en la calle, en donde sea, todos los días, a toda hora, y en otros sentidos es una sociedad que se quedó un poco atrás en sus búsquedas emancipatorias, y que está ahora retomando el paso, con muchos problemas, con unas reformas, un poco difíciles de entender, extrañas, que apenas se están definiendo. No las conozco todas a cabalidad, pero las reformas que conozco me parece que no van muy en el sentido de si ya todo el continente está pensando en que hay que hacer una economía del vivir bien, hagámosla nosotros, que estamos mejor ubicados para eso. Y es justo lo que la sociedad cubana hoy está debatiendo, están oponiéndose a algunas de las reformas porque dicen “no estamos construyendo una economía de profundización del socialismo o de profundización de la revolución, nos estamos yendo por lados que no necesariamente van a profundizar esto, y queremos profundizar la revolución, queremos defender la revolución, pelear por la revolución”. Eso dice la gente, en la calle: esta revolución la vamos a defender a muerte, pero la primera pelea, es aquí dentro.

Es el bloqueo, pero también son las formas de concebirse a sí mismos como pueblo en revolución, y eso no lo podemos olvidar. En ese país, Cuba, también podríamos echarle la culpa al imperialismo, pero aparte del imperialismo hay muchas cosas internas de nuestras mismas relaciones sociales que es necesario revisar.

Entonces no es momento de ser autocomplacientes: ahora cuando pensamos en revoluciones y cuando hacemos una apuesta tan ambiciosa como la del vivir bien o la del mundo en el que caben todos los mundos, tenemos que dejar de ser complacientes con nosotros mismos, autocriticarnos, y buscar mejores maneras y mejores caminos, y es lo que están diciendo hoy los cubanos, la revolución empieza por aquí y empieza por mí delegado de partido, y a él voy a ir a discutirle, o empieza por el que está acaparando alimentos, quizá, porque también esas cosas suceden en casos como el cubano, ahí es donde tiene que empezar la batalla. Y también contra el imperialismo, contra el bloqueo, por supuesto,

el bloqueo no les ha dejado hacer el socialismo que ellos querían hacer, pero en América con esas amenazas que tenemos y que yo les mostraba, ¿ustedes creen que nos van a dejar hacer el vivir bien que nosotros queremos hacer? Lo vamos a tener que pelear, lo vamos a tener que conquistar, y tenemos que dejar de ser complacientes hoy.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Ceceña, Ana Esther [1999], “El mundo del *nosotros*: entrevista con Carlos Lenkersdorf”, *Chiapas 7*, México, ERA-Instituto de Investigaciones Económicas, pp. 191-205, <<http://www.revistachiapas.org>>.
- Ceceña, Ana Esther [2008], *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*, México, Siglo XXI- CLACSO, 144 pp.
- Echeverría, Bolívar [1995], “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM-El equilibrista, 201 pp.
- Echeverría, Bolívar [2008], “Un concepto de modernidad”, *Contrahistorias 11*, México: Contrahistorias, agosto, pp 7-18.
- Eliás, Norbert [1996 (1984)], *Du temps*, París, Fayard, pp.226.
- Scott, James C. [1998], *Seeing like a state*, Estados Unidos, Yale University Press, 445 pp.
- Wallerstein, Immanuel [1995], *¿El fin de qué modernidad?* <<http://www.elcorreo.eu.org/El-fin-de-que-modernidad-Immanuel>>.
- Wallerstein, Immanuel [1999], “¿Tres ideologías o una? La seudobatalla de la modernidad”, Immanuel Wallerstein, compilador, *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI, 284 pp.
- WWF [2010], *Planeta Vivo. Informe 2010, Biodiversidad, bio-capacidad y desarrollo*. <<http://www.wwf.org.mx/wwfmex/planeta-vivo-2010>>.

LA INSURRECCIÓN EN CURSO

*Gustavo Esteva**

INTRODUCCIÓN

Hace unos años el subcomandante Marcos usó una metáfora para describir lo que está ocurriendo. Sugirió que en el barco en que vamos todos “hay quien se dedica a imaginar que el timón existe y a disputar su posesión. Hay quien busca el timón, seguro de que se quedó en alguna parte. Y hay quien hace de una isla no un refugio para la autosatisfacción, sino una barca para encontrarse con otra isla y con otra y con otra...” [Subcomandante Insurgente Marcos, 2003]. Quiero ampliar esta metáfora y emplearla como marco de referencia de lo que quiero decir.

El gran barco atraviesa por una tormenta perfecta, la peor de todas. En el cuarto de máquinas se han reunido todos los dirigentes: políticos, científicos, financieros, intelectuales, activistas. En el rinconcito mexicano están todos: el Yunque, los Carlos

* Intelectual desprofesionalizado y miembro del Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales y la Universidad de la Tierra en Oaxaca. He incorporado en estas notas los comentarios de los asistentes a la presentación del tema el 30 de noviembre de 2010, en el auditorio del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, dentro del ciclo organizado por el Observatorio Latinoamericano de Geopolítica sobre la crisis de la sociedad capitalista y los caminos que se ensayan para su superación. Agradezco especialmente los comentarios de Raúl Ornelas y de John Holloway. Utilizo también fragmentos de previos ensayos y artículos.

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

La metáfora parece apropiada para aludir a las formas que están adoptando las iniciativas y movimientos que menciono en estas páginas y presento como insurrección. Aquí y allá se observan ya rasgos del mundo nuevo que empieza a construirse. El archipiélago va tomando forma a medida que la gente descubre y aprovecha las grietas del capitalismo para realizar sus creaciones [Holloway, 2011]. Al mismo tiempo, sin embargo, se ha estado configurando otra opción que amenaza seriamente tales empeños. Acechan su oportunidad grupos y fuerzas que intentan, no sólo mantener el estado actual de cosas sino ampliar su dominación, aceleran el hundimiento del barco democrático, que les sirve cada vez menos, para conseguir por la fuerza bruta lo que ya es imposible en un clima de libertades. Aprovechan la creciente desesperación de mucha gente, agobiada por las crisis y la violencia que las acompaña, así como el instinto de supervivencia de quienes comienzan a naufragar en la turbulencia, para lanzar a sangre y fuego una nueva era de expansión capitalista y desarrollo convencional. Su cobertura democrática resulta cada vez más ilusoria, una mera simulación, pues un estado de excepción no

declarado, con pretextos como el terrorismo internacional o el narcotráfico, disuelve día tras día dos siglos de luchas por los derechos civiles y las libertades democráticas.

Los dirigentes políticos y económicos de esta empresa criminal, que produce ya una devastación ambiental sin precedentes e impone un costo social y humano impagable, parecen contar con la paradójica compañía de una alianza impía que se ha estado forjando entre el gran capital transnacional y gobiernos de inclinación izquierdista, como los que han estado predominando en América Latina.¹ Si bien estos gobiernos tienden a operar como muro de contención de los formatos más agresivos y ciegos y tienen algunos méritos innegables, se dejan llevar por su obsesión por el desarrollo y tienden a olvidar que el socialismo que varios de ellos invocan tiene la justicia –no el desarrollo– como su razón de ser.

Es lo que plantean explícitamente las movilizaciones populares recientes en Brasil: ocho años de desarrollismo con Lula da Silva afirmaron al país como potencia regional y reforzaron su presencia en el mundo, pero al tiempo lo convirtieron en uno de los países más desiguales del planeta. Igualmente, el año 2011 empezó con un movimiento popular contra medidas desarrollistas del gobierno boliviano. Quienes llevaron a Evo Morales a la presidencia reaccionaron contra esa orientación y han estado impulsando de nuevo su proceso desde abajo.² Las políticas del presidente de Ecuador han provocado un conflicto muy intenso con quienes lo eligieron, particularmente las comunidades indígenas. Las contradicciones son también manifiestas en Venezuela, Nicaragua y Paraguay. Estos gobiernos ofrecen a las mayorías ciertas condiciones de supervivencia y bienestar y no representan para la población un peligro equivalente al de las elites autoritarias que intentan usar las crisis que contribuyeron a crear para

¹ 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 [DPA y AFP, 2009].

² Ver Rozentel [2011], Olivera et al. [2011] y Coordinadora Plurinacional por la Unidad de las Izquierdas [2011].

afianzar su dominación. Ninguno de ellos, empero, ha logrado crear una auténtica alternativa al sistema dominante y en general buscan abiertamente frenar la opción que está surgiendo en la base social y parece amenazar su poder.

La insurrección a la que me refiero en estas notas es enteramente evidente pero invisible: se realiza ante nuestros ojos pero no logramos verla, acaso por su novedad. Al presentar sus rasgos 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, lo cual expresa el intento de recuperar agencia personal y colectiva así como habilitar 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 conciencia cada vez más clara y general de los ingredientes dañinos de los alimentos que se ofrecen en el mercado [Galeano, 2006].³

³ *Nota del Editor:* Los estudios sobre el carácter nocivo de la alimentación no hacen sino ampliarse bajo el impulso de las sucesivas “epidemias”: de la enfermedad de la “vaca loca” a la “fiebre porcina” se abre paso la crítica de la industrialización de los alimentos y de los seres vivos que le sirven de materia prima. A título de ejemplo citemos los estudios de ETC Group [2009 y 2008], GRAIN [2011 y 2008] y Barreda, Flores y Ocampo [1995].

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

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

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

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

En el campo se amplía y profundiza la lucha por la tierra. A veces toma la forma de una ocupación relativamente silenciosa, más o menos clandestina, como la que permitió en los últimos años recuperar un millón de hectáreas en 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 de Brasil, que han organizado uno de los movimientos sociales más interesantes del continente.⁴

En los últimos años esta antigua lucha experimentó una mutación política: se convirtió en ejercicio de soberanía popular al pasar a la defensa territorial y construirse como autonomía. Expresa la resistencia al agresivo intento de las corporaciones, respaldadas por los gobiernos, de conquistar el control de la tierra para la producción de alimentos u otros propósitos –desde la minería hasta el turismo de aventura o ecológico. El gobierno mexicano, por ejemplo, cedió ya una porción sustantiva del territorio nacional a corporaciones privadas nacionales y transnacionales que recibieron concesiones por 50 años para la explotación minera.⁵ Al otorgarlas, el gobierno adquirió la responsabilidad de desalojar esos territorios para ponerlos a disposición de las

⁴ 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 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.

⁵ Hay gran opacidad en la información al respecto. Algunas cifras oficiales mencionan alrededor de 8% del territorio y estimaciones independientes hacen llegar la cifra hasta más de 30 por ciento.

corporaciones. Conforme a los nuevos acuerdos internacionales, éstas pueden demandar al Estado si no lo hace 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” [Colectivo Oaxaqueño en Defensa de los Territorios, 2008]. En su Segundo Foro, en Jaltepec, señalaron:

Estamos en resistencia. No nos dejaremos vencer por esta nueva ofensiva neoliberal de despojo. Creemos profundamente en el valor de nuestras asambleas, del ejercicio de la autoridad vista como servicio, la propiedad colectiva de la tierra y la reconstitución de nuestros territorios como pueblos, como instituciones de las que obtendremos fortaleza [Colectivo Oaxaqueño en Defensa de los Territorios, 2009].

En ese mismo sentido se pronunció en octubre de 2009 la Comisión Internacional de Reforma Agraria Integral, en el marco de la Campaña Global por la Reforma Agraria que impulsa Vía Campesina. La Declaración de Quito estipuló que se habían reunido para analizar “la situación de la reforma agraria y la defensa de la tierra y el territorio”, culparon a la Revolución Verde y las políticas comerciales de la crisis de alimentos y el cambio climático, denunciaron cómo las grandes corporaciones contaminan los ríos y privatizan el acceso al agua y explicaron que los campesinos se habían unido para luchar por la reforma agraria y defender sus territorios [Vía Campesina, 2009].

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 Stédile, dirigente del Movimiento de los Sin Tierra, de Brasil, y Rafael Alegría, de la Campaña por la Reforma Agraria de Vía Campesina. “Llamamos a esta campaña mundial de apoyo mutuo entre pueblos rurales y otros pueblos que apoyan nuestros derechos y nuestras luchas por el derecho a la vida y la dignidad, a juntar nuestras fuerzas con otras”, expuso el subcomandante Marcos en un acto celebrado en San Cristóbal de las Casas, en ocasión del reinicio de la segunda fase de La Otra Campaña.

Una de las primeras acciones concretas de esta campaña mundial fue la elaboración de un documento en el que 202 organizaciones de 22 países y 1 104 personas de 40 naciones exigieron garantías para la posesión de la tierra en las comunidades autónomas de Chiapas, amenazadas con el inminente despojo de más de 5 mil hectáreas. La demanda fue respaldada por Vía Campesina y la Red Continental por la Desmilitarización de las Américas, además de organizaciones de trabajadores, campesinos e indígenas, de derechos humanos, centros de investigación, ambientalistas y grupos religiosos de muchos países.

Todas estas actitudes e iniciativas, como el lema adoptado en Quito: “Por la reforma agraria, por la defensa de la tierra y el territorio”, expresan un desplazamiento conceptual cada vez más relevante. Además de la tierra misma, se reivindica una forma específica de relación con ella, distinta a la impuesta por desarrollistas públicos y privados en los últimos 50 años. Constituye un ejercicio soberano de la voluntad colectiva que desafía las atribuciones y facultades de los gobiernos y se manifiesta en arreglos institucionales *de facto*: un creciente número de personas, sobre todo campesinos, controlan ya su territorio y se gobiernan a sí mismos a su manera [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 [Vía Campesina, 2007].

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 añeja búsqueda de autosuficiencia alimentaria [Esteva, 1987].

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 son los desertores: más de la mitad de los niños que ingresen este año a la escuela no podrán alcanzar el nivel que en sus países se considera obligatorio, lo cual significará discriminación permanente para ellos, al carecer de este nuevo tipo de pasaporte indispensable para circular en la sociedad moderna. Quienes aprenden a consumir esta nueva mercancía llamada educación y acumulan 20 o 30 años de horas nalga y sólidos diplomas no pueden conseguir empleo: la mayoría 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”. La mayoría de la población ha sido educada en la idea de que sólo así podrá “ser alguien” y dejará de padecer la discriminación que se ejerce contra todos los “nadies”. Como la producción y distribución de

esta mercancía estaba incluida desde el principio en el paquete de políticas de la era del desarrollo, una reunión de expertos de la UNESCO intentó en 1953 caracterizar el “déficit” en la América Latina. Su conclusión fue que el principal problema educativo en la región era la indiferencia e incluso resistencia de los padres a enviar a sus hijos a la escuela. Once años después los mismos expertos modificaron el diagnóstico: concluyeron que ningún país de la región podría satisfacer la demanda de educación. Había tenido éxito, y lo sigue teniendo hasta hoy, la campaña para convencer a los padres de enviar sus hijos a la escuela, pero no hay posibilidad alguna de atender sus exigencias, aunque el principal programa del Banco Mundial y de todos los gobiernos sea “educación para todos” [Illich, 1978, 2006].

La gente ha estado reaccionando, aunque lo hace en muy distintas direcciones.

1. Estudiantes, padres y maestros intentan aún ampliar y 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.
2. Diversos grupos luchan, dentro y fuera del Estado y del mercado por impulsar formas de “educación alternativa”, que parten de la crítica de la educación dominante e incluso del sistema económico y político, adoptando 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 donde 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.
3. Se extiende cada vez más un movimiento vigoroso que avanza en otra dirección. Las prácticas de aprendizaje

autónomo y libre se han vuelto más populares que nunca 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 150 millones de referencias, la mayor parte de las cuales reenvía 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.

El propio movimiento está 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 [1992], 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.

Sanar

El sistema de salud es cada vez más ineficiente, discriminatorio y contraproducente. Se empieza a documentar el efecto iatrogénico: médicos y hospitales producen más enfermedades que las que curan. Lo que causó gran escándalo, cuando Iván Illich publicó hace 40 años *Némesis médica*, se ha convertido ya en lugar común y experiencia personal generalizada. La producción, distribución y consumo de salud es el segundo sector de la economía en el mundo e involucra a un número creciente de personas. 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.

Los empeños de la gente para enfrentar esa situación se intensifican por caminos muy diversos.

1. Como en el caso de la educación, se realizan innumerables esfuerzos para reformar el sistema, muchos de ellos frustráneos. Por ejemplo: tras un esfuerzo considerable, en el que empleó buena parte de su capital político, el presidente Obama logró la más importante reforma del sistema de salud estadounidense en 50 años... pero ese sistema es todavía el más costoso e ineficiente del mundo.

2. Igualmente, proliferan terapias alternativas que tratan de evitar los efectos más dañinos y las incompetencias del sistema dominante. En muchos casos resultan contraproductivos: enraízan aún más profundamente el carácter patógeno de la búsqueda de salud. Más a menudo, empero, son camino para adquirir más clara conciencia de los problemas inherentes al sistema dominante y encontrar auténticas alternativas.
3. Cada vez más, en todo caso, 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 ya a tomar forma sus nuevos arreglos institucionales.

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 multiplican las movilizaciones que tienden a frenarlos, reformular el ámbito urbano y empezar a crear condiciones de vida diferentes en las ciudades, replanteando incluso la noción misma de ciudad.

1. Se consolidan y fortalecen prácticas de autoconstrucción que definieron por mucho tiempo la expansión urbana, enriqueciéndolas con tecnologías contemporáneas. Estilos de asentarse que por muchos años fueron la forma característica de construir de los llamados “marginales” se extienden hoy a otras capas sociales.

2. Docenas de “ciudades en transición” (*transition towns*) definen un intento radical de transformación de la vida urbana [Hopkins, 2008].
3. Se extiende por todas partes el movimiento *okupa*, los empeños de regeneración barrial y la creación de nuevos ámbitos de comunidad.
4. 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].
5. Forman parte de estos movimientos las iniciativas tendientes a recuperar la auto-movilidad, a pie o en bicicleta, y resistir activamente la subordinación a los vehículos de motor.

Intercambiar

Aunque prosigue la “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 sólo los mercados en que productores y consumidores abandonan esa condición abstracta para practicar el trato directo entre personas, sino también las monedas locales, que operan como medios de pago y argamasa comunal y que facilitan las diversas formas de trueque que están renaciendo. Reciben muy diversos nombres los métodos de intercambio que en muchos casos abandonan la utilización directa del dinero-mercancía y buscan sustituir el mercado abstracto por relaciones no “explotativas” entre partes que se conocen y se tienen confianza. En todos los casos, son iniciativas que desafían abiertamente la ficción del mercado autorregulado que se ha empleado para disimular el dominio corporativo.

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 tiempos de crisis, puesto que ofrecen creativas opciones de supervivencia y resisten con eficacia las políticas y proyectos dominantes.

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

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

MÁS ALLÁ DEL DESARROLLO: EL BUEN VIVIR

Si hubiera una expresión capaz de recoger el sentido de los movimientos sociales que se extienden por América Latina sería la de buen vivir, la de la vida buena, usualmente complementada con la de mutua crianza [Apffel-Marglin, 1998; América Profunda, 2003; Chují, 2009]. Como sostiene Fernando Huanacuni, quechua, el horizonte del vivir bien busca reconstituir el poder político, social, jurídico y económico, pero sobre todo reconstituir la vida, tan lastimada por el proyecto occidental. Este énfasis genera toda suerte de tensiones y contradicciones con gobiernos de todo el espectro ideológico, que tienden a descalificar y criminalizar estos movimientos cada vez más vigorosos.

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

En los últimos 50 años, a partir de que Truman acuñó la palabra “subdesarrollo” para crear un emblema de la nueva hegemonía estadounidense, la empresa del desarrollo se realizó a partir de una definición universal de la buena vida asociada con la condición media de los habitantes de los países desarrollados y en particular los estadounidenses. Postulada como ideal universal, tal definición fue adoptada explícita o implícitamente hasta por los más recalcitrantes enemigos de Estados Unidos. Muy pronto resultó evidente que no era factible y sería ecológicamente insensato que todos los habitantes de las áreas que Truman llamó subdesarrolladas adoptaran esos patrones de vida. Sin embargo, aunque desde los años setenta la propuesta se redujo con realismo 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. Así, se ha hecho 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 pernicioso obsesión y exige abandonarla. Han estado multiplicándose organizaciones y redes sociales que explícitamente buscan el decrecimiento y a menudo invocan los argumentos de Serge Latouche [2003] y de otros muchos críticos del desarrollo y el crecimiento económico. 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, desde los años ochenta se planteó públicamente, como condición para vivir bien con justicia y libertad, una tasa negativa de crecimiento económico que fuera el resultado de iniciativas conscientes y no la consecuencia imprevista de la crisis financiera o de la incompetencia de las autoridades, como los malos manejos de 1982-1983, el “error de diciembre” en 1994 o los 10 años de gobierno del PAN. En la primera década del nuevo siglo tomaron forma movimientos orientados explícitamente al decrecimiento, sobre todo en la Ciudad de México.

Que la economía crezca indefinidamente, junto con la población, parece un principio de sentido común. Pero no lo es. Muchas

cosas deben crecer hasta alcanzar su tamaño: las plantas, los animales, las personas. Cuando alguien alcanza su tamaño y algo le sigue creciendo, llamamos cáncer a esa protuberancia. Buena parte de lo que aumenta cuando crece la economía registrada es un cáncer social. Crecen la especulación, la producción irracional o destructiva, la corrupción y el despilfarro, a costa de lo que necesitamos que aumente: la justicia social, el bienestar de las mayorías.

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

El crecimiento económico produce lo contrario de lo que se promete con él. No implica mayor bienestar o empleo para las mayorías, o mayor eficiencia en el uso de los recursos. Es lo contrario: genera miseria, ineficiencia e injusticia. Hay abundante experiencia histórica para sustentar este argumento. Continuar planteando una alta tasa de crecimiento económico como meta social es pura insensatez. Ha de atribuirse a bendita ignorancia, a cinismo o a una combinación de los dos.

Hace casi 40 años Paul Streeten documentó rigurosamente, para la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la perversa asociación entre crecimiento económico e injusticia. Demostró que a mayor crecimiento corresponde mayor miseria y que hay una relación de causa a efecto entre uno y otra. Mostró también que el famoso “efecto cascada”, la idea de que la riqueza concentrada se derrama sobre las mayorías hasta generar su bienestar, es una ilusión perversa sin mayor fundamento.

Concentrar el empeño social en el crecimiento económico encubre lo que realmente se persigue: mayor opulencia de unos cuantos, a costa de la miseria general y la destrucción del patrimonio natural. Esto resulta apenas lógico, porque esa obsesión de economista no hace sino aplicar al conjunto de la sociedad

una necesidad estricta del capital que sólo a él se aplica: capital que no crece, muere; y así ha de ser indefinidamente. Por eso cultivar la obsesión implica girar un cheque en blanco a los cabecillas del mercado o el Estado para que hagan de las suyas en nombre de un bienestar general que nunca llega y que, por esa vía, nunca llegará.

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

Ha llegado el tiempo de plantearnos seriamente las ventajas de una tasa negativa de crecimiento general, especificando con claridad lo que queremos seguir estimulando. Se trata, por ejemplo, de apoyar a sectores altamente eficientes, productivos y sensatos, como los que forman la mayor parte del perseguido “sector informal”. Eso implica concentrarse en ampliar las capacidades productivas de las mayorías, en vez de dedicarse a apoyar a gigantes ineficientes. La pesadilla de los economistas, una caída en el producto bruto, podría ser una bendición para la mayoría de la gente.

Es hora de detener la locura dominante. Han de crecer unas cosas y contraerse otras. Que aumenten nuestras capacidades de sustento y nuestra autonomía vital. Que se amplíen los espacios y maneras en que podemos ejercer nuestra libertad e iniciativa. Que se multipliquen las oportunidades propicias para la vida buena, según la manera en que cada persona y cultura defina en qué consiste vivir bien. Y que, para hacerlo posible, se reduzca el peso de una economía registrada que nos agobia y oprime, en todo aquello que contraría la buena vida de todos o destruya la naturaleza. Todo eso es lo que está buscando la insurrección en curso.

EL FIN DE UNA ERA Y LA ALTERNATIVA COMUNITARIA

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

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

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

Si se crea la oportunidad de expresarse democráticamente, la mayor parte de la gente vota por cosas que para los buenos socialistas son preferencias pequeño-burguesas por el bienestar: un poco de pornografía, un poco de deportes, cosas como las que se expresan en periódicos populares y reflejarían lo que parece querer la gente. La solución elegida por los socialistas fue que una

elite condujera a la gente hacia una mejor comprensión del problema. Esto parecía satisfactorio y era apropiado en cosas muy concretas y simples, por decidir de un solo golpe. Pero en las demás cosas, las elites inevitablemente se corrompen. La única manera de controlar esa corrupción es dejar de ser elite, abrirse a la gente y, entonces, la gente trae al régimen de decisiones actitudes que resultan ética, estética y filosóficamente inaceptables [Shanin y Esteva, 2006].

¿Cómo escapar de este ciclo? La respuesta tradicional no busca salir de él y otorga a la elite el derecho absoluto: se trata del bien de la gente, se le ha dado el poder para que haga lo necesario por el bien de la gente, y debe usar ese poder para resolver todos los problemas. Ese fue por mucho tiempo el apotegma de los socialistas. Pero ahora sabemos que todas las elites se corrompen, que no ha habido un solo caso de una elite socialista que no se haya corrompido.

¿Radica entonces la solución en que no haya elites? ¿Que las masas se hagan cargo del asunto? Quizás no entendemos bien a la mayoría de la gente, que porta semillas de transformación de la sociedad, las cuales florecerán una vez que a la gente se le permita ejercer su voluntad por suficiente tiempo, sin que se le esté empujando de un lado para otro. Pero esto, como todas las cosas, debe ser enseñado, puede ser una creencia general, pero debe ser enseñado: populismo puro, el mejor populismo. Pero el populismo no funcionó, incluso el mejor populismo. Así es como llegamos a un desastroso vacío. Nos empantanamos.

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

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

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

Algunos todavía creen encontrar en el capitalismo una alternativa. Pronto se desilusionarán. Con el progreso no se produjo mucho bienestar, al contrario; es interesante observar cuán cínico se ha vuelto ahora el capitalismo. Hace unos años tenía que ser reservado, tenía que disimular mucho más los desastres que causaba. Hoy ya no. Sabemos ahora que las sociedades reales, que todavía tienen la forma de Estados nacionales, no puedan ser gobernadas con el capitalismo. Si se aplicara estrictamente el pensamiento neoliberal, dejando todo en manos del mercado, nadie podría sobrevivir, y menos que nadie el gobierno que pretendiese hacerlo.⁶ Esto plantea una oportunidad, a la vez que una amenaza. Si no se acepta el socialismo estatizado y no se puede gobernar con el capitalismo, la opción dictatorial queda abierta: gobernar por la fuerza y con el mercado es uno de los nuevos nombres del Apocalipsis.

⁶ Polanyi [1975] demostró con rigor la resistencia de todas las sociedades al mito del mercado autorregulado y de qué manera se impidió, en todas partes, que el mercado sin ataduras, no sometido a regulaciones, destruyera a la sociedad. La generación actual de dirigentes del capitalismo parece haber olvidado las lecciones de la historia y se muestra dispuesta a sacrificar todo y a todos con tal de mantener su posición. Es cada vez más evidente que ha llegado a su límite y que la crisis actual lo estaría marcando con claridad.

Puesto que el Estado tiende naturalmente a ser injusto y arbitrario y contiene esta propensión autoritaria, debemos detenerlo, restringirlo: en la actualidad, éste puede ser el punto de partida de toda posición política válida. Al explorar alternativas, hemos estado buscando modalidades para ejercer ese control, esa limitación del Estado, de una manera adecuada. Las comunidades aparecen entonces como una solución. Es cierto que las tomamos como alternativa porque no vemos otra, porque no logramos descubrir otra forma de poder alternativo capaz de restringir el poder del Estado. Sin embargo, se está afirmando la convicción de que el futuro será, de algún modo, un hecho comunitario. El socialismo portaba un mensaje de comunitarismo, pero en vez de reorganizar a la sociedad desde abajo con comunidades autónomas se tradujo en colectivismo, estatismo y autodestrucción. Necesitamos un nuevo marco de referencia teórico y conceptual que recoja seriamente esta perspectiva y reflexione sobre sus tensiones y contradicciones así como sobre las cuestiones de articulación entre comunidades.⁷

EL FIN DEL CAPITALISMO

El espectro del capitalismo

Tomemos en serio también la bien sustentada hipótesis que asegura estamos en la fase terminal del capitalismo, que este modo de producción y de organización de la sociedad está llegando a su fin. Tal evolución sería consecuencia de la iniciativa de los batallones de descontentos creados por el neoliberalismo, articulados para

⁷ Sabemos que el individualismo disuelve la comunidad, pero hay que mantener en mente algo que el comunitarismo tiende a olvidar; que la mejor de las comunidades puede parecer estúpida en relación con un individuo que está ahí. Puede ser aquel que se pare y grite, y ellos lo destruirán si se les permite hacerlo según su costumbre. Sócrates no se envenenó por casualidad. Y todos los Sócrates siguen envenenándose permanentemente. A pesar de que se trata de una cuestión central para mi argumento, no puedo extenderme aquí en una elaboración sobre la comunidad y el comunitarismo.

ese empeño, no la conclusión mecánica de un proceso imaginado bajo cualquier modalidad de determinismo [Esteva, 2009a]. Para que esa hipótesis sea útil en la lucha actual necesitamos ante todo 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 que prevalece incluye rasgos como los siguientes:

1. El capitalismo es el héroe poderoso y autosuficiente del desarrollo industrial, portador del futuro, el avance científico, la modernidad y la universalidad. Esta es una imagen inaugurada por el *Manifiesto del Partido Comunista*.
2. Representa el punto más alto de la evolución social: acaba con la escasez, la ignorancia y la superstición.
3. Existe como un sistema unificado, ordenado jerárquicamente, estimulado por el imperativo del crecimiento y gobernado por un ímpetu de reproducción.
4. Integrado, homogéneo, coextensivo con el espacio social, el capitalismo es la economía unitaria conducida por la política y la regulación macroeconómicas.
5. El capitalismo es una estructura de poder.
6. Las organizaciones locales, los sindicatos o las regulaciones nacionales no pueden contener al capitalismo. La economía capitalista global es el nuevo reino de lo absoluto, de lo no contingente, desde el cual se dictan o restringen posibilidades.

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

“Liberar la acción política de toda paranoia unitaria y totalizadora”, recomendaba Foucault [1983]. En una lucha anticapitalista

no podemos liberar nuestra acción de esa propensión mientras se mantenga una visión del capitalismo que nos sumerja en esa paranoia unitaria y totalizadora, cuando se le percibe como un sistema unificado, homogéneo, que ocupa todo el espacio social y del que nada puede escapar. Sería omnipresente y casi omnipotente. Impulsada cotidianamente por todos los medios, esta visión paralizante se nutre con la idea de que ese sistema mundial sólo puede ser desmantelado *en su conjunto*. Por eso se requiere que los proletarios del mundo entero se unan: sólo su fuerza organizada, unificada, homogénea, podrá derrotar a una entidad con esas características. Esta percepción, que viene de lejos, parece encontrar confirmación empírica en la llamada globalización.

La izquierda, educada en esa tradición teórica y esa práctica política, lucha continuamente contra un espectro... o pospone continuamente la lucha real contra el capitalismo porque no ha conseguido hacerse de la fuerza que se requiere para enfrentar al gigante que su imaginación concibe. Esta postura descalifica cualquier experimento social que se presente como no capitalista, salvo cuando reconoce alguna condición pre-capitalista inevitablemente articulada al capitalismo y funcional para éste, y rechaza, como algo ridículo o pernicioso, toda lucha parcial contra el capitalismo y más aún la que pretende localizarse más allá del capitalismo.⁸ Un supuesto realismo exige mantenerse dentro de ese marco e incluso construir alianzas con el capital nacional o transnacional.

⁸ Esta misma visión incluye en la lucha otro espectro: el socialismo, que sería sucesor legítimo y necesario del capitalismo. Las variantes de esa visión creadas por la tesis de que el socialismo podía construirse en un solo país o región del mundo y de que la coexistencia pacífica entre capitalismo y socialismo era posible se agotaron cuando la experiencia soviética fue caracterizada como capitalismo de estado. Finalmente, el colapso de la Unión Soviética llevó a muchos a pensar que la experiencia socialista había sido tan sólo el camino más largo, cruel e ineficiente de llegar al capitalismo. Como es obvio, sería absurdo desconocer el valor de las luchas realizadas conforme a la tradición socialista. Se trata, por lo contrario, de asumimos 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. Ver, entre otros, Cleaver [2001] y Holloway [2011].

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 evidentemente acotados y afectados por el régimen dominante, pero son bolsas de resistencia desde las cuales se impulsa y organiza la insurrección en curso. En ellos, o en espacios bajo estricto control del régimen dominante, empiezan a generarse nuevas relaciones sociales.

El capitalismo, además, no es solamente un régimen económico. Es ante todo una forma de organizar la vida social que reformula la condición humana. No sólo se separan del productor los frutos de su trabajo, a través de las relaciones sociales que los expropian, sino que se le separa su actividad misma, su capacidad creativa, que queda subsumida en la lógica del capital, como trabajo abstracto. Esta “en-ajenación”, este mecanismo por el cual se nos hace ajena nuestra propia actividad, bien descrito por Marx, es continuamente generada por el capital y afecta no solamente la esfera productiva sino el conjunto de los comportamientos sociales e incluso las maneras de ser y pensar. Y es esto, precisamente, lo que la insurrección en curso estaría resistiendo y trascendiendo: una de sus características centrales es la capacidad de recuperar el hacer autónomo, la expresión propia de la actividad humana, la liberación del trabajo, como trabajo abstracto, para restablecer el quehacer creativo y una forma autónoma de pensar [Esteva, 1980; Holloway, 2011].

La situación actual no implica regresar a la vieja y agotada discusión sobre la posibilidad del socialismo en un solo país contra la necesidad de la revolución mundial. La tendencia a la universalización es inherente al capitalismo y culminó hace tiempo: se convirtió en el sistema dominante a escala mundial. Esa condición, sin embargo, no implica que haya conseguido reducir la totalidad de las relaciones sociales en el mundo a la forma capitalista o que todas las actividades humanas se hayan convertido en trabajo

abstracto, conforme a la lógica del capital. No sólo merece consideración seria la hipótesis de que el capital necesita en su operación esas esferas que escapan a su control, sino que la dinámica misma del sistema ha de entenderse como un embate continuo contra las formas de existencia autónoma que aparecen incluso entre quienes se hallan física y mentalmente subsumidos al capital.

El término globalización no sólo es el emblema de la hegemonía estadounidense en decadencia; también expresa la culminación de la tendencia a la universalización inherente al capitalismo. Innumerables formas de localismo, surgidas como resistencia a la colonización y el capitalismo, se hallan actualmente expuestas a presiones disolventes más agudas que nunca y están claramente en tránsito de extinción. Sin embargo, la insurrección en curso comprende un movimiento que puede llamarse localización, alternativa tanto a la globalización como al localismo, y contiene una tendencia expansiva semejante a la del capitalismo. La gente se afirma con creciente vigor en sus espacios locales, recupera el piso social bajo sus pies (cuando se le había escapado) o lo defiende con firmeza, si aún lo tenía, como lo expresan las luchas por la defensa del territorio. Al mismo tiempo, en el propio impulso, se abre a otros que se encuentran en condición semejante y se forman así amplias coaliciones horizontales que van más allá de la mera solidaridad. La supervivencia del zapatismo, tras 18 años de ataque continuo, sólo puede explicarse por su capacidad de concertar activamente coaliciones y alianzas nacionales e internacionales. El hecho de que no se expresen en pactos formales, como los de los partidos y los gobiernos o las corporaciones privadas y los gremios profesionales, no limita su eficacia.

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 20 años de su vida a advertirnos sobre el suicidio de la civilización actual y la forma en que se le estaba desplazando por otra, que mal podía llamarse civilización, a la que aludió como era de los sistemas, con una noción de sistema muy distinta a la de Wallerstein. No se animaba a describirla. Le parecía que sólo la imaginación distópica de Orwell había podido trazar sus rasgos en 1984.

Se nos ha estado transformando en subsistemas de sistemas que alguna vez fueron nuestras herramientas. Ahora sabemos que “cuando las herramientas sobrepasan una cierta dimensión y una cierta potencia, su utilización lleva consigo la dependencia, la explotación y la impotencia”, y así “los hombres son puestos al servicio de las máquinas” [Esteva, 1979]. Se trata de una tendencia objetiva, que aparece como consecuencia no deseada de una evolución histórica. Quienes detentan poder económico y político en el régimen actual la están aprovechando en su intento de mantener su posición en la hora de la liquidación del dispositivo que la sostiene. Pero este intento sólo puede tener éxito bajo un ejercicio autoritario sin precedentes. No sería la continuación del capitalismo sino su negación autoritaria, aunque ésta no implicaría propiamente una era poscapitalista; sólo habrían cambiado algunos términos del régimen de explotación. Podríamos estar en la antesala de una forma enloquecida de ejercicio del poder, peor que los fascismos de los años treinta, en un contexto en que política y policía se vuelven sinónimos [Comité Invisible, 2007].

Un ejemplo que se está volviendo cotidiano puede dar una idea del argumento. Si tenemos la desgracia de caer en un hospital moderno desaparecemos de inmediato como personas. Se elabora a partir de nuestros fluidos y pellejas un perfil estadístico abstracto que se compara con un perfil estándar igualmente abstracto. A partir de ahí se construye un síndrome (una enfermedad abstracta) y se aplica mecánicamente una prescripción estándar. No está en eso la catástrofe, en un procedimiento analítico que puede ser útil. Tampoco consiste solamente en que se nos reduzca a esa condición a cada paso: que se nos convierta en el pasajero 17B de

un avión, en un número del seguro social, en uno más de la cola. La catástrofe se realiza cuando, en vez de rebelarnos ante esa reducción brutal y reivindicar nuestra realidad como personas singulares, asumimos como propia esa condición abstracta, la experimentamos como una manera natural de ser, e incluso la disfrutamos. Eso sería la era de los sistemas.

Cuando el gobierno teme a la gente hay libertad, señaló alguna vez Jefferson; cuando la gente teme al gobierno hay tiranía. Estamos en la transición. En todas partes del mundo gobiernos en pánico ante la insurrección que desafía en forma cada vez más abierta su poder intentan ampliar todas las formas de control de la población con los más diversos pretextos: el terrorismo, el narcotráfico, la salud. El circo de la gripe porcina podría ser visto como un experimento de control de la población. Esta perspectiva autoritaria no es la de una instauración repentina, a través de una especie de golpe de mano de un grupo o clase, sino la profundización de un proceso que se inició hace décadas.

Foucault y Deleuze detectaron y describieron desde hace 40 años cómo estamos saliendo hace tiempo de las sociedades disciplinarias (cuyos modelos de encierro son la escuela, la prisión y el hospital) y entrando en sociedades de control, “que ya no funcionan mediante el encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea”. Se instalan para ellas nuevos tipos de sanción y vigilancia [Deleuze, 1989; Foucault, 2008].

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

La tecnología

Técnica es la herramienta que empleamos para ampliar y enriquecer nuestras capacidades. Puede tratarse de instrumentos o

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

En las iniciativas que se están tomando puede constatarse una creciente conciencia de esta dimensión tecnológica. Cuanto mencioné en relación con comer, aprender, sanar o habitar supone claramente la recuperación de capacidades autónomas mediante herramientas que respondan a nuestras intenciones y queden bajo nuestro control, en vez de someternos y ponernos a su servicio en un sistema.

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

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

Una de las razones de su popularidad y difusión casi universal es la ilusión de que resuelve el problema de disponer de los desechos humanos: jalo la palanquita y me lavo las manos, literal y metafóricamente. No me ocupo más del asunto. Se trata de una ilusión perversa. La mierda regresa pronto y llega hasta el ventilador. Es una tecnología que causa todo género de daños. Según muchos ambientalistas, es el mayor factor de contaminación: aire, agua, suelo, todo queda afectado. Genera un grave problema de salud pública. Un 40% del agua disponible para uso doméstico

se destina a transportar caca. Al mezclar tres maravillosos ingredientes, agua, orina y caca, se produce un coctel venenoso. Las costosas plantas de tratamiento que intentan separarlos a un costo insoportable producen H_2O con químicos, algo que ya no es agua. Encima de todo esto, el sistema es profundamente injusto: sigue habiendo un sector de la población que no tiene acceso al drenaje ni cuenta con alternativas apropiadas, lo cual se convierte en pretexto de manipulación para el clientelismo político.

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

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

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

Además de su valor específico, esta tecnología puede utilizarse como símbolo en una campaña ciudadana de transformación. Hace 200 años, el hecho de que la coronación de los reyes se realizara con la bendición de la iglesia y como expresión de la

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

La metáfora del sanitario seco parece irrelevante para los habitantes de las grandes ciudades modernas que se sienten irremediabilmente atados a la tecnología del excusado inglés y el sistema de drenaje. Sin embargo, tiene también sentido en relación con ellos, no sólo porque las variantes tecnológicas más apropiadas para el ámbito urbano comienzan ya a proliferar sino porque ilustra la dificultad principal al explorar alternativas tecnológicas: la fuerza del imaginario contemporáneo que se asienta como prejuicio en la mentalidad mayoritaria. Apelar a la imaginación y la creatividad sociológica es aún más importante que buscar opciones tecnológicas.

Clases, análisis de clase, organización de clase

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

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

La discusión sobre las clases sociales en el seno de la sociedad capitalista ha sido motivo de intenso debate. En los años

setenta se reavivó una vieja controversia sobre la condición de clase de los campesinos, que los marxistas habían tendido a clasificar como pequeño-burgueses o hasta reaccionarios y subordinaban al proletariado industrial. Fue un debate que se realizó sobre todo entre marxistas y los clasificó como proletaristas, desproletaristas y campesinistas.⁹ Los proletaristas planteaban que los campesinos se habían convertido en obreros agrícolas; Sergio de la Peña llegó a estimar que sólo quedaban 272 mil campesinos. Los desproletaristas, como Ernst Feder, sostenían que no se estaban convirtiendo en proletarios o cualquier cosa, porque estaban en proceso de extinción física. Los campesinistas sosteníamos que los campesinos eran una clase proletaria distinta a la de los obreros industriales y representaban una opción de vida que se volvía cada vez más relevante.¹⁰

Al tratar de profundizar en esa discusión, propuse en los años ochenta la categoría de “tradifas”: trabajadores directos de la fábrica social, en la cual incluía a los campesinos, a los marginales urbanos y a otros muchos grupos de la sociedad moderna que no eran obreros industriales y cuya explotación por el capital no era tan evidente como en éstos. Marx anticipó que las relaciones sociales propias del capitalismo, que en su tiempo parecían aún encerradas en las fábricas, saldrían pronto de ellas hasta convertir al capitalismo en un sistema mundial. Ocurrió ya ese proceso. Al tiempo que evitamos ver en todo capitalismo, necesitamos reconocer que la sociedad moderna ha de ser vista como una fábrica social que produce para su reproducción, en cuyo seno se expresan múltiples y complejas relaciones sociales. Mi propuesta teórica [Esteva, 1983] empleaba explícitamente enfoques del marxismo autonomista de Harry Cleaver [1985]. Dos de sus

⁹ Esta controversia fue paralela a la que se ventilaba entre quienes abordaban la “cuestión india”, que el marxismo convencional llamaba “eticistas”.

¹⁰ Existe abundante literatura sobre el debate. En el plano internacional la mejor fuente es el *Journal of Peasant Studies* en los años setenta y ochenta. En México se publicaron numerosos artículos, particularmente en *Comercio Exterior*, *Revista del México Agrario*, *Nexos*, *Nueva Antropología* y otras revistas. La mejor referencia es probablemente el libro de Ann Lucas de Rouffignac [1985].

categorías, fábrica social y circulación de las luchas populares, parecen cada vez más pertinentes. Exploraba también la autovaloración de los trabajadores, el otro lado de las categorías de Marx, y las perspectivas revolucionarias del Marx tardío, descubierto por Teodor Shanin [1983].

Todos estos debates guardaban relación con distintas posiciones teóricas y políticas sobre la identificación de los actores de la transformación social y la forma de sus organizaciones. En ese marco puede examinarse la controversia sobre las organizaciones de clase. Al enfrentarse con los capitalistas, para disputar con ellos sobre sus condiciones, los obreros se han dotado de organizaciones específicas, como los sindicatos, que han desempeñado un papel fundamental para mejorar sus condiciones de trabajo.

La cuestión crítica, en las circunstancias actuales, no es tanto analizar la condición de clase de diversas personas o grupos dentro de la sociedad capitalista, lo cual está suficientemente discutido y en todo caso es indispensable. La cuestión se refiere al carácter de las organizaciones autónomas que no se plantean simplemente la disputa por el valor con los capitalistas en términos de sus intereses de clase, sino que tratan de impulsar su propio camino, más allá de la lógica del capital. Esto supone reconocer que las organizaciones de clase se constituyen en función de lo que el capital impone a la gente. Por su propia configuración, esas organizaciones se ven obligadas a bailar el son que el capital toca. Una organización que quiere ir más allá de la lógica del capital o en todo caso intenta obedecer a su propia lógica, no a la que se le ha impuesto, no tiene por qué atenerse a las definiciones de clase, lo cual no debe confundirse con el afán mercadotécnico de partidos y candidatos que convierten sus estructuras en saco de sastre y admiten por sus anchas puertas ideológicas a todo mundo. Esta postura plantea una serie de cuestiones sobre organización y articulación, cuyo análisis se esboza más adelante.

En este marco cobra particular relevancia examinar el caso de los migrantes. Además de su condición de clase por su posición en el proceso productivo, constituyen hoy una clase que

desempeña un papel especial en el establecimiento de un nuevo autoritarismo. Por una parte, es útil aplicarles análisis como los de Elías Canetti [1981] que usaron la “mentalidad de sobreviviente” en tiempos de crisis para explicar el ejercicio colectivo de discriminación que sirvió de base social a los fascismos de los años treinta. Por otra parte, necesitamos apelar al análisis de Agamben sobre el estado de excepción, porque los migrantes son en la actualidad el pretexto principal para establecerlo.

En las llamadas democracias de hoy, la soberanía del Estado toma la forma policíaca. Este “derecho de policía” indica el punto en que el Estado ya no puede garantizar el cumplimiento de sus objetivos como Estado por medio del orden jurídico [Agamben, 2001: 90]. Se organizan ahora operaciones de policía contra todo tipo de enemigos, en que resultan criminalizados no sólo los movimientos sociales sino categorías enteras de ciudadanos, comunidades completas e incluso grupos étnicos. La filosofía y táctica de esta forma de guerra es simple: primero construimos al enemigo, lo diseñamos, transformamos en enemigo a cualquiera que manifiesta alguna identidad y dignidad que no ha sido concebida y autorizada por nosotros; luego lo atacamos, antes de que vaya a atacarnos, en forma preventiva.

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

Hace tiempo reconocemos estos rasgos criminales en nuestros gobernantes. Pero no queremos verlos en sus cómplices, en quienes apelan a la competencia democrática para sostener que todo estará bien cuando ellos queden a cargo del gatillo. Y nos resistimos igualmente a admitir que esta situación prevalece en todos los estados contemporáneos, incluso en aquellos en que los *lulas* han prevalecido sobre los *calderones* y se han convertido en fuente de esperanza para los despistados. Un grafito en la ciudad de México trató hace tiempo de recoger ese estado de ánimo:

“Nadie es Marcos, todos somos Salinas”. La “izquierda” se convierte en la base social y la carta de legitimación de los centros de poder contruidos por la llamada derecha.

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

El estado de excepción que padecemos es la forma legal... de lo que no puede tener una forma legal: existe al margen de la norma, como suspensión de la ley. Giorgio Agamben ha mostrado que este dispositivo se ha convertido “en una de las prácticas esenciales de los estados contemporáneos, incluso los llamados democráticos”. Instalado en el centro del arco del poder, resulta ser “un espacio vacío, en que la acción humana sin relación con la ley se levanta frente a una norma sin relación con la vida... No es una dictadura... sino un espacio desprovisto de ley, una zona en que todas las determinaciones legales –y sobre todo la distinción entre lo público y lo privado– han sido desactivadas... La violencia gubernamental borra y contradice impunemente el aspecto normativo de la ley, ignora externamente la ley internacional y produce internamente un permanente estado de excepción, pero afirma que a pesar de todo está aplicando la ley” [Agamben, 2004: 2, 86-87]. Según Montesquieu, la venda sobre los ojos de la mujer que se emplea como símbolo de la justicia fue puesta para que no viera lo que ocurre durante el estado de excepción. No debe verlo. Es la negación misma de la justicia.

Para Walter Benjamin, los pobres han vivido siempre bajo un estado de excepción. La condición se extiende ahora a todas las clases sociales. Los migrantes, junto con los narcos y otras bandas,¹¹

¹¹ El tema de las drogas (su producción, distribución y consumo) y la categoría específica de los narcotraficantes requiere análisis especial. Más que expresión de la insurrección en curso, es una manifestación de la pérdida de poder político y desmantelamiento

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

En este contexto se vuelve particularmente importante desafiar ilusiones asociadas con el estado de derecho. Hace cuatro décadas Foucault abrió una línea de reflexión sobre el poder que no quisimos seguir. Mostró, entre otras cosas, que en vez de separar lo legal de lo ilegal, la ley no hace sino gestionar ilegalismos como privilegio de clase. No es un estado de paz sino una batalla perpetua, en que el “estado de derecho” plenamente vigente representaría una consagración formal de privilegios de clase. “Únicamente una ficción puede hacer creer que las leyes están hechas para ser respetadas, que la policía y los tribunales están destinados a hacer que se las respete”. No basta saber que las leyes están hechas por unos e impuestas a los demás. Hay que descubrir, además, la falacia inherente al “estado de derecho”. El ilegalismo, que atraviesa toda la administración de Calderón y abarca cada vez más áreas de su gestión, no es accidente o imperfección sino elemento central del funcionamiento social. Todas las leyes articulan espacios “en los que la ley puede ser violada, con otros en que puede ser ignorada, con otros en los que las infracciones pueden ser sancionadas. En el límite me atrevería a decir que la ley no está hecha para impedir tal o cual tipo de comportamiento, sino para diferenciar las maneras de vulnerar a la misma ley” [Foucault, 2008: 12].

La ley de seguridad nacional que Calderón presentó al Congreso y las variantes que en él se han estado discutiendo aumentan los privilegios de quienes puedan violar o ignorar la ley y al mismo tiempo amplían el espacio que somete a los ciudadanos al poder arbitrario.

del estado de derecho. Aunque tiende a nutrir el autoritarismo, tanto el de arriba como el de abajo, también da lugar a innovaciones sociológicas en la organización de la gente.

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

ARTICULACIÓN Y ORGANIZACIÓN

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

La lucha por la democracia

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

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

Estos empeños, sin embargo, se enfrentan a una crítica creciente. En el mundo real, el modelo democrático ha sido siempre elitista: asegura la reproducción de minorías autoelegidas. En una democracia, una pequeña minoría decide por los demás: es siempre una minoría del pueblo y casi siempre una minoría de los electores quien decide qué partido ejercerá el gobierno; una minoría exigua promulga las leyes y toma las decisiones importantes. La alternancia en el poder o los contrapesos democráticos no modifican ese hecho [Archipielago, 1992].

La construcción de las formas democráticas modernas fue sin duda un triunfo popular: reivindicó para el pueblo la soberanía y

el poder que se atribuían a los reyes. Dada la retórica dominante, es útil recordar que Marx realizó la defensa más radical de la democracia:

En la monarquía, el conjunto, el pueblo, se encuentra subsumido bajo una de sus formas particulares de ser, la constitución política. En la democracia la constitución **misma** aparece sólo como **una** determinación, a saber, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos el pueblo de la constitución; en la democracia la constitución del pueblo. La democracia es la solución al **acertijo** de todas las constituciones. En ella, no sólo **implícitamente** y en esencia sino **existiendo** en la realidad, se trae de nuevo la constitución a su base real, al **ser humano real**, al **pueblo real**, y se establece como acción del **propio** pueblo [Marx y Engels, 1975: 29]. (Negritas del autor.)

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

Las principales corrientes políticas de México coinciden en que tanto la transición actual como su resultado deben ser democráticos. Pero este consenso aparente no permite llegar muy lejos. El ideal democrático es hoy universal e indiscutible, pero desdibujado. Estar en favor de la democracia carece ya de significado preciso y da lugar a posiciones muy distintas. Para plantear

el contenido y la forma de un nuevo pacto social necesitamos tener claridad sobre las concepciones de democracia que se están enfrentando.

La democracia representativa o formal nunca ha ejercido particular atracción para la mayoría de los mexicanos. El breve episodio democrático de la República Restaurada, en el siglo XIX, les resultó catastrófica. Madero detonó la Revolución, pero sus bases sociales se sintieron pronto traicionadas por su efímero mandato. Los logros indudables de los regímenes emanados de la Revolución permitieron disimular su carácter esencialmente autoritario. Salvo en algunos sectores urbanos, desde los años treinta las elecciones no han sido vistas como una oportunidad para constituir libremente el poder político. Se han tomado habitualmente como la ocasión apropiada para negociar beneficios colectivos para comunidades y barrios.

Esta postura no es signo de insuficiente politización sino de lo contrario: refleja una experiencia vivida y reflexionada. La mayoría no observa, en su vida cotidiana, los beneficios atribuidos al régimen democrático, y los debates técnicos para perfeccionarlo le resultan casi siempre incomprensibles. Para muchos, el sufragio es solamente uno más de los asuntos a negociar con el Estado y sus representantes para resolver predicamentos específicos. Quienes participan en la actividad política partidaria, sin hacer de ella un medio de vida o promoción personal, mantienen serias reservas sobre su sentido último y su eficacia, salvo para objetivos de muy corto plazo: conseguir el agua potable del pueblo o del barrio, tener acceso a un programa gubernamental, deshacerse de un cacique o funcionario particularmente opresivo, etcétera.

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

y profundizar los espacios en que la gente aún puede ejercer su propio poder.

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

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

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

Esta noción tampoco equivale a la llamada “democracia directa”. Tal expresión alude, unas veces, a un régimen que *antecedió* a la democracia moderna, por lo que se le descarta, aduciendo que acaso funcionó en la antigua Atenas, pero no caracteriza a ningún estado moderno ni es factible que funcione en él [Mayo, 1960: 58]. Otras veces, se le asocia con prácticas como el referéndum y

la revocación del mandato y se le considera un mero *complemento* de la democracia representativa [Cronin, 1989] o como rasgo de la democracia participativa. Esos sentidos no corresponden a la noción a la que me refiero. Sus teorías y prácticas son distintas a las de la democracia ateniense, a pesar de algunas semejanzas formales. Y tampoco es un apéndice de la democracia formal. Trata de otra cosa. La llamo aquí “democracia radical”. La expresión no se ha empleado mayormente en México, pero recoge bien experiencias y debates populares. Quienes se llaman a sí mismos “demócratas radicales”, además, expresan con precisión su contenido. Uno de los más destacados exponentes actuales de esta corriente señala: “Democracia radical significa democracia en su forma esencial, en su raíz; significa, con bastante precisión, la cosa misma”. Y agrega:

Desde el punto de vista de la democracia radical, la justificación de cualquier otro tipo de régimen es como la ilusión de la nueva ropa del emperador. Aún la gente que haya perdido su memoria política... puede todavía hacer el descubrimiento de que la verdadera fuente del poder está en ellos mismos. Democracia es **la radical** [negritas del autor], la raíz cuadrada de todo poder, el número original del que se han multiplicado todos los regímenes, el término raíz del que se ha ramificado todo el vocabulario político... Es el fundamento de todo discurso político... Concibe a la gente reunida en el espacio público, sin tener sobre sí el gran Leviatán paternal ni la gran sociedad maternal; sólo el cielo abierto -la gente que hace de nuevo suyo el poder del Leviatán, libre para hablar, para escoger, para actuar [Lummis, 1996: 25-27].

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

La teoría democrática convencional opera un deslizamiento conceptual que traiciona y distorsiona la raíz de la democracia como poder del pueblo. En las definiciones de democracia, se

describe una *forma* de gobierno y un conjunto de instituciones en que el poder del pueblo se transfiere continuamente a éstas, que quedan en manos de una pequeña minoría. Estar conscientes de ello no es necesariamente un argumento contra la democracia, ni siquiera la formal, pero afirma el derecho de la gente a no ser gobernada contra su voluntad y a no tener que comulgar, además, con ruedas de molino [Archipiélago, 1992].

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

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

la maquinaria estatal y la creación de nuevos arreglos institucionales que la hagan innecesaria.

Si bien las ilusiones democráticas están muy extendidas, aumenta continuamente el desencanto con el funcionamiento de las instituciones democráticas, como lo muestra el creciente abstencionismo y el descenso de la popularidad de los gobernantes democráticamente elegidos. Es posible que la devoción democrática que aún se mantiene se deba a la falta de alternativas claras, porque la vigencia general y vigorosa de las asambleas comunitarias y barriales como formas de gobierno no se percibe como un régimen capaz de sustituir al dominante. En el proceso en curso, queda incluso en cuestión la palabra misma, democracia, en la que estaría inscrito el discurso del poder. Parece necesario hallar un nuevo término que capte lo que aquí todavía describo como “democracia radical”.

Los ámbitos de comunidad

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

Commons es una antigua palabra en inglés... (que) se refería a aquella parte del entorno que estaba más allá del umbral de un individuo y fuera de su posesión, pero sobre el cual, no obstante, la persona tenía un derecho reconocido de uso, no para producir mercancías sino para la subsistencia de sus congéneres. Ni la naturaleza salvaje ni el hogar son parte de los ámbitos de comunidad, formados por la parte del entorno sobre la cual el derecho consuetudinario exige formas específicas de respeto de la comunidad... Quienes luchan por preservar la biosfera y quienes, al rechazar un

estilo de vida caracterizado por el monopolio de mercancías sobre actividades, recobran palmo a palmo la capacidad de existir fuera del régimen mercantil de la escasez, han comenzado recientemente a coaligarse en una nueva alianza. El único valor que comparten todas las corrientes de esta alianza es el intento por recobrar y ampliar, de alguna manera, los ámbitos de comunidad. Esta realidad social emergente y convergente fue denominada el ‘archipiélago de la convivencialidad’ por André Gorz... Un obstáculo intelectual de importancia a la formulación común de la nueva reivindicación de los ámbitos de comunidad es la constante tendencia de filósofos, juristas y críticos sociales a confundir los términos *ámbitos de comunidad* con los *servicios públicos* de la era industrial [Illich, 1990: 25].

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

La Cumbre de la Tierra, en 1992, en Río de Janeiro, fue la suprema consagración de la moda Bruntland y el principio de su fin. Al adoptarse oficial y universalmente el evangelio del “desarrollo sostenible” se hicieron evidentes las contradicciones inherentes al término. En Río se empezaron a manifestar también nuevas iniciativas. El equipo de la prestigiada revista inglesa *The Ecologist* recorrió el mundo para identificarlas y caracterizarlas. Descubrió que su común denominador parecía encontrarse en la recuperación y regeneración de los *commons*. El equipo ofreció el marco histórico de referencia apropiado para examinar el fenómeno. Puso el acento en su cercamiento, que marcó el principio de la sociedad industrial y el capitalismo, y caracterizó después a todas las formas del colonialismo predatorio. El equipo describió también cómo las fuerzas económicas dominantes en la actualidad siguen el mismo patrón, con la concomitante destrucción de culturas y ambientes. Y describió la manera en que las iniciativas de la gente resisten el cercamiento y luchan por recuperar y regenerar sus ámbitos de comunidad y por crear otros nuevos [*The Ecologist*, 1993].

No existe una palabra que pueda recoger apropiadamente la diversidad de luchas sociales actuales en América Latina que intentan constituir, en la base social, nuevas formas de vida y de gobierno. Del mismo modo que *commons* es un término genérico para una variedad de formas sociales, comunidad o ámbitos de comunidad son expresiones formales a las que no puede reducirse la inmensa riqueza de las organizaciones sociales incluidas en esos términos. El ejido español no es idéntico al *commons* inglés, ni a los regímenes comunales pre-hispánicos, ni al ejido mexicano actual, inventado en la Constitución de 1917, hecho realidad en la década de 1930 y reformulado a partir de 1992. Menos aún caben en ella ciertas novedades contemporáneas, que han empezado a denominarse “nuevos ámbitos de comunidad”, *new commons*.

Todas estas formas, algunas como actualizaciones de antiguas tradiciones y otras auténticas creaciones contemporáneas, se 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 meros refugios colectivos o cotos de caza. No son formas de propiedad o tenencia de la tierra. Son entresijos de hombres y mujeres en que el libre encuentro de maneras de hacer las cosas, de hablarlas y de vivirlas (arte, *tecné*) es expresión de una cultura al mismo tiempo que oportunidad de creación cultural. Sus límites precisos (sus contornos, sus perímetros) así como sus ataduras internas (sus camisas de fuerza) son territorios insuficientemente explorados. Están adquiriendo creciente importancia en las iniciativas que van más allá del desarrollo [Esteva, 1992].

Desde hace dos décadas la señora Ostrom [1990] ha intentado llamar la atención sobre ellas. Su Premio Nobel de Economía puede contribuir a darles mayor visibilidad, aunque ella avanza en sentido contrario al de la historia y por eso le dieron su premio.

Vale la pena detenerse por un momento en la alusión al ejido. La palabra, del latín *exitus* (salida), designaba en la España del siglo XVI el terreno a la salida de los pueblos que los campesinos usaban en común. Los españoles no lograban apreciar la complejidad de los regímenes comunales diversos que encontraron en

nuestro continente a partir de 1492 y pensaron que eran como sus ejidos. Cuando los pueblos indios empezaron a reclamarlos, se dirigieron a la Corona Española en términos que ella pudiera entender: exigieron el reconocimiento de sus “ejidos”. Lo lograron en alguna medida: al final del periodo colonial llamaban “repúblicas de indios” a los 15 millones de hectáreas en las que los pueblos indios se gobernaban a sí mismos, aunque sometidos a la explotación colonial. El término pegó. Al cabo de un siglo de independencia, cuando los pueblos se levantaron tras el despojo de cuanto habían logrado recuperar en el periodo colonial, adoptaron un lema común: la recuperación de los ejidos, que luego se convirtió en tierra y libertad.

Viene a cuento una descalificación habitual de esos empeños. Womack empezó su famoso libro sobre Zapata con las siguientes palabras: “Esta es la historia de unos campesinos que no querían cambiar y por eso hicieron una revolución” [1975]. Es una frase elegante y espléndida... pero torcida y ciega, tan ciega y torpe como la que ahora se emplea para descalificar a los nuevos zapatistas o a la insurrección en curso. Aquellos campesinos tenían una voluntad radical de cambio: no querían seguir siendo peones de las haciendas, atrapados en un trabajo semi-esclavo, y al liberarse de esa condición buscaban recuperar sus formas propias de vida y de gobierno, recuperar sus “ejidos”.

Una descalificación semejante se practica contra las iniciativas políticas que parten de las sociedades llamadas “tradicionales” y no se ajustan a los patrones convencionales. Se les presenta como un impulso irrelevante, condenado al fracaso por su naturaleza conservadora, pues pretendería dar marcha atrás al reloj de la historia. Una de las mejores tradiciones de esas sociedades es la de cambiar la tradición de manera tradicional. Esto les permite ajustarse dinámicamente a las condiciones cambiantes y a la innovación sociológica y política... sin dejar de ser lo que son. Ninguno de los pueblos indios de México es como era hace 500 años. No poseen las instituciones que tenían. Pero siguen siendo ellos mismos y desde esa condición, no como peones del capitalismo, empaquetan el mañana en el presente. Dos intelectuales

indígenas, Jaime Martínez Luna, zapoteco, y Floriberto Díaz, mixe, acuñaron independientemente, cada quien por su lado, el término *comunalidad* para compartir con otros su manera de ser y mostrar cómo, desde ella, organizaban su resistencia y sus procesos de transformación de un modo de vida que sigue siendo suyo y está siempre abierto a la interacción con otros. La comunalidad define un conjunto de prácticas formadas como creativas adaptaciones para resistir viejos y nuevos colonialismos y a la vez un espacio mental, un horizonte de inteligibilidad: cómo se ve y experimenta el mundo desde un Nosotros. El fundamento de la comunalidad y su raíz central es: *i)* el territorio comunal, en el cual *ii)* la autoridad cumple una función organizativa que empieza con el *iii)* trabajo comunal y las *iv)* fiestas, que crean un mundo propio a través de *v)* la lengua vernácula.

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

La articulación pluralista

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

Esta fórmula corresponde a una actitud que caracteriza cada vez más a los movimientos sociales y se ha expresado como la política de un NO y muchos SÍes, que unifica a los descontentos que rechazan algo, una obra, un gobernante, una política, un régimen, al tiempo que reconocen y celebran la pluralidad de

proyectos e ideales de cuantos participan en el movimiento, o sea, dan una forma política eficaz a la pluralidad real del mundo.

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

No parece realmente factible que el régimen del estado-nación admita el pluralismo radical, puesto que:

1. Se constituye formalmente como pacto de individuos homogéneos, sin considerar a las personas (nudos de redes de relaciones concretas) y a las comunidades diferentes, heterogéneas, que lo forman;
2. Reclama poder soberano cabal sobre todos ellos, interfiriendo con las soberanías de las entidades que lo integran (como los pueblos indios) a las cuales desconoce; y
3. Se basa en la violencia (en su monopolio atribuido al gobierno) y en la vigencia universal de las normas jurídicas.
4. Tal diseño no admite el pluralismo jurídico inherente al reconocimiento de la pluralidad cultural [Vachon, 1990].

La constitución de los sujetos

El empeño de articulación busca escapar de la tentación habitual de constituir sujetos políticos nacionales o globales, que inevitablemente toman la forma partidaria y caen en la dinámica autoritaria del estado-nación y en su autodefinición en términos de la

relación amigo/enemigo. Un viejo dicho árabe aconseja: “Escoge bien a tu enemigo; vas a ser como él”. Las iniciativas actuales mantienen sus resistencias y confrontaciones con el capital, pero no se definen por ellas: trazan un camino definido desde la base social y enriquecido en el diálogo con otros semejantes. Muestran plena conciencia de que el capital y sus administradores han elegido a capas cada vez más amplias de ciudadanos como sus enemigos,¹² pero los SÍes en que la gente se afirma dejan de estar enraizados en la gramática de la negatividad y de reproducir la lógica de lo que se confronta. Entre los elementos que configuran este estilo de constitución de los sujetos destacan los siguientes:

La forma de regulación

La *ontonomía* es la regulación, el sistema normativo, que parte de la propia tradición, la propia cultura, con normas que se aprenden desde el nacimiento y dotan a cada persona de un trasfondo común –como el sistema de cargos en una comunidad india o la construcción individualista en la sociedad moderna;

La *autonomía* aparece cuando los integrantes de la generación actual modifican las normas existentes o crean otras nuevas –como la inclusión de las mujeres en el sistema de cargos de comunidades indias o la creación de nuevos ámbitos de comunidad en ciudades modernas individualizadas; y

La *heteronomía* es la regulación impuesta desde afuera, por otros, por el mercado o el Estado en las sociedades actuales –como los sistemas legales y los procedimientos comerciales.

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

¹² 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.

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

La reintegración de medios y fines

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

La experiencia claramente contraproduktiva de esa actitud ha llevado a un empeño sistemático por evitar la separación entre medios y fines, lo que implica en la práctica dar a la lucha una forma que anticipa su resultado. No se trata solamente de la fórmula de Gandhi: "Sé tú mismo el cambio que quieres para el mundo", fórmula que exige partir de la transformación propia en vez de adoptar la actitud misionera o evangelizadora del promotor, el agente de cambio, la vanguardia, con el germen autoritario que se observa tan claramente en el Lenin del *¿Qué hacer?* Se trata también de regresar del futuro, como porvenir siempre pospuesto, para instalarse en un presente ampliado en que se lleva a la práctica lo que se busca. Una forma de decirlo es la antigua propuesta de Paul Goodman:

Suponga que se ha realizado ya la revolución de la que ha estado hablando y en la que sueña. Suponga que su lado ganó y que ya tiene la sociedad que quería. ¿Cómo viviría, en lo personal, en esa

sociedad? ¡Comience a vivir de ese modo ahora! Lo que haría entonces hágalo hoy. Cuando se encuentre obstáculos, gente o cosas que no le dejan vivir de ese modo, comience a pensar cómo pasar por encima, por debajo o al lado del obstáculo, o cómo quitarlo de su camino, y su actividad política será entonces concreta y práctica [Holt, 1970].

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

El paso al descentralismo y la reconfiguración del “poder”

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

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

invenciones sociológicas y políticas que se plasman en relaciones sociales regeneradas, que no están determinadas o condicionadas por el Poder.

Foucault hablaba, por una parte, de que la cuestión no consiste en modificar la conciencia de la gente o lo que tiene en la cabeza, como pretenden reformistas y revolucionarios de todo el espectro político. Se trata de cambiar el régimen político, económico e institucional de producción de verdad, o sea, de los enunciados conforme a los cuales nos gobernamos a nosotros mismos y a otros.

Mientras los humanistas proponen modificar las ideologías sin cambiar las instituciones, los reformistas quieren modificar las instituciones sin alterar el sistema ideológico. Tenemos ejemplos de ayer y de hoy por todos lados: se intenta seriamente cambiarlo todo... para que nada cambie. Es inútil reformar de punta a cabo las instituciones si se mantiene la orientación ideológica dominante. De nada sirve cambiar la ideología de quienes encabezan las instituciones o sustituirlos por otros, con diferente orientación ideológica, si éstas se mantienen intactas. Lo que hace falta es la conmoción simultánea de ideologías e instituciones, al articular un saber histórico de lucha que exprese la autonomización cabal de núcleos culturales/políticos interconectados en forma de red.

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

1. Se trata de con-mover, no de desarrollar, concientizar, desatar el proceso de cambio, propiciar el despertar, organizar a la gente... conmover es una linda palabra. Supone moverse con el otro, como en una danza, y hacerlo con todo, con el corazón y el estómago y el ser entero, no sólo con la cabeza. Y la conmoción opera por contagio.
2. En el plano ideológico, hace falta atreverse a renunciar a los discursos generales y globalizantes y a sus teorías,

para reinventar el habla, el lenguaje, las categorías, los sistemas que producen los enunciados con los que nos gobernamos. Necesitamos abandonar el cientificismo y darnos cuenta que el humanismo es cada vez más abiertamente totalitario, una provocación que prostituye el pensamiento y cuyo paradigma es el tecnócrata profesionalizado e institucionalizado.

3. Se trata de abandonar la utopía como guía de la acción. Las tierras prometidas tienden a funcionar como mecanismo de control y constituyen una orientación ilusoria que habitualmente desemboca en un ejercicio autoritario y fallido de ingeniería social. Abandonar el terreno utópico significa ante todo darle un lugar en la realidad al sueño de transformación: el impulso hacia la nueva sociedad, al unirse medios y fines y dar a la lucha la forma del resultado, implica dar a la perspectiva el horizonte, un *topos*, un lugar en la realidad inmediata, que aparece como real anticipación de la sociedad por venir.
4. En el plano institucional, en vez de ocuparnos de reformar o combatir a las instituciones o de tomarlas en nuestras manos, tenemos que disolverlas, es decir, eliminar la “necesidad” de su existencia, emanada de la creación artificial de escasez, la especialización profesional y la reducción institucional de las necesidades humanas y de las formas de satisfacerlas. Esta crítica comprende la desmitificación de la democracia formal, a medida que avanzamos en la organización de formas alternativas de gobierno y en una estructuración de la sociedad que toma forma de red y se postula como un sustituto de la creciente integración orgánica, que inevitablemente se hace equivalente de la integración institucional del Poder.

No se trata ya de la descentralización, como la que pretende cierto “autonomismo”: la que es simple transferencia del centro a la periferia, conforme a ciertas normas y con propósitos de eficiencia, en los términos del discurso colonial anglosajón que dio

lugar a las teorías y prácticas de la “participación popular”, el “desarrollo de la comunidad” y las regiones o comunidades “autónomas”. No se trata de crear, para los pueblos indios, “autonomías regionales pluriétnicas” que sólo sean formas descentralizadas de los aparatos verticales del Estado. En Esteva [2009] hemos planteado el contraste entre las diferentes perspectivas autonómicas.

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

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

La modernización de la maquinaria política la hace cada vez más impotente, por su carácter fragmentario y feudal que hace

imposible una coordinación efectiva ante la red de vasos comunicantes que define a la realidad, así como por la inevitable rigidez que define las terminales operativas de todos los aparatos públicos (atrapados en sus normas, sus ventanillas cuadradas). De arriba hacia abajo, en esas condiciones, los impulsos caen en el vacío social; de abajo hacia arriba, en el vacío institucional.

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

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

“Lo que resiste apoya”, decía un viejo político mexicano cuando abrió el Congreso a la oposición para legitimar al PRI. “Donde hay poder hay resistencia”, decía Foucault. Lo importante es la codificación estratégica de los puntos de resistencia, para que efectivamente propicien la autonomización de los núcleos culturales interconectados a manera de red. Toda red está hecha de agujeros. Su fuerza y capacidad de retención dependen de la disposición estratégica de los agujeros. Este arreglo ha de concebirse como apertura sin límites definidos, sin plan general, sin visión alguna de “la sociedad en conjunto”. La corrección de las desigualdades que se producen sin remedio por la heterogeneidad de los nudos de una red abierta, no ha de operar bajo el supuesto ridículo del carácter altruista unilateral de los nudos “fuertes” hacia los “débiles”, sino por un nuevo significado de los intercambios en la compleja interacción de relaciones sociales.

Esta es una 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 [Esteva, 1994, 1998, 1999, 2003; Holloway, 1998, 2002].

La función dirigente

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

Las masas no van a una revolución con un plan preconcebido de sociedad nueva, sino con un sentimiento claro de la imposibilidad de seguir soportando la sociedad vieja. Sólo el sector dirigente de su clase tiene un programa político, el cual, sin embargo, necesita ser sometido a la prueba de los acontecimientos y a la aprobación de las masas... Sin una organización dirigente la energía de las masas se disiparía, como se disipa el vapor no contenido en una caldera. Pero sea como fuere, lo que impulsa el movimiento no es la caldera ni el pistón, sino el vapor [Trotsky, 1972: 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 siglo anterior, 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” [Guérin, 1970]. Se trataba, ante todo, de destruir el poder independiente de los soviets y de imponer, en las ciudades, control laboral y abolición del derecho de huelga de los trabajadores, y en el campo, el control político que debía sustituir el poder comunal autónomo. Esta experiencia histórica, que marca todo el siglo XX, es la que recogen los movimientos sociales del siglo XXI para intentar un camino distinto.

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

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

continuamente a condiciones y estilos de los hombres y mujeres reales que son siempre el vapor, el impulso, quienes finalmente determinan el rumbo y el alcance del movimiento.

Las metáforas mecánicas se quedan siempre cortas frente a la riqueza de los procesos reales, pero ésta puede ilustrar lo que está ocurriendo. Cuando no se trata de masas, o sea, de conjuntos de individuos homogeneizados que aglutina un líder, un partido, una organización, sino de comunidades y grupos constituidos desde su cohesión interna, la dirección, el sentido del movimiento, parten efectivamente del pasado: de los agravios, de una experiencia insoportable, pero adquieren en su propia dinámica la esperanza que es la esencia de todos los movimientos populares, una esperanza que empaqueta 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 soplido. Naipes o bolas de billar, como imágenes de átomos homogéneos, sólo pueden mantenerse en estructura (la masa, el partido) si una fuerza externa (líder, ideología, aparato...) les da cohesión y unidad. Si el movimiento de transformación está constituido por personas (nudos de redes de relaciones reales) y éstas se movilizan en grupo (bajo la forma de comunidades, ámbitos de comunidad, etc.), la cohesión proviene de su interior: están organizados y aglutinados por sus motivos y horizontes compartidos (son los núcleos culturales/políticos a los 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, en la medida en que las nuevas iniciativas políticas logran evitar la separación entre medios y fines, dando a la

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

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

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

Nosotros –dijeron los zapatistas–, los que para hacernos escuchar tenemos que morir, los siempre olvidados de las tareas revolucionarias y de los partidos políticos, los ausentes de la historia, los presentes siempre en la miseria, los pequeños, los mudos, los eternos infantes, los sin voz y sin rostro, los abandonados, los receptores del desprecio, los incapacitados, los abandonados, los muertos sin cifras, los instigadores de la ternura, los profesionales de la esperanza, los del digno rostro negado, los pura rabia, los puro fuego, los del ya basta, los de la madrugada, los del para todos todo, para nosotros nada, los de la palabra que camina, nosotros, queremos no el deber, no la gloria, no la fama. Nosotros queremos ser simplemente la antesala del mundo nuevo. Un mundo nuevo con una nueva forma de hacer política, un nuevo tipo de política de gente del gobierno, de hombres y mujeres que manden obedeciendo [Subcomandante insurgente Marcos, 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 17 mil participantes de 212 organizaciones trajeron al Congreso la larga experiencia que han acumulado en el esfuerzo de “caminar la palabra”. En él “abandonaron la costumbre inveterada de la representación del pueblo y de la delegación de su voluntad en partidos o vanguardias autoproclamadas”. El Congreso se construyó con mandatos levantados desde las bases. “Ninguno hablaba como líder o como individuo. Hablaban como región, como organización, como campesinos, como jóvenes”. Para construir un mundo nuevo, estaban decididos a legislar desde abajo. En el curso de noviembre de 2010 se reunieron de nuevo para formular planes de trabajo con base en los cuales se dedicarán a unir y enraizar, en 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 todo tipo de comunidades y barrios. 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 ritmo 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 al levantamiento armado de los zapatistas ejemplifica la manera en que se ha sedimentado aquella experiencia. Existe la creciente y bien fundamentada convicción de que la violencia sólo genera más violencia y que es muy difícil, en la práctica social y política, escapar de sus consecuencias. Más allá de los argumentos clásicos, éticos, morales y políticos, se ha estado haciendo una reflexión simple: si uno es el más fuerte, la violencia es innecesaria y pueden emplearse medios no violentos para lo que se busca; si uno es el más débil, la violencia es suicida y conduce infaliblemente a la derrota, a la autodestrucción. Esta reflexión es aún más pertinente cuando no se trata de someter a nadie y puede aplicarse hasta en el caso de la autodefensa, pero es preciso distinguir esta postura de la que expresa cobardía o lo que habitualmente se llama pacifismo.

Esto no significa condenar mecánicamente a quienes usan la violencia. Arundati Roy expresó brillantemente esta postura cuando se le preguntó si era inmoral condenar a quienes recurren a la violencia en su país, la India, y se negó a hacerlo.¹³

¹³ Por décadas los movimientos no violentos han estado tocando a la puerta de todas las instituciones democráticas de este país y han sido desdeñados y humillados... La gente se ve obligada a repensar su estrategia... Debemos preguntarnos si la desobediencia civil masiva es posible en un estado-nación democrático. ¿Acaso las huelgas de hambre se encuentran ya umbilicalmente vinculadas a la política de las celebridades? ¿Alguien se va

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

NATURALEZA DE LA CRISIS

Caracterizar la naturaleza de la crisis actual permite entender mejor la naturaleza de la insurrección en curso, pero no es posible explorar aquí ese tema. Las luchas que bloquearon el avance

a fijar si la gente de un barrio pobre o una comunidad rural se declara en huelga de hambre? Hay un caso en que han estado en huelga de hambre por seis años y nadie se ocupa de ellos. Es una lección saludable para todos nosotros. Siempre he sentido que es irónico que se utilicen las huelgas de hambre en un país en que la mayor parte de la gente tiene hambre. Enfrentamos un adversario diferente, más complejo. Hemos entrado a la era de las organizaciones no gubernamentales (ONGS) –o quizás debería decir la era de los palthushers (tigres domesticados)- en que la acción de masas puede ser un asunto traicionero. Tenemos demostraciones bien financiadas, y foros en que todo mundo pregona lo que nunca hace. Tenemos toda clase de resistencias “virtuales”. Se realizan reuniones contra las zonas económicas especiales patrocinadas por los principales promotores de esas zonas. Hay premios o becas para el activismo ambiental y la acción comunitaria otorgados por las corporaciones responsables de la devastación del planeta... Las grandes corporaciones también le dieron fondos a Gandhi, desde luego. Quizás él fue nuestra primera ONG. Pero ahora tenemos muchas ONGS que hacen un montón de ruido y escriben muchos informes, pero el gobierno se siente más cómodo con ellas. ¿Cómo hallarle sentido a todo esto? Estamos llenos de personas especializadas en dispersar la acción política real. La “resistencia virtual” se ha convertido en una auténtica carga.

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

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

de la estrategia neoliberal permiten formular la hipótesis arriesgada de que la crisis, que se emplea como siempre contra los trabajadores, habría sido creada por ellos... y sólo ellos podrán resolverla. No puedo en estas notas documentar y fundamentar suficientemente mi análisis de la crisis ni mucho menos esta hipótesis, que elaboro más ampliamente en [Esteva, 2009b]. En todo caso, más allá de esa hipótesis se cuenta con suficientes elementos empíricos para sostener que se ha configurado un “instante de peligro” en la tensa confrontación entre el capital y sus administradores estatales, de un lado, y la gente del otro, que define todas las posibilidades y riesgos de la coyuntura [Robert, 2009].

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. Una vertiente del debate, que entre nosotros acreditó sobre todo Bolívar Echeverría, examinó el desencanto con la modernidad, mostró con rigor cómo la negó la dictadura del capital y planteó que lo importante no es completar el proyecto de la modernidad sino inventar otra distinta, la que fue reprimida y negada.

La vertiente que me interesa es la que Foucault ilustra mejor que cualquier otro pensador, la que traza el obituario de la modernidad. Estaríamos en el periodo de caos e incertidumbre que aparece al fin de una era, cuando sus relatos, sus pretensiones, sus racionalidades, sus sueños incluso, han dejado de funcionar, pero no han surgido aún, o todavía no resultan evidentes, los de la nueva era.

Con lo que teníamos, con las herramientas conceptuales y metodológicas que dominaron en los últimos 200 años no podemos entender lo que ocurre y menos aún anticipar la nueva era. En su célebre conversación con Chomsky, 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 fuerzas sobrenaturales en la determinación de las acciones humanas, heredaron la tradición absolutista, la cual siguió infectando nuestras maneras de pensar. Pero no sólo estamos ante el fin de la era de la razón absolutista. Hay algo más. Ya Platón advertía de los riesgos de la abstracción. Abstractar significa extraer, separar, arrancar algo de la realidad y ponerlo en nuestra cabeza. Por eso recomendaba que al emplear esta facultad tan importante pusiéramos entre paréntesis lo que habíamos abstraído, para no confundirlo con la realidad. En el camino, sin embargo, se cayeron primero los paréntesis y luego ocurrió algo peor: llegamos a convencernos de que las abstracciones eran la realidad real de verdad, pues nuestras percepciones sensoriales podían ser engañosas. Las abstracciones eran la neta, la verdad; a menudo, la verdad absoluta.

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

Tierra. O en México, para no ir tan lejos. Lo que se vuelve una peligrosa tontería. Quiero decir esto en forma aún más provocativa, a la manera de Raimón Panikkar:

Una de las manías, o dicho con más elegancia, uno de los inventos geniales de Occidente... es el descubrimiento de la clasificación... Lo clasificamos todo... Y sirve muy poco, pero indiscutiblemente sirve. Lo que sucede es que cuando caemos en la trampa de la clasificación ya no hay salida. Una vez que nuestra cabeza ha empezado a clasificar, no sólo llegan las computadoras, 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 [Panikkar, 1993: 17].

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

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

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 dejarla atrás.¹⁴ 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 la 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

¹⁴ Decía Machado [1975: 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.

desilusionados con las grandes verdades de la época anterior, que no han sido capaces de elaborar un sustituto. Esto se experimenta como una pérdida de valores y orientación, que a veces se convierte en fundamentalismo (como regreso a los fundamentos ante la inseguridad que se produce) o como la convicción novedosa de que no puede haber una verdad única [Dietrich, 2010: 1].

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

Ambos términos, 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. Lo cierto es que en una circunstancia histórica determinada fue posible pensar lo impensable: cortar la cabeza al rey.

No se trata de la especulación, el análisis o la hipótesis que conciben la posibilidad teórica del fin de una era o que lo anticipan. Se trata de la ruptura, del quiebre, en el seno de una manera específica de ser, dentro de una realidad social específica, que permite pensar lo impensable. Es ésta la ruptura en que estamos, la herencia del neoliberalismo. Es el momento histórico en que empezamos, como colectividad, como generación, a disolver la prisión del pensamiento único, el fatalismo de la costra capitalista dominante y a hacer evidentes las inmensas cuarteaduras de la bóveda opresiva del capital y sus administradores. Así empezó a quedar bien establecido que en los insumisos se encuentra la clave para que esa bóveda termine de caerse.

REVUELTA, REBELIÓN, LEVANTAMIENTO, REVOLUCIÓN

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

Estamos claramente ante una rebelión, el tipo de gesta que constituye la sustancia de toda auténtica revolución. “Es una irrupción del ser dominado en el acontecer político de la dominación, en su devenir”, como dice Gilly [2010: 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 acosa continuamente y les causa grave desgaste. John Berger señaló, no hace mucho, que si se viera forzado a usar una sola palabra para describir la situación actual recurriría a la imagen de la prisión. En esa estamos. Aprisionados. Ahí se nos confina. Bajo esas condiciones, no podemos esperar al florecimiento autónomo de iniciativas aisladas, por la capacidad de destrucción y opresión de que aún disponen allá arriba. Tampoco son suficientes las formas de solidaridad y mutuo apoyo que ya han estado brindando las amplias coaliciones formadas por los descontentos.

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

Hace falta el levantamiento, un levantamiento que opere por contagio (como ha sido siempre con el zapatismo), más que

por concertación estratégica clandestina desde las dirigencias. Es cierto que pelear es abominable, pero no debe causar tristeza entregarnos a esta militancia. Al conectar nuestros deseos con la realidad, entretejiendo rabias y descontentos en la acción, en vez de retirarlas a las formas de la representación teórica o política, les daremos cabal fuerza revolucionaria [Foucault, 1983: xiii].

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

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

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

Esta revolución es un arte. Es decir, requiere el coraje no sólo de la resistencia sino de la imaginación [Zinn, 1971].

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

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

Hubo muchos que lo esperaban para el 16 de septiembre o para el 20 de noviembre, a la batuta de los zapatistas.

Paciencia.

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

Hay algo que debemos hacer.

Hay el compromiso de cumplir el debe.

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

San Pablo Etlá, noviembre 2010

POSDATA

Escribí estas notas para guiar mi presentación en el ciclo en la UNAM, en noviembre de 2010. Al revisarlas para publicación, 10 meses después, me doy cuenta que debería escribirlas de nuevo. En este corto periodo se empezó a precipitar el estallido del que hablaba. Pero Túnez, Egipto, Libia, Siria, España, Grecia, Londres... o en México, Javier Sicilia y el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad requieren de un análisis cuidadoso y estricto que ya no puedo hacer aquí. Los días de furia en las calles parecen tener tenue relación con los procesos de creación alternativa que a mí parecer constituyen la insurrección en curso. Las movilizaciones que lograron en forma sorpresiva deshacerse de dictaduras anquilosadas enfrentan crecientes desafíos al tratar de llegar más lejos. Las ilusiones democráticas convencionales se hicieron presentes en la Plaza del Sol, en Madrid, en tensión con las exigencias que recordaban a la Argentina de *Que se vayan todos* con la exigencia de *Democracia ya*. Como en Grecia, las inevitables negociaciones con el gobierno impiden ver raíces y perspectivas profundas del movimiento que inspira Javier Sicilia. Todas estas movilizaciones, algunas de las cuales han tenido ya consecuencias espectaculares, son también parte de la insurrección en curso y preludios o anticipaciones de su estallido.

Se ha vuelto muy pertinente una observación de Illich [1971] formulada hace 40 años:

Sólo llamo acto revolucionario un acto que, cuando aparece dentro de una cultura, establece irrevocablemente una nueva y significativa posibilidad: una transgresión de fronteras culturales que abre un nuevo camino. Un acto revolucionario es la prueba inesperada de un nuevo hecho social que no puede haber sido predicho, esperado o hasta llamado como urgente, pero que nunca antes había sido mostrado como posible. Por lo tanto, un 'acto revolucionario' debe distinguirse de lo estrambótico, de lo santo y de lo comúnmente considerado criminal.

* Transcripción del debate: Sandy Elvia Ramírez Gutiérrez.

Espero convertir pronto estas notas apresuradas en un modesto panfleto en que pueda llevar más lejos el análisis y mostrar el carácter revolucionario de los actos que describo y los que están ocurriendo. Examinaré en particular de qué manera la dignidad de las calles sigue las gradaciones de la revuelta, la rebelión y el levantamiento y a través de ellas va mostrándose el contagio revolucionario que se realiza sin la Bastilla o el Palacio de Invierno y carece de Zapatas, Villas o Carranzas y Obregones, para existir como iniciativa de la propia gente, de hombres y mujeres ordinarios, de la gente común... los insumisos, los rebeldes, los soñadores, que saben bien cuál es el calendario y la geografía apropiados para su acción.

San Pablo Etna, agosto de 2011

COMENTARIOS Y DEBATE*

Al haber presentado algunos elementos de la transformación social en curso, uno de los cuestionamientos hechos a Gustavo Esteva abordó la situación en Cuba.

Gustavo Esteva: Preguntan ¿por qué se minimiza la organización cubana, el pensamiento de Fidel Castro y del Ché, y se exalta el eurocentrismo? No tengo la sensación de haber hecho ninguna de esas cosas. Es decir, no minimizo la organización cubana, incluso celebré sus triunfos en un área específica; no minimizaría el pensamiento de Fidel Castro ni del Ché, y tampoco creo haber exaltado el eurocentrismo. Pero en ese aspecto en particular sobre la Revolución Cubana, quisiera decir dos cosas.

Una terrible: que el experimento del socialismo real ha resultado históricamente como la vía más larga y cruel, para establecer el capitalismo. Esto es algo que nos cuesta trabajo digerir, pero éste es un hecho histórico. Es decir, lo que pasó en el mundo que se llamó socialista es que finalmente esa experiencia socialista que disfrutamos y sufrimos millones de personas, pero sobre todo los que estaban allí, fue rechazada por esas personas, finalmente, para establecer una forma salvaje de capitalismo. Mi experiencia concreta es que Cuba no siga ese camino, aunque parece que eso es lo que está haciendo. Quisiera no ir más lejos que Fidel Castro al decir lo que dijo él hace unos meses: el modelo cubano ya no sirve ni para los cubanos. Están urgidos, necesitan cambiarlo. Ojala este cambio no sea solamente como ha ocurrido en los demás países del socialismo real: un camino hacia el capitalismo, y a un capitalismo del peor tipo.

La segunda cuestión es sobre el socialismo del siglo XXI, que representa una curiosa asociación entre el Estado y el capital transnacional. No el Estado como el consejo de administración del capital como decía Marx, sino abiertamente el Estado hablando con las corporaciones, se ponen de acuerdo para establecer el socialismo. ¿Qué clase de mezcolanza es esa? Esto es todo lo que diré. En el caso de Cuba, tenemos siempre que poner una

reserva, diciendo: es un territorio en resistencia y bajo ataque permanente, entonces no podemos juzgarlo como un modelo, como un esquema, como una forma de ser porque tenemos que considerar que lleva cincuenta años de lucha abierta y directa.

La experiencia boliviana también fue evocada en el debate, pues el ponente señaló la diferencia entre las prácticas desde las comunidades y la lógica desarrollista del gobierno de Evo Morales.

Pregunta del público: Frente al capitalismo imperante existe la oportunidad de comunitarismo, desde abajo y a la izquierda. Eso es lo que propone en Sudamérica Evo Morales, y en pequeño los zapatistas en Chiapas. ¿No es esa la verdadera alternativa?

Gustavo Esteva: En realidad esta pregunta habla de dos alternativas que me temo son radicalmente distintas. Yo todavía tengo alguna esperanza en Evo Morales, porque tiene un pie indígena, no los dos, tiene uno. Tiene una mentalidad, una práctica, una ideología totalmente estatalista y todo de arriba para abajo. Cuando alguien ha estado diciendo ahora que en Bolivia se está tratando de imitar al PRI, es una observación muy seria que viene de información que nos llega de allá, de quienes están sufriendo el gobierno de Evo Morales. Con su noción de autonomía que es vista de arriba para abajo desde el gobierno. La versión de autonomía, como la de algunos autonomistas locales, como una forma descentralizada de operar los aparatos verticales del Estado, esa es la autonomía en la que ellos piensan, pero siguen pensando en la estructura vertical del estado. Podríamos decir que tenemos muchas informaciones que nos llegan de allá, en donde los esfuerzos realmente autónomos de la gente, realmente de los pueblos indígenas de Bolivia que tienen una larguísima tradición de lucha, reciben de pronto la visita de los funcionarios de Evo Morales y les dicen: “para qué se molestan ustedes en hacer todo eso, si este es su Estado ahora se los vamos a hacer nosotros, ya no tienen por qué hacerlo ustedes, nosotros les vamos a hacer sus servicios y darles todo desde el Estado, olvídense de la

autonomía”. Existe ahora, y esto se dio en las últimas elecciones, una importante contradicción entre las comunidades indígenas a las que pertenecía Evo Morales y las visiones, la política, los instrumentos que está adoptando Evo Morales. Inclusive podríamos discutir el detalle de su Constitución o de la Constitución de Ecuador, para ver cuáles son las contradicciones en cuanto a los impulsos reales de los autonomistas comunitarios, los que buscan ese distinto tipo de autonomía, y las visiones estatistas que de arriba para abajo quieren respetar supuestamente las autonomías cuando en realidad son una forma simplemente descentralizada de operar.

Violencia y no violencia fueron dos temas relevantes del debate. El tema permitió a Esteva hablar de algunos de los aprendizajes que abrió la APPO después de 2006, así como de las dificultades para contener la violencia al interior de los movimientos.

Pregunta del público: Usted menciona a Gandhi haciendo alusión a la no violencia y al cambio revolucionario comenzando con uno mismo y predicando con el ejemplo. En este sentido, ¿no es muy lento este proceso para un cambio social, económico y político, que es verdaderamente urgente?

Gustavo Esteva: Primero, no sé exactamente el medio cristiano Gandhi, en qué medida predicaba o no, pero de lo que estamos hablando ahora no implica predicar con el ejemplo, no hay predicación ahí. Hablamos de conmoción y contagio. En lugar de promoción, y esto me parece que es muy importante para nuestras actitudes tradicionales de izquierda, cuando yo promuevo, muevo en pro de algo, muevo al otro. Si estoy hablando de la gente, de las comunidades, del pueblo, estoy diciendo “el pueblo no se mueve, está paralizado hay que moverlo”, lo cual siempre está equivocado, el pueblo siempre se está moviendo o es algo peor “el pueblo se está moviendo, pero en la dirección equivocada, yo sí sé hacia dónde debe moverse”. Entonces, lo voy a mover en pro de mi idea de por dónde debe moverse el pueblo.

Estamos evitando ahora ese término de promoción, no hay promover, es decir, que mover a la gente en pro de cosas sino en todo caso hay que conmover. Conmover, conmoción es una palabra linda en español. Conmoverse significa que me muevo con el otro, como en una danza, pero todo yo, no solamente la cabeza se mueve el corazón, las nalgas, el estómago y todo lo demás, me estoy moviendo con el otro. En esta conmoción se opera por contagio no es predicación, yo estoy haciendo lo que tengo que hacer y esta conmoción contagia al otro. No le predico, no estoy diciendo “tú debes hacer esto que hago yo”, sino que contagio al otro con lo que estoy haciendo y este contagio se está extendiendo, se está haciendo epidémico.

Sí, aprendimos de la violencia. Creo que de las dos cosas que aprendimos en el siglo XX es que la violencia estaba inevitablemente asociada al proceso de tomar el poder: hay que hacer la Revolución y para eso hay que tomar el poder. El poder de un Estado-nación se define por la violencia, es una sociedad organizada en términos de la violencia, por eso se dice que en el estado-nación el Estado tiene el monopolio de la violencia legítima. Es un Estado basado en la violencia y este es un principio hobbesiano. Desde Hobbes es muy claramente *protejo ergo obligo*, es decir, te voy a proteger y para esto te obligo y te chingo porque tengo yo el poder del ejército y de la policía. En realidad, no se trata de tomar el poder, de quitarle su juguete al otro: se trata realmente de cambiar este mundo, esta relación. Cuando estamos diciendo “separemos medios de fines”, ¿quiero una sociedad violenta?, ¿quiero que nos sigamos matando?, ¿o quiero una sociedad en que acabemos con la violencia, en que ya no haya necesidad de violencia?

Entonces mi modo de lucha tiene que tener esa forma, tengo que mostrar cómo se puede vivir y convivir con el otro de una manera no violenta, porque esa es la sociedad que quiero, porque eso que estaba en el futuro lo pongo ahora en el presente, mi manera de luchar es esa.

La lección de APPO en 2006, una de las cosas que más claramente aprendimos, fue la insensatez de la violencia, el suicidio

de la violencia, recurso que no manejamos todos, que no fue una cosa de la APPO, sino de grupos dentro de APPO que estaban fanatizados por el afán de la violencia y que crearon buena parte de los desastres. Experimentamos claramente cómo conseguíamos lo que queríamos sin violencia y cómo perdíamos todo lo que teníamos por usar la violencia. Había violencia entre nosotros y dentro del movimiento. Había violencia de todo tipo.

Hemos estado haciendo talleres de no violencia en donde colaboro, en mi tierra, y llegan a estos talleres por ejemplo los jóvenes barricaderos, estos que estuvieron ahí en las barricadas noches y noches esperando a la policía, que se pasaban practicando con sus resorteras, que después de practicar durante 60 días con una resortera y ponerle un balín la resortera es un arma mortal. En uno de los talleres de no violencia, dijo uno de estos jóvenes barricaderos: “no nos gusta lo que ustedes están discutiendo aquí, esto de la no violencia, pero deben saber que la próxima vez no va a ser con resorteras”. No estaban preparando una guerrilla, no estaban preparando un levantamiento armado, pero estaban comprando armas que es muy fácil en Oaxaca porque sabían que pronto va a haber una confrontación de nuevo con la policía y no querían estar preparados nada más con resorteras, querían estar listos para pelear en otro contexto. Esto era en un lugar donde le ganamos a la policía, la famosísima batalla de Todos los Santos el 1 de noviembre de 2006, donde le ganaron 15 mil personas a la policía.

Imagínense la situación, habíamos conquistado las radios; el primero de agosto empezamos a oír a las doce de la noche por radio: “oigan, acaba de salir una caravana, van como treinta y tantos pick ups con policías y hay como mil policías vestidos de negro disparando al aire”. Se oye en el radio lo que está pasando: “ya pasaron por la calle de Porfirio Díaz, ya dieron vuelta en Escuela Naval ahora van por tal parte, se están dirigiendo hacia donde están nuestros compañeros (los compañeros de los plantones que estaban allí protegiendo las radios, las oficinas de gobierno), van hacia allá”. Entonces, alguien dice: “hay que

hacer algo para proteger a nuestros compañeros, quizás una barricada”. Por favor piénsenlo: estamos aquí ahorita y nos dicen “hay mil policías de negro tirando tiros allá afuera”, uno se esconde en el closet, ahí en esa salida de urgencias, en algún lado, debajo de la mesa. Eso parece lo sensato. Miles de personas a las doce de la noche, salieron a la calle y se pusieron a armar barricadas. ¿Cómo se improvisa una barricada? Si se ve un coche, de los que están estacionados por allí, entre diez personas lo cambian de posición y cierran la calle. En un caso concreto llegó una de las camionetas, encontró la calle cerrada por este automóvil puesto ahí, empieza a echarse para atrás y el montón de gente le pone otro atrás, entonces ya no pudo salir. Los policías vieron tan enojada a la gente que se fueron corriendo y capturamos esa camioneta que exhibimos como trofeo al día siguiente para mostrar que había sido el Estado quien organizó la violencia.

De esta disposición de la gente, aprendemos que no debemos usar la violencia. De los muchísimos errores que cometimos, el peor fue el uso de la violencia porque es lo que estaba utilizando el gobierno, estaba utilizando a nuestros propios grupos internos, para justificar la violencia del Estado. Lo que hacíamos era legitimar, justificar a la vista de todos, la violencia del Estado. Los éxitos los tuvimos cada vez que usamos la no violencia. ¿Cuál fue la práctica de no violencia, el secreto de parte de los éxitos más grandes? Oaxaca es una ciudad de 400 a 500 mil habitantes: tuvimos una marcha de un millón de personas. Si hacemos el equivalente para este lugar, necesitaríamos tener una marcha de 40 millones de personas en la Ciudad de México, para hacer algo equivalente. Es decir, que todo Oaxaca estaba allí, llegaban a marchar esos pueblos armados con todos sus símbolos de mando, era todo Oaxaca. Y teníamos a Oaxaca en las manos, todas las oficinas de gobierno cerradas. Ulises y sus funcionarios tenían que reunirse secretamente en casas particulares u hoteles porque no podían ir a ninguna oficina de gobierno, no había gobierno en el estado de Oaxaca. Teníamos a Oaxaca en nuestras manos y estábamos probando paso a paso cómo extendíamos al

conjunto, primero de la ciudad de Oaxaca, y luego al conjunto del Estado, las prácticas de autogobierno y autogestión que habíamos practicado ya en los pueblos.

Es muy posible que abandonemos para siempre el bellissimo emblema de la APPO, pero el movimiento está más fuerte que nunca. Lo que aprendimos en 2006 muy claramente es que podíamos perfectamente con Oaxaca, pero no con el país, no pudimos enfrentarnos en ese momento al país y no teníamos redes de solidaridad y apoyo en el resto del país para que nos apoyaran en el momento crítico. Un momento, además, en el que se unen todas las fuerzas para que Calderón pudiera tomar posesión y la condición era salvar la cabeza de Ulises Ruíz. Entonces, luchábamos contra toda la clase política mexicana que estaba apoyando a Ulises Ruíz. Contra eso a nivel nacional no pudimos.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio [2001], *Medios sin fin: Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 124 pp.
- [2004], *Estado de excepción*, Buenos Aires, Paidós, 171 pp.
- América Profunda [2003], *América Profunda: Coloquio, Simposio, Foro*, Lima, PRATEC-CEDI, 332 pp.
- Apffel-Marglin, Frederique (ed.), [1998], *The spirit of regeneration: Andean culture confronting western notions of development*, Londres, Zed Books, 252 pp.
- Barreda, Andrés, Gonzalo Flores y Nashelly Ocampo [1995], “El proceso de subordinación alimentaria mundial”, Ana Esther Ceceña y Andrés Barreda (coordinadores), *Producción estratégica y hegemonía mundial*, México, Siglo XXI Editores, pp. 286-357.
- Berry, Wendell [1991], “Out of your car, off your horse”, *The Atlantic Monthly*, Estados Unidos, Atlantic Monthly Press, Febrero.
- Calle, Ángel [2008], “La producción social de democracia (radical)”, *CGT Materiales de Reflexión*, España, Ateneo Confederal Rojo y Negro, 54:1-8.
- Canetti, Elías [1981], *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik Editores, 528 pp.
- Chuji, Mónica [2009], *Modernity, Development, Interculturality and Sumak Kawsay or Living well not better*, Colombia, International Forum on Interculturality and Development.
- Cleaver, Harry [1985], *Una lectura política de El capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 365 pp.
- Colectivo Oaxaqueño en Defensa de los Territorios [2008], *Declaratoria del Foro Nacional Tejiendo Resistencias por la Defensa de Nuestros Territorios*, México, <<http://www.prodsc.org.mx/2008/07/declaratoria-foro-nacional-tejiendo-resistencias-por-la-defensa-de-nuestros-territorios/>>.
- [2009], *Declaración de Jaltepec: Segundo Foro Nacional Tejiendo la Resistencia*, México, <<http://www.huizache.org/noticias/declaracion-jaltepec>>.

- Comité Invisible [2007], *L'insurrection qui vient*, Arles, La Fabrique Editions, 128 pp.
- Cook, Curtis y Lindau, Juan D. [1998], *Aboriginal rights and self-government*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 320 pp.
- Coordinadora Plurinacional por la Unidad de las Izquierdas [2011], *Manifiesto por la democracia, la equidad y el Buen Vivir*, Ecuador, <<http://vamosacambiarelmundo.org/2011/07/manifiesto-por-la-democracia-la-equidad-y-el-buen-vivir/>>.
- Cronin, Thomas E. [1989], *Direct democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 289 pp.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari [1983], *Anti-Oedipus: capitalism and schizofrenia*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 610 pp.
- DPA y AFP [2009], "Latifundistas logran que el Congreso de Brasil cree comisión contra los *sin tierra*", *La Jornada*, México, 23/10/2009, <<http://www.jornada.unam.mx/2009/10/23/mundo/025n2mun>>.
- Dyer-Witheford, Nick [2007], "Commonism", *Turbulence*, Reino Unido, Creative Commons Attribution, (1):28-29, junio.
- ETC Group [2009], *Who will feed us? Questions for the food and climate Crises*, Canadá, 34 pp.
- _____ [2008], *Who owns nature? Corporate power and the final frontier in the commodification of life*, Canadá, 52 pp.
- Esteva, Gustavo [1979], *El Estado y la comunicación*, México, Nueva Política, 175 pp.
- _____ [1980], *Economía y enajenación*, México, Universidad Veracruzana, 121 pp.
- _____ [1983], "Los tradifas o el fin de la marginación", *El Trimestre económico*, México, Fondo de Cultura Económica, 50(2):733-769, abril-junio.
- _____ [1994], *Crónica del fin de una era: el secreto del zapatismo*, México, Posada, 221 pp.
- _____ [1999], "The Zapatistas and people's power", *Capital & Class*, Sage Publications, 23(2):153-183, verano.

- [2005], *Celebración del zapatismo*, Oaxaca, Editorial ¡Basta!, 89 pp.
- [2009a], “Otra autonomía, otra democracia”, *Tiempo de los pueblos*, Bolivia, 1:93-103.
- [2009b], “La crisis como esperanza”, *Bajo el volcán*, México, Benemérita Universidad de Puebla, 8(14):17-53.
- y Austin, James E. [1987], *Food policy in Mexico*, Boston, Cornell University Press, 307 pp.
- Foucault, M. [1970], *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 355 pp.
- Foucault, M. [1992], *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 190 pp.
- [2002], *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 287 pp.
- [2008], *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 175 pp.
- *et al.* [1981], *Espacios de poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 165 pp.
- Galeano, Eduardo [2006], *El miedo global*, <<http://yorecomiendo.wordpress.com/2006/11/08/el-miedo-global-de-eduardo-galeanola-gran-orquesta-republicana/>>.
- Gibson-Graham, J.K. [1996], *The end of capitalism (as we knew it)*, Cambridge, Blackwell, 299 pp.
- Gilly, Adolfo [2010], “El águila y el sol: Genealogía de la rebelión, política de la revolución”, *La Jornada*, México, 20/11/2010, <<http://www.jornada.unam.mx/2010/11/20/opinion/004a1pol>>.
- Gómez Silva, Guido [1993], *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 737 pp.
- GRAIN [2011], *Sanidad alimentaria para quién. El bienestar de las corporaciones contra la salud de la gente*, Barcelona, GRAIN, 38 pp.
- GRAIN [2008], *Food safety. Rigging the game*, Barcelona, GRAIN, 6 pp.
- Guérin, Daniel [1970], *Anarchism: From theory to practice*, Nueva York, Monthly Review Press, 166 pp.

- Hern, Matt [2010], *Common ground in a liquid city: Essays in defense of an urban future*, Edinburgh-Oakland-Baltimore, AK Press, 240 pp.
- Holloway, John [2002], *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Herramienta, 319 pp.
- [2011], *Agrietar el capitalismo*, Buenos Aires, Herramienta, 336 pp.
- y Eloina Pelaez (eds.) [1998], *Zapatista! Reinventing revolution in Mexico*, Londres, Pluto Press, 216 pp.
- Holt, John [1970], *What do I do monday?*, Nueva York, Dell, 304 pp.
- Hopkins, Rob [2008], *The transition handbook: From oil dependency to local resilience*, Vermont, Chelsea Green Publishing, 240 pp.
- Illich, Ivan [1971], *The dawn of the epimethean man and other essays*, Cuernavaca, CIDOC 54.
- [1978], *Toward a history of needs*, Nueva York, Pantheon Books, 143 pp.
- [1990], *El género vernáculo*, México, Joaquín Mortiz, 225 pp.
- [2006], *Iván Illich: Obras reunidas I*, México, Fondo de Cultura Económica, 763 pp.
- [2008], *Iván Illich: Obras reunidas II*, México, Fondo de Cultura Económica, 622 pp.
- Lucas de Rouffignac, Ann E. [1985], *The contemporary peasantry in Mexico: A class analysis*, Londres, Praeger, 203 pp.
- Lummis, Douglas [1996], *Radical democracy*, Estados Unidos, Cornell University Press, 185 pp.
- Machado, Antonio [1975], *Prosas*, La Habana, Editorial Arte y Cultura, 367 pp.
- Marx, Karl y Frederick Engels [1975], *Collected works, Vol. III*, Nueva York, International Publishers.
- Mayo, Henry B. [1960], *An introduction to democratic theory*, Nueva York, Oxford University Press, 316 pp.
- Midnight Notes Collective [1997], “One No, many Yeses”, *Midnight Notes*, Jamaica Plain, Midnight Notes, 12, <<http://www.midnightnotes.org/oneno.html>>.

- and Friends [2009], *Promissory notes: From crisis to commons*, Jamaica Plain, Midnight Notes, 16 pp.
- Olivera, et al. [2011], *Por la recuperación del proceso de cambio para el pueblo y con el pueblo*, Venezuela, <http://www.ruptura.org/index.php?option=com_content&view=article&id=790:por-la-recuperacion-del-proceso-de-cambio-para-el-pueblo-y-con-el-pueblo&catid=40:indianidad&Itemid=64>.
- Olstrom, Elinor [1990], *Governing the Commons: The evolution of institutions for collective action*, Cambridge, Cambridge University Press, 280 pp.
- Panikkar, Raimón [1993], “La diversidad como presupuesto para la armonía entre los pueblos”, *Revista Wiñay Marka*, Barcelona, (20):15-20, mayo.
- [1995], *Invisible harmony*, Minneapolis, Fortress Press, 210 pp.
- Polanyi, Karl [1975], *La gran transformación*, México, Juan Pablos Editor, 306 pp.
- Robert, Jean [2009], *Crisis: el despojo impune. Cómo evitar que el remedio sea peor que el mal*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad de la Tierra en Chiapas.
- Rozental, Manuel [2011], *¿Obediencia debida a “Desgobiernos, Desizquierdas, Despopulares” a nombre de la izquierda? BASTA!*, Colombia, NASAACIN, <<http://www.nasaacin.org/component/content/article/1-ultimas-noticias/1500-obediencia-debida-a-qdesgobiernos-desizquierdas-despopularq-a-nombre-de-la-izquierda-basta>>.
- Rus, Jan, Hernández, Rosalva y Matiace, Shannon (eds.) [2002], *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, CIESAS-IWGIA, 441 pp.
- Scott, James [1998], *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*, Estados Unidos, Yale University Press, 464 pp.
- Shanin, Teodor [1983], *Late Marx and the Russian road: Marx and ‘The peripheries of capitalism’*, Nueva York, Monthly Review Press, 286 pp.

- y Gustavo Esteva [2006], *Pensar todo de nuevo: más allá del socialismo*, Oaxaca, Ediciones ¡Basta!, 36 pp.
- Students for a Democratic Society [1962], *Port Huron Statement*, Michigan, <<http://www.h-net.org/~hst306/documents/huron.html>>.
- Subcomandante Marcos [1994], “Discurso del Subcomandante Marcos durante la visita de Cuauhtémoc Cárdenas”, *La Realidad*, México.
- [2003], “El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003”, *Rebeldía*, México, Artez Gráficas, (7), mayo.
- The Ecologist Magazine [1993], *Whose common future: Reclaiming the commons*, Londres, Earthscan, 216 pp.
- Trotsky, León [1972], *Historia de la revolución rusa. Vol. I*, México, Juan Pablos Editor, 355 pp.
- Vachon, Robert [1990], “L’étude du pluralism juridique : une approche diatopique et dialogale”, *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, Canadá, University of New Brunswick, (29):163-173.
- Vía Campesina [2007], *Declaración de Nyéleni*, Mali, <<http://www.nyeleni.org/spip.php?article291>>.
- [2009] *Declaración de Quito sobre Reforma Agraria*, Ecuador, <http://www.viacampesina.org/sp/index.php?option=com_content&view=article&id=888:declaracion-quito-sobre-reforma-agraria&catid=23:reforma-agraria&Itemid=36>.
- Viejo Antonio [2010], “Donde viven nuestros muertos”, *Rebeldía*, México, Artez Gráficas, (74):21, octubre.
- VV. AA. [1989], *Michel Foucault philosophe*, París, Seuil.
- VV. AA. [1992], “La ilusión democrática”, *Archipiélago*, España, Editorial Archipiélago, (9):13-88.
- W. Sachs (ed.) [2001], *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*, México, Galileo Ediciones, 399 pp.
- Womack, John [1975], *Zapata y la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI Editores, 443 pp.
- Zibechi, Raúl [2010], “Congreso de los Pueblos: la Colombia de abajo y a la izquierda”, *La Jornada*, México, 19/11/2010, <<http://www.jornada.unam.mx/2010/11/19/index.php?section=opinion&article=021a1pol>>.

Zinn, Howard [1954], "The art of revolution", Herbert Read, *Anarchy and order: Essays on politics*, Boston, Beacon Press, 253 pp. La traducción que usamos es de David Brooks [2010], "Rescatar las incontables pequeñas acciones de gente desconocida, la labor de Howard Zinn", *La Jornada*, México, 30/12/2010 <<http://www.jornada.unam.mx/2010/01/30/mundo/017n1mun>>.

—— [1999], *La otra historia de los Estados Unidos*, México, Siglo XXI Editores, 519 pp.

AUTORES

Armando Bartra

Profesor investigador Titular C en el Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Es profesor de la Licenciatura en Sociología y el Posgrado en Desarrollo Rural y licenciado en Filosofía por la UNAM, también fue Director del Instituto Maya A. C. Ha impartido cursos en la UNAM, UAM y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es autor de cientos de artículos, ensayos y libros publicados en México y el extranjero. Entre sus producciones recientes, podemos citar dos estrechamente ligadas con los temas de este libro: *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital* (2008) y *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión* (2010).

Ana Esther Ceceña

Investigadora Titular C en el Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM. Es licenciada en Economía por la UNAM y doctora en Relaciones Económicas Internacionales por la Universidad de París I–Sorbonne. Es coordinadora del Observatorio Latinoamericano de Geopolítica, es profesora en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM además de otras universidades de América del Sur. De su extensa producción académica destacamos: *Producción estratégica y hegemonía mundial* (1995); *De los saberes de la emancipación y de la dominación* (2008) y “Ecology”, en un libro coordinado por Immanuel Wallerstein. Sus principales líneas de investigación son: hegemonías y emancipaciones, movimientos sociales, militarización y recursos naturales.

Gustavo Esteva

Escritor independiente y activista. Forma parte del segmento desprofesionalizado de la Comunidad Intelectual del Sur y ha desempeñado un papel importante en la fundación de diversas coaliciones y redes mexicanas, latinoamericanas e internacionales. Es autor de numerosos libros y ensayos en campos que van desde la economía hasta la antropología cultural, la filosofía, y la educación. Es fundador y participante del Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales de la Universidad de la Tierra en Oaxaca. De su vasta obra destacamos: *La batalla en el México rural* (1980); *Grassroots postmodernism: remaking the soil of cultures* (2008) y *Pensar desde el abismo* (2011).

John Holloway

Profesor Investigador en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Es doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de Edimburgo y diplomado en Altos Estudios Europeos en el Collège d'Europe. Ha hecho contribuciones importantes en el dominio de la crítica de la Forma-Estado y en la discusión sobre los caminos de la transformación social. Entre sus obras se encuentran: *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (2002); *Contra y más allá del capital* (2006) y *Cracking capitalism* (2011).

Raúl Ornelas

Investigador Titular B en el Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM. Licenciado y maestro en Economía por la UNAM. Doctor en Ciencias Económicas y de Gestión por la Universidad de París X-Nanterre. Es miembro del Observatorio Latinoamericano de Geopolítica. Sus principales líneas de investigación son las empresas transnacionales, la acción de los capitales extranjeros en México y la hegemonía mundial. Es autor de “La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los caracoles” (2004) y “Contrahegemonías y emancipaciones. Notas para un inicio de debate” (2006).

Crisis civilizatoria y superación del capitalismo es una obra del Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Se terminó de imprimir el 9 de mayo de 2013. Se tiraron 500 ejemplares en impresión offset en los talleres de Fuentes Impresores, Centeno 109, col. Granjas Esmeralda, CP 09810, México, D. F. La formación tipográfica estuvo a cargo de José Dolores López Sánchez; se utilizaron fuentes Simoncini Garamond Std, ITC Berkeley Oldstyle Std, Verdana de 11:13, 12:14.3, 13:14.3, 10:12, 9:11 y 8:10 puntos sobre papel cultural de 75 g. y los forros en cartulina couché de 250 g. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Raúl Ornelas Bernal.

