

## **LOS ÁMBITOS SOCIALES Y LA DEMOCRACIA RADICAL<sup>1</sup>**

Gustavo Esteva<sup>2</sup>

*La propuesta de la conferencia sobre Ciudadanía y Comunes me pareció fascinante desde que supe de su existencia. Como las circunstancias políticas de Oaxaca me impedían asistir decidí aparecerme en ella mediante un escrito y empecé a redactarlo. Estaba a punto de concluirlo cuando surgió la posibilidad de participar, aunque sólo fuese por dos días.*

*Suspendí la redacción de mi texto y acudí a la conferencia.*

*Los organizadores me dieron la oportunidad de intervenir en ella en dos ocasiones, pero las limitaciones de tiempo hicieron que mis intervenciones resultaran más bien abruptas y poco razonadas.*

*He decidido ahora concluir lo que había empezado, introduciendo en el escrito las reflexiones que surgieron en la conferencia y lo que aprendí en ella, como una forma de continuar el diálogo que ahí se abrió y compartir mis nuevas preguntas con quienes asistieron a ella.*

El argumento que despliego en este texto expresa una postura personal, más que un discurso teórico o académico. Se basa en mis experiencias específicas, particularmente en el seno de la Tertulia del Centro Cultural El Disparate, la Comisión Oaxaqueña de Defensa Ecológica, el Foro Oaxaqueño del Agua, el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, la Universidad de la Tierra en Oaxaca, el movimiento zapatista y la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. Se basa también en mis interacciones con personas e iniciativas de otros países, como Iván Illich y sus amigos y los *New Commons*, de Tranet, en la década de 1980, hasta las *Learning Communities*, de la década actual.

La primera parte, “Disputa por los términos”, muestra la evolución de mis reflexiones sobre el término *commons* y los diversos empeños de encontrar sus equivalencias en español y en el mundo real. Corro así el riesgo de parecer arrogante y autocentrado, pero me pareció interesante compartir mis dificultades teóricas y prácticas y subrayar la importancia de un acuerdo de fondo sobre los términos que podemos usar para hablar de lo que nos interesa.

La segunda parte, “La disputa por la democracia”, intenta ofrecer un contexto apropiado a la discusión sobre la ciudadanía. Aunque abordo brevemente el marco teórico del debate sobre la democracia, el análisis se concentra en las expresiones formales de movimientos sociales reales, en algunos de los cuales participo, que están cuestionando en la práctica la

---

<sup>1</sup> Ponencia para la Conferencia Internacional sobre Ciudadanía y Comunes, ciudad de México, 7-9 de diciembre de 2006.

<sup>2</sup> Activista social e intelectual desprofesionalizado. Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales y Universidad de la Tierra en Oaxaca, Azucenas 610, Col. Reforma, Oaxaca, Oax., C.P. 68050, México. [gustavoesteva@gmail.com](mailto:gustavoesteva@gmail.com)

democracia formal y explorando otras vías que dan sentido peculiar a lo que habitualmente se llama “responsabilidad ciudadana”.

La tercera parte, “Algunas cuestiones por explorar”, plantean algunas conclusiones preliminares y presentan los argumentos que expuse en la conferencia con alguna elaboración adicional.

Esta exposición se asocia claramente con la sospecha que hace tiempo abrigo de que está teniendo lugar en el mundo una profunda transformación social que he dado en llamar **revolución de los nuevos ámbitos sociales** –algo que en inglés llamaría *revolution of the new commons*. Esta revolución

- va más allá del desarrollo y la globalización;
- margina y limita la sociedad económica, en sus formas capitalistas o socialistas, al rechazar la premisa de la escasez como base de la organización de la vida social;
- reivindica la comunalidad, frente al individualismo reinante;
- adopta nuevos horizontes políticos, más allá de los derechos humanos y el estado nación, sustentando en el pluralismo radical formas de organización social y política que permiten la coexistencia armónica de los diferentes; y
- emplea la democracia formal o representativa y la democracia participativa como formas de transición a la democracia radical, construida como reino de las libertades, tras expulsar a la economía del centro de la vida social e instalar en él de nuevo a la política y la ética.

Impulsan esta revolución quienes defendieron sus ámbitos de comunalidad de colonialistas y desarrollistas que trataban de cercarlos y los están regenerando en términos contemporáneos, hasta convertirlos en una novedad sociológica y política. Para cercar a los cercadores, como han empezado a hacer, se alían con quienes buscan opciones de vida en nuevos ámbitos de comunidad y quienes intentan proteger ámbitos comunes como la ecología, el agua o los bosques.

Desde esta perspectiva, que distingue claramente entre **ámbitos de comunalidad regenerados, nuevos ámbitos de comunidad y ámbitos comunes** (tres formas sociológicas alternativas al *commons* clásico anglosajón), sugiero que en vez de intentar el “manejo” ciudadano de los “comunes” en un mundo alternativo al neoliberal, nos propongamos la creación de un mundo en que quepan muchos mundos, en el cual cada una de aquellas formas de existencia social puedan florecer, en el seno de coaliciones ciudadanas de solidaridad y apoyo mutuo, que coexistan en armonía con otros modos de existencia social, con base en acuerdos sobre sus respectivos límites.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Ver elaboraciones sobre estos planteamientos, en particular sobre la revolución de los nuevos ámbitos de comunalidad y la gesta épica que están realizando los movimientos sociales, en los textos de Esteva mencionados al final.

## LA DISPUTA POR LOS TÉRMINOS

La cuestión de las palabras a emplear en los asuntos que abordamos en esta conferencia no es una controversia semántica, nacida de las dificultades de traducir *commons* al español, ni una disputa sobre la hegemonía real o conceptual de ciertos significados y sus variaciones históricas (Williams 1976 <sup>1</sup>). Es una cuestión que pertenece al terreno de la interculturalidad, a partir del reconocimiento de la pluralidad real del mundo, tras adoptar el supuesto de la diversidad cultural<sup>2</sup>.

Deseo examinar esta cuestión mediante un relato de la historia de mis dificultades con ella, que corresponden a cambios sociales ocurridos durante las últimas décadas en el mundo en que me muevo.

### **Los commons y la era del posdesarrollo. Los años ochenta.**

En 1981 empecé a dirigir el suplemento El Gallo Ilustrado del periódico El Día. Publiqué ahí varios artículos de Iván Illich y de algunos otros autores que usaban con frecuencia la palabra *commons*. La primera vez que apareció en un ensayo, en 1982, redacté una nota de pie de página que explicaba mi resistencia a adoptar la traducción directa: comunes. Traté de relacionar la institución anglosajona a que aludía Illich con las nuestras. Recordé que **ejido** viene de *exitus*, salida, y en la España del siglo XVI se empleaba para referirse a las tierras ubicadas **a la salida** de los pueblos, cuyo uso en común por los campesinos era semejante al de los *commons* en Inglaterra. Los españoles emplearon esa palabra para referirse a formas de tenencia y uso de la tierra que encontraron en el mundo indígena y les parecieron semejantes a las del ejido español.

Esta decisión editorial no me dejó satisfecho. Más adelante, cuando por acuerdo con Tranet inicié la publicación de su columna *New Commons*, aclaré mi cambio de opinión. El cercado de los *commons* en Inglaterra es un hecho decisivo en la transición a la modernidad capitalista. ¿Cómo evitar que se pierda esa huella semántica al acercar la palabra al lector en español? Los *commons* han sido desgarrados o destruidos en casi todas partes. Se han socavado las bases de su existencia. Quienes aún resisten los ataques y tratan de defenderlos se han estado uniendo a quienes buscan otras opciones de vida y creen encontrarlas en la regeneración de los *commons*: la resonancia histórica de la palabra estaría dando un sentido común a estos empeños muy diversos. Sin desconocer esa intención, me apropié del título de la columna de Tranet. Es **ámbito**, señalé, el contorno o perímetro de un lugar, el espacio entre límites determinados. Y **comunidad** es una palabra que retiene hasta ahora toda la fuerza de su historia y sentido, a pesar de sus usos equívocos en la formalización de comunidades que difícilmente lo son (como la de las naciones). La columna recibió el nombre de “Nuevos ámbitos de comunidad”.

Tampoco entonces quedé satisfecho: el título de la columna ignoraba la huella histórica que había recordado. En 1985, al preparar la edición de los ensayos de Illich que había publicado en *El Gallo* (Illich 1988), decidí dejar el *commons* en cursiva<sup>4</sup>. Respeté así la intención de Illich al emplear una palabra con una connotación histórica específica y al mismo tiempo tomar distancia respecto a ella. La **comunidad** (que tampoco es traducción de *commons*) se percibe como valor, pero lo **común** –los “comunes”- tiene una carga negativa. Lo **común y corriente** llega a tomarse como grosería en el lenguaje ordinario y es siempre algo vulgar e inferior. No puedo traducir *commons* a comunes al adoptar sin reservas la palabra en inglés, que actualmente comparte la connotación de algo bajo o inferior:

*Como estadounidense, era ‘común’ lo que significaba que no era parte de las capas altas de la estructura de clases en que la norma era el acento elegante, las escuelas caras y el privilegio. (Linebaugh 2006, 1-1).*

En 1985, en una conversación con Jean Robert, me atreví a insinuar que deberíamos descartar *commons* de las reflexiones y prácticas que se orientan actualmente a la protección, regeneración o creación de comunidades de nuevo cuño. Aduje que cabía sospechar en la institución anglosajona ciertas debilidades o insuficiencias, puesto que había podido ser sustituida por las del modo industrial de producción. Argumenté que otros ámbitos de comunidad, creados en otras culturas, han podido resistir hasta ahora los embates modernizadores y que, examinándolas, podríamos aprender algo de utilidad para nuestros proyectos actuales. Como Jean Robert me acusó de etnocentrismo a la inversa por esa actitud, se me hizo evidente la necesidad de repensar todo el asunto.

En ese contexto, propuse públicamente realizar una investigación histórica de enorme complejidad. Señalé que necesitamos estudiar y comparar, con todo rigor, las modalidades comunitarias que han existido en diversos tiempos y lugares. Del mismo modo que *commons* es un término genérico para una variedad de formas sociales existentes en Europa, y en particular en Inglaterra, antes de que la industrialización capitalista o socialista las convirtiera en recursos, 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 las diversas organizaciones indígenas que los españoles etiquetaron con esa palabra, ni al ejido mexicano actual, inventado en la Constitución de 1917, hecho realidad por Cárdenas en la década de 1930 y reformulado a partir de 1992. Menos aún caben en ella ciertas novedades contemporáneas (que no lo son tanto). La tertulia de los jueves, que tuvo lugar en el Centro Cultural El Disparate en la ciudad de México a lo largo de 10 años, fue equivalente, pero no

---

<sup>4</sup> Tomé buena parte de las reflexiones que aparecen en seguida del prólogo que escribí para ese libro de Illich.

idéntica, al almuerzo de los miércoles en Berkeley, de la misma época, cuando Lee Swenson y sus amigos leían a Goodman, Nietzsche o *Huck Finn* por el solo placer de hacerlo juntos y creativamente. Ambos eran ámbitos de comunidad, nuevos ámbitos de comunidad. Es necesario esclarecer lo que acerca y lo que aleja a estos dos grupos entre sí y con otras mil formas de existencia comunitaria, de antes y de ahora. Existen ya, pero resultan inútiles para el propósito, tipologías académicas más o menos pedantes. Se trata ahora de realizar un esfuerzo teórico de ordenamiento que muestre, en toda su riqueza, los rasgos diferenciales y en ocasiones convergentes de la variada experiencia humana de creación y mantenimiento de **espacios de libertad**. Queremos saber todo lo posible sobre espacios que están fuera del umbral de lo privado pero no se definen como públicos. Son lo contrario a espacios de circulación, pero no consisten en meros refugios colectivos o cotos de caza. No son formas de propiedad o tenencia de la tierra. Son entresijos de hombres y mujeres en que el libre encuentro de maneras de hacer las cosas, de hablarlas y de vivirlas –arte, *tecné*– es expresión de una cultura al mismo tiempo que oportunidad de creación cultural. En esa exploración tendría que darse especial consideración a la hipótesis de Illich sobre la importancia del género en la configuración de esos espacios y en particular su sospecha de que el género está suspendido, pero no roto, en algunas comunidades contemporáneas (Illich 1990)<sup>3</sup>, así como a sus hipótesis sobre la construcción del individuo a partir de la creación del texto en el siglo XII (2002) y sobre la amistad como clave para la creación de nuevos ámbitos de comunidad por los sujetos individualizados del mundo moderno. También necesitamos percibir sus límites (son ámbitos, contornos, perímetros) y en su caso sus cadenas, sus opresiones, sus camisas de fuerza. Esa visión histórica panorámica puede enriquecer nuestra percepción del presente, develando lo que ha sido opacado por la modernidad y descubriendo las opciones abiertas, como desafíos urgentes, en la hora de la muerte del desarrollo.<sup>4</sup>

En la década de 1980 estas reflexiones surgían de mi afán de entender lo que observaba a mi alrededor en comunidades campesinas e indígenas y en grupos marginales urbanos. Parecían muy pertinentes para lo que vivimos en la ciudad de México a raíz del terremoto de 1985. En México y en otros países observé de qué manera campesinos, “marginales” urbanos e intelectuales desprofesionalizados se desarticulaban cada vez más de los mecanismos institucionales e intentaban impedir que sus eslabonamientos con ellos, aún indispensables, perturbaran excesivamente sus ideas, esperanzas y proyectos. Lo que estaba pasando entre las mayorías y entre algunas vanguardias disidentes, cuando trataban de retomar la vida entre las manos, parecía **imposible** para la sabiduría convencional e **impensable** para la minoría próspera, en las capas medias o altas de la sociedad. Pero esa transformación social profunda carecía de nombre. Empecé a sospechar que era una revolución de nuevo cuño y la llamé revolución de los ámbitos de comunidad<sup>5</sup>. Veía como

realidad en germen, en mi mundo de pueblos indios, campesinos y marginales urbanos, lo que Iván Illich había identificado conceptualmente en El género vernáculo, que tradujo con Leonor Corral a fines de esta década. Illich lo planteó en los siguientes términos:

**La recuperación de los ámbitos de comunidad.** *Commons* es una antigua palabra en inglés. *Almende* y *Gemeinheit* son los términos correspondientes en alemán (véase Iván Illich, Das Recht. auf Gemeinheit, Hamburgo, Rowohlt, 1981, Introducción). El término italiano es *gli usi civici*. *Commons* 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. Analicé la degradación de los ámbitos de comunidad a través de su transformación en recursos productivos en Vernacular Values. Quienes luchan por preservar la biosfera y quienes rechazando un estilo de vida caracterizado por el monopolio de mercancías sobre actividades recobran palmo a palmo la capacidad de existir fuera del régimen mercantil de la escasez, 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. El instrumento clave para elaborar el mapa de este nuevo mundo es Valentina Borremans, Reference Guide to Convivial Tools, Special Report, No. 13\_(Nueva York, Library Journal, 1980), que constituye una guía crítica de más de mil bibliografías, catálogos, publicaciones, etc. La información periódica y las bibliografías sobre la lucha por los nuevos ámbitos de comunidad se puede encontrar en publicaciones como TRANET, Trans-National Network for Appropriate Alternative Technology, P.O.Box 567, Ranglely, ME 04980; CoEvolution Quarterly, Stewart Brand, ed., P.O.Box 428, Sausalito, CA 94965. Para un estudio más limitado pero vivido, véase George McRobie, Small Is Possible (Londres, Intermediate Technology Publications, 1981) y, de matiz más político, Harry Boyle, The Backyard Revolution (Filadelfia, Temple University Press, 1980). 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.

En mi mundo –el de mi realidad inmediata y el de mis amigos en otras partes- todas estas reflexiones se daban también a partir de la crítica del desarrollo, que a mediados de los años ochenta llevó a poner de moda el término **posdesarrollo**. En América Latina se vivía la que se llamó “la década perdida para el desarrollo”. Para muchos de nosotros fue la década en que el mito del desarrollo se perdió. La ilusión que atrapó nuestra fantasía cuando el presidente Truman acuñó la palabra *subdesarrollo* el día en que tomó posesión, el 20 de enero de 1949, había quedado atrás. Truman prometió compartir sus avances para que las áreas subdesarrolladas alcanzaran a las desarrolladas y así se cerrase la brecha entre los países ricos y los pobres. Viviríamos así en mundo más justo e igualitario. En la década de 1980 estábamos muy conscientes de la manera en que ese sueño se había convertido en pesadilla. Treinta años antes Leontiev había preparado la matriz estadística en que se planteaba que países como México o Brasil tardarían cuando más de 25 a 50 años en alcanzar a los desarrollados. El Banco Mundial informó en los años ochenta que un país como Mauritania tardía 2 223 años y México o Brasil 400 o 500 años – si manteníamos el paso que traíamos. En 1960 los países ricos eran 20 veces más ricos que los pobres; 20 años después, gracias al desarrollo, eran 42 veces más ricos. La brecha se ha seguido abriendo. Aunque esta conciencia produjo rabia, frustración e individualismo en mucha gente, para buen número de nosotros fue la oportunidad de despertar. Se nos hizo evidente que no era necesario intentar la imposible carrera para alcanzar a los “desarrollados”, pues aún poseíamos nuestras propias definiciones de la buena vida. Era enteramente factible vivir conforme a ellas. Podíamos abandonar radicalmente la ilusión descabellada de adoptar universalmente el *American way of life*, como sugería el catecismo del desarrollo. Ya no caeríamos en las trampas conceptuales que aparecieron más tarde con expresiones como **desarrollo sustentable** o **desarrollo humano** y mucho menos en las de la globalización, que apareció como nuevo emblema de la hegemonía estadounidense, para sustituir la maltrecha bandera del desarrollo al término de la guerra fría.

En esos años un grupo de amigos de Iván Illich nos reunimos periódicamente en torno a él para platicar sobre lo que significa estar más allá del desarrollo. Wolfgang Sachs se ocupó de editar el fruto de nuestras conversaciones en el Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder (1991/2001). Me tocó en ese libro escribir la entrada relativa a “desarrollo” y en mis conclusiones señalé entre otras cosas lo siguiente:

- Los “marginales” están transformando su resistencia al desarrollo y a las formas económicas de vida en un empeño de liberación, que los lleva a reivindicar y regenerar sus ámbitos de comunidad o a crear otros nuevos;
- Para ellos, desligarse de la lógica económica del mercado capitalista o del plan socialista se ha convertido en cuestión de supervivencia: están tratando de poner la esfera económica en el margen de sus vidas;

- La interacción en el seno de esos ámbitos de comunidad previene que la escasez (en el sentido económico del término) aparezca en ellos, lo que supone la redefinición de las necesidades.

Mi texto era un llamado a la acción para establecer controles políticos que protegieran los ámbitos de comunidad. Escribí entonces numerosos textos en torno al tema, que abordaban explícitamente la resistencia a la creación de escasez que se practica en la sociedad económica.

**Escasez** es un término polisémico que se presta a confusión. En El género vernáculo, el libro de Illich a que ya me referí y podría ser visto como tratado de economía, señala lo siguiente:

En este ensayo utilizo el término [escasez] en un sentido limitado, el que usan los economistas desde que L. Walras inauguró ese significado preciso en 1874. En este sentido, la escasez define el campo en el que las leyes de la economía relacionan 1) *sujetos* (personas o corporaciones posesivas, envidiosas, carentes de género), 2) *instituciones* (que simbólicamente fomentan la mimesis) y 3) *mercancías*, dentro de 4) un entorno en el que los ámbitos de comunidad han sido transformados en *recursos* privados o públicos. En este sentido, “escasez” no debe confundirse con la escasez en su sentido corriente, cuando se habla de i) aves *raras*, de interés para algunos ornitólogos, ii) la dieta *magra* o miserable con la que han vivido durante siglos en el desierto los conductores de camellos, iii) una dieta *deficiente* según el diagnóstico de un trabajador social que visita a una familia, iv) *las últimas reservas* de trigo en una aldea típica francesa del siglo XI, en cuyo caso la costumbre o la violencia asegurarían que todos recibieran algo, no importa cuán pequeña fuera la cantidad...

Después de ofrecer algunas pistas bibliográficas y otras consideraciones, Illich concluye;

El desvanecimiento del género y la creciente intensidad y variedad de la escasez son dos caras del mismo proceso de *occidentalización*. Por esta razón, considero mi obra actual sobre el género como un estudio preparatorio en el que pueda basarse una historia de la escasez. (Illich 1990, 26).

### **El paso a la comunalidad y el cuidado de los ámbitos comunes. Los años noventa.**

En eso andaba cuando en la década de 1990 surgieron varias sorpresas.

#### **1492-1992**

La conmemoración de los 500 años abrió un inmenso debate, en que los pueblos indios mostraron con vigor sorprendente su capacidad de afirmarse en su propio camino, distinto al marcado para todos, dentro de las realidades contemporáneas. El debate fue particularmente intenso en Oaxaca, el único estado de México en que la mayoría de la población es india y en donde

conviven 16 pueblos diferentes. Dos intelectuales indios, Jaime Martínez Luna, zapoteco, y Floriberto Díaz, mixe, acuñaron en esas circunstancias, en forma independiente, la palabra **comunalidad** para poder compartir con otros su experiencia de vida en comunidad. El debate mostraba la decisión de los pueblos indios de mantener y actualizar sus modos de vida y gobierno, de corte comunal, pasando de la resistencia a la liberación en su empeño de transformación y abandonando toda forma de individualismo. Para referirme a sus regímenes en abierto proceso de regeneración empecé a emplear la expresión **ámbitos de comunalidad**. Parecía evidente que existía un vínculo entre ellos y los *commons* del mundo anglosajón, pero también que existía una gran distancia entre la tradición indígena y la de los herederos de la Magna Carta.

### **La Cumbre de la Tierra y los *commons***

Tras llegar a la cumbre todo camino es descenso, decía con sentimiento Juan José Consejo al reflexionar sobre lo ocurrido en la Cumbre de la Tierra de 1992, en Río. Lo que parecía el triunfo final del ecologismo se convirtió en sonado fracaso. La suprema consagración de la moda Bruntland representó también el principio de su fin. Al adoptarse oficial y universalmente el evangelio del “desarrollo sostenible” se hicieron evidentes las insoportables contradicciones del término. Al mismo tiempo, en Río empezaron a manifestarse nuevas iniciativas que se estaban tomando en la base social y representaban una auténtica alternativa. El equipo de la revista inglesa *The Ecologist* recorrió el mundo para verlas de cerca y llegó a la conclusión de que su común denominador parecía encontrarse en la regeneración de los *commons*. Trató entonces de ofrecerles un marco histórico de referencia. Puso el acento en su cercamiento como el mecanismo a través del cual se ejercieron todas las formas del colonialismo predatorio y se sentaron las bases de la sociedad industrial. Al redescubrir este hecho histórico, el equipo pudo mostrar cómo las fuerzas económicas mantienen aún ese impulso: en esa lógica podría encontrarse la clave para entender el proceso de destrucción de culturas y entornos que aún prosigue. Y en ese mismo movimiento intelectual, el equipo mostró por qué las iniciativas de la gente se han concentrado en detener ese cercamiento, cuando aún no ha concluido, o las orientan a recuperar y regenerar sus *commons* o a crear otros nuevos. *The Ecologist* produjo entonces un libro en que presentó la secuencia de acontecimientos históricos que nos llevaron a la situación actual, y un análisis documentado y riguroso de la manera en que la gente está tomando iniciativas, en todas partes del mundo, que les permiten tomar de nuevo en sus manos su destino.

Tradujimos y publicamos el libro en español, con el título El nuevo ecologismo: Manifiesto de los ámbitos de comunidad (*The Ecologist* 1995). En el prólogo que escribí para esa edición traté de justificar mi empleo de la expresión *ámbitos de comunidad* recordando el uso inicial de los españoles de la palabra *ejido* que había mencionado en El Gallo, pero mostrando ahora que los

españoles no tenían una palabra **ni una forma de percepción** que les permitiera captar el sentido y características de la variedad de modos de vida comunal que habían encontrado. Los habían **reducido** entonces a un común denominador, considerándolos semejantes a los ejidos españoles. En la lucha por recuperar sus territorios y regímenes, los pueblos indios se vieron obligados a emplear el término, que la Corona incluyó en los documentos en los cuales empezó a dejar constancia de su reconocimiento formal de esos ámbitos. Al final del periodo colonial los españoles se referían ya a las “repúblicas de indios”, no a los ejidos, reconociendo al fin la diferencia y admitiendo que eran complejos regímenes de vida y gobierno y no sólo de tenencia de la tierra o de formas comunales de uso de la misma, equivalentes a los ejidos españoles o al *commons* inglés. A principios del siglo XX, cuando esos pueblos indios y sus aliados mestizos tomaron en sus manos la revolución iniciada por Madero, adoptaron la bandera de la “reconstitución de los ejidos”, que para ellos implicaba retomar su camino en sus propios espacios de libertad. Los ejidos españoles eran comparables al *commons* anglosajón: pertenecían a la misma especie. Pero los regímenes comunales de los pueblos del continente americano eran algo enteramente distinto.

### **¿Cómo ocuparse de lo que no es público ni privado?**

En 1992, con Juan José Consejo y otros amigos, inventamos la Comisión Oaxaqueña de Defensa Ecológica (CODE). Fue un órgano peculiar, único en México, en que representantes de todos los niveles de gobierno y todos los sectores de la sociedad oaxaqueña nos coaligamos para actuar conjuntamente en torno a lo que en esta conferencia se denominan “comunes” o “bienes comunes”. No teníamos un término específico para referirnos a ellos. Sabíamos que lo que nos interesaba estaba más allá del umbral de lo privado pero no formaba parte de lo público. De hecho, los abogados enfrentaron muy serias dificultades para formular legalmente el estatuto de la CODE, pues no se acomodaba bien ni en el derecho público ni en el privado. Nos guiaba la preocupación por lo ambiental, por el entorno, a partir de una noción genérica de ecología, incluyendo en lo que queríamos proteger tanto ámbitos que habían caído ya bajo el régimen de propiedad privada o comunal como aquellos que parecían pertenecer a todos y formaban parte del patrimonio natural. (La expresión aún no nos planteaba problema alguno).

- **La foto.** La CODE logró ante todo dar forma a una imagen clara, con buen fundamento técnico, de la situación ambiental de Oaxaca. Publicó una obra valiosa, que contiene un diagnóstico eficaz e identifica bien problemas y perspectivas.
- **La mesa.** Desde sus inicios la CODE fue un espacio de concertación que buscaba conjuntar el esfuerzo de todos los actores públicos y privados y generó innovaciones interesantes en el método para facilitar su interacción y propiciar consensos y acuerdos.

- **El plan.** Con base en los acuerdos, se formuló un plan general y se concibieron iniciativas específicas para proteger y regenerar los ámbitos identificados y examinados.

La CODE logró resultados muy claros y apreciables en una variedad de campos, que incluyeron la protección eficaz de algunos espacios específicos (como los manglares de Tonameca o la selva de los Chimalapas) y la difusión masiva de alternativas tecnológicas como el sanitario ecológico –que protege el agua y el suelo, elimina la contaminación por drenaje, etc. A pesar de sus innegables contribuciones, la llegada de un nuevo gobernador, particularmente corrupto, autoritario y miope, impidió continuar con el empeño. La experiencia nos dejó lecciones muy claras. Fue evidente el valor de definir con claridad ciertos ámbitos de común interés para muy diversos sectores de la sociedad y el gobierno y de concertar la participación de todos ellos en las iniciativas a tomar para ocuparse de ellos. También resultaron evidentes los límites y debilidades de estos esfuerzos cuando están asociados a órganos del Estado, esencialmente ajenos a esos ámbitos y expuestos a las veleidades de la política propias de una democracia representativa. Nos dimos cuenta, finalmente, que el empeño carecía de un sujeto social y político apropiado, capaz de defenderlo ante el descuido o la agresión de las instituciones cuando hiciese falta, porque operaba a una escala en que construirlo era virtualmente imposible.

### **La insurrección**

El acontecimiento decisivo de la década de 1990 fue el alzamiento zapatista del 1º de enero de 1994. Se trata de la iniciativa política más radical del mundo en el momento actual y quizá, también, la más importante. En la zona bajo control zapatista, en Chiapas, cientos de comunidades han hecho realidad modos contemporáneos de vida que desafían abiertamente al mercado y al Estado y avanzan con decisión más allá de la lógica del capital, más allá del capitalismo. Las comunidades zapatistas no aceptan recursos del Estado, ni siquiera para sus escuelas o centros de salud, y son muy cuidadosos en sus relaciones con el capital y el mercado, para mantener en el margen de sus vidas la esfera económica globalizada. La expresión **ámbitos de comunalidad** describe con precisión sus modos de existencia, dentro de un régimen bien arraigado en diversas tradiciones pero enteramente contemporáneo, en lo que constituye una novedad sociológica y política. La insurrección zapatista generó la transición política en que aún se encuentra el país y sigue representando una opción política para millones de personas. (Esteva 1994a, 2006a y 2006d).

Para referirme a lo que experimentaba en Chiapas y Oaxaca, escribí a finales de esa década un ensayo intitulado *The Revolution of the New Commons* (La revolución de los nuevos ámbitos de comunidad) (2000). En él traté de mostrar que los pueblos indios, basados en lo que todavía tenían, material y espiritualmente, estaban abandonando la empresa imposible de recuperar, restaurar o reconstituir sus antiguos ámbitos de comunalidad. Sin romper con la tradición, habían dejado de ver su pasado como destino y estaban tratando

de llevar a la práctica sus sueños en ámbitos de comunalidad nuevos o regenerados. Me parecía que trataban de avanzar hacia una forma de pluralismo radical, que podría dar lugar a la coexistencia armónica de pueblos culturalmente diferenciados, lo que los zapatistas habían expresado en el lema “Un mundo en que quepan muchos mundos.” En vez de un pacto social entre individuos, la premisa del estado-nación moderno, estaban tratando de construir una sociedad en que mexicanos individualizados, occidentalizados, pudieran coexistir con **personas**<sup>6</sup> que viven en comunalidad. No se trataba de reminiscencias del pasado o del imposible retorno a una condición premoderna, sino de creaciones estrictamente contemporáneas.

### **El diálogo intercultural**

A mediados de la década, con una coalición de organismos civiles, puse en marcha el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales (CEDI). Estábamos convencidos de que la interacción entre personas y grupos de culturas diferentes era ya, quizás, la cuestión más importante en México y el mundo. Hasta ahora la interacción había tenido lugar como dominación y opresión de una cultura sobre la otra y a través de la violencia. Parecía indispensable poner a prueba el diálogo entre culturas, en que diferentes culturas no sólo pudieran interactuar como pares, sin jerarquías, sino que además intentaran no reducir la interacción al sistema conceptual o la cosmovisión de una de las partes. Como nos enseñaban Raimón Panikkar (1979, 1995) y Robert Vachon (1995), un auténtico diálogo intercultural significaba trascender el *logos* de ambas partes, sus respectivos mitos (horizontes de inteligibilidad), conforme a una noción de cultura que la asume como el mito englobante de un pueblo en un tiempo y lugar determinados y con base en el **supuesto** de la diversidad de las culturas (Panikkar 1993).

### **Las nuevas iniciativas políticas en la década de 2000.**

En los últimos años, a raíz de todas estas experiencias, uso la expresión **ámbitos de comunalidad** para referirme a las nuevas experiencias de organización social y a la revolución que a mi entender está teniendo lugar. En rigor, del mismo modo que *commons* es realmente intraducible al español, si no se quiere perder su significado real e histórico, **ámbitos de comunalidad** no puede traducirse con precisión al inglés. *Areas* o *spheres* pueden ser vistos como *ámbitos* (con la implicación de un perímetro delimitante y el espacio en su interior), pero no tienen la misma riqueza de connotaciones ni significan exactamente lo mismo que esta palabra del español, que acaso viene de la raíz indoeuropea que puede verse en la palabra hermana **ambos**, que alude a una interrelación; la denotación de *realm* se aproxima a la de ámbito, pero no es enteramente equivalente. **Comunalidad** podría verse como la fusión de dos palabras del inglés: *commons* y *polity*, aunque ambos términos están inscritos en cosmovisiones enteramente distintas a las que dan lugar a comunalidad, por lo

que sólo pueden examinarse desde el enfoque intercultural al que se refiere el párrafo anterior.

En el año 2003 un grupo de personas y organismos civiles creamos el Foro Oaxaqueño del Agua, un grupo de información, consulta y acción conjunta que retomaba experiencias de la Comisión Oaxaqueña de Defensa Ecológica para concertar la acción de todos los niveles de gobierno y todos los sectores de la sociedad en relación con el agua. Habíamos aprendido, con Jean Robert, que Water Is a Commons (1994). Nos negamos por ello a tratar el agua como mercancía o como bien económico público o privado, conforme a la premisa de la escasez. Intentamos reconocer de nuevo su carácter frágil y sagrado a la vez, para tomar iniciativas específicas de toda índole – que han seguido adelante a pesar de la imposibilidad ética y práctica de concertar acciones con los patológicos y patéticos gobiernos del Estado de Oaxaca y del municipio de Oaxaca. Se trata de una experiencia en marcha, que demuestra su vitalidad y capacidad frente a condiciones excepcionalmente adversa. Al concentrarse en los valles centrales de Oaxaca, a la escala apropiada, puede ser impulsada por sujetos sociales reales que tienen con el agua una relación clara, como ámbito común, tratándola en términos reales, no abstractos.

También en el año de 2003 organizamos **América Profunda**, un ejercicio de reflexión en la acción, en el cual tratamos de explorar en qué medida se aplicaba al conjunto del continente americano la hipótesis de Guillermo Bonfil (1987) sobre la existencia de un *México profundo*: un sector de la sociedad mexicana con una cosmovisión distinta a la occidental, enfrentado al *México imaginario*, el sector plenamente occidentalizado de las elites, que ha tratado de construir el país en los términos del proyecto occidental. Más de 100 personas de 36 pueblos de 14 países y tres continentes, nos reunimos del 6 al 9 de diciembre de 2003 en la ciudad de México, para platicar y reflexionar juntos sobre nuestras realidades y perspectivas y explorar esa hipótesis. La cuestión de los ámbitos de comunalidad y de los proyectos políticos a que corresponden se debatió ampliamente en el encuentro, que produjo el documento **Hacia el consenso de los pueblos**, que recoge conclusiones importantes en ese sentido y tomó diversas decisiones y acuerdos al respecto.

En ese mismo año organizamos la exposición **Sin maíz no hay país**, como parte de una campaña nacional en que intentamos devolver al maíz la centralidad que tiene en la cultura campesina e indígena e impulsar un cambio en las políticas gubernamentales respecto al maíz, que promueven el abandono del cultivo. El maíz sería simultáneamente un ámbito común para la mayoría de los mexicanos y un componente central de la cultura de quienes viven en ámbitos de comunalidad. En ese marco encabezamos una campaña contra el cultivo e importación de maíz transgénico. En 2004 esa campaña adquirió especial significado en Oaxaca, centro mundial de origen del maíz. En marzo de ese año organizamos un foro en que declaramos a Oaxaca territorio libre de

maíz transgénico y advertimos que recurriríamos a la acción directa si el gobierno persistía en traerlo al estado.

En el 2005 los zapatistas presentaron una nueva iniciativa política, **La otra campaña**, que daba a sus esfuerzos un sentido y alcance radicalmente distintos. Al celebrar esta iniciativa mostré la medida en que correspondía claramente a concepciones de la sociedad, el poder y el horizonte de la teoría y la acción políticas muy diferentes a los convencionales. Desbordaba clara y explícitamente el marco del estado-nación, la democracia representativa y los partidos políticos y su vocación anticapitalista no acotaba definiciones ideológicas antiguas o nuevas sino experiencias que iban más allá de la lógica del capital y establecían nuevas relaciones sociales. (Esteve 2006d).

En el 2006, mientras la atención pública se concentraba en el circo de tres pistas de las campañas electorales, los pueblos de Oaxaca se empeñaron en una lucha que pasó rápidamente por las fases de revuelta y rebelión para convertirse en un movimiento social y político de nuevo cuño, que muestra gran profundidad y alcance. La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) sintetiza, como ha señalado Luis Hernández,

la cultura política local nacida de las asambleas populares, el sindicalismo magisterial, el comunalismo indígena, el municipalismo, el extensionismo religioso, la izquierda radical, el regionalismo y la diversidad étnica de la entidad. Expresa, además, las nuevas formas asociativas que se crearon en Oaxaca a raíz del levantamiento popular pacífico: las organizaciones de los barrios pobres de la ciudad de Oaxaca y su zona conurbada, las redes juveniles libertarias y las barricadas. (La Jornada, 21/11/06).

La APPO es una iniciativa política del pueblo oaxaqueño, que se constituyó a sí mismo como protagonista principal de la vida política de Oaxaca y se expresó organizativamente como asamblea. El movimiento nació a ras de tierra, desde las entrañas más hondas de la sociedad oaxaqueña, al expresar un descontento tan antiguo como general, que encontró en Ulises Ruiz –un gobernador psicopático, corrupto y autoritario– un emblema eficaz de todo lo que quiere cambiar. Guiado por un vigoroso impulso de transformación, se orienta a crear una nueva sociedad y trae al mundo, en medio del ambiente políticamente enrarecido, un viento alegre y fresco de cambio radical.

En formas y contenidos, la APPO es una expresión directa y actual de la revolución de los ámbitos de comunalidad a que me he referido. El movimiento es resultado de una lenta acumulación de fuerzas y de un aprendizaje múltiple derivado de innumerables luchas anteriores. Ha hecho creativa aplicación de la política de un **NO** y muchos **SÍes**, cuando la gente se une en un rechazo común por diversos motivos, razones e ideales, reconociendo con actitud incluyente la pluralidad real de la sociedad. Practicada con éxito en Oaxaca, constituyó fluidamente la APPO.

Tres luchas democráticas diferentes confluyen en la que ahora se libra.

- Ciertos grupos buscan enriquecer la **democracia formal**, cuyos vicios son ampliamente reconocidos en Oaxaca. La gente está harta del cochinero y la manipulación. Quienes desean seguir usando la trinchera electoral la quieren limpia y eficaz.
- Otros grupos buscan profundizar la **democracia participativa**. Además de transparencia y rendición de cuentas quieren mayor participación ciudadana en la gestión de gobierno, con instrumentos como la iniciativa popular, el referéndum, el plebiscito y el presupuesto participativo.
- Un número sorprendente de personas y grupos extiende y profundiza la **democracia autónoma o radical**, conforme a concepciones políticas muy otras. La gente ejerce su autonomía y sus propias formas diferenciadas de gobierno en cuatro de cada cinco municipios oaxaqueños. Lo ha hecho siempre a contrapelo de los poderes opresivos de la Corona Española o el Estado Mexicano. Aunque la práctica fue reconocida por la ley desde 1995 se mantiene bajo tensión y acoso. Se trata ahora de invertir la situación: mantener bajo tensión y acoso al gobierno estatal y federal, someterlo a vigilancia y control ciudadanos. Se busca ampliar, profundizar y extender el ejercicio autónomo, pasando del plano comunitario y municipal al de grupos de municipios vecinos y al plano regional, para que la gestión en todo el estado esté fincada en la autonomía. Apela a la imaginación sociológica y política, pero se basa sobre todo en la experiencia acumulada en autonomías de hecho y de derecho. La gente no espera la inevitable salida de Ulises Ruiz para realizar estos cambios. Los está poniendo en operación en diversas partes del estado, en APPOs comunitarias, de barrio, municipales, regionales, sectoriales...

En el seno de la APPO se lanzó el 12 de octubre una Iniciativa Ciudadana de Diálogo por la Paz, la Democracia y la Justicia en la cual se han estado expresando, de modo muy explícito, propuestas que permiten coaligar armónicamente empeños de transformación basados en los ámbitos de comunalidad rurales y los nuevos ámbitos de comunidad urbanas con otros esfuerzos que se ocupan de ámbitos comunes tangibles o intangibles, que comprenden entre otros el agua, el Cerro del Fortín, la Selva de los Chimalapas, el centro histórico de la ciudad de Oaxaca (que tiene el rango de Patrimonio Cultural de la Humanidad), las lenguas indígenas o la fiesta de la guelaguetza (CEDI 2006).

## **LA DISPUTA POR LA DEMOCRACIA**

### **La democracia de moda**

El debate sobre la democracia se refiere usualmente a las **formas** necesarias para que la voluntad ciudadana se exprese libre y plenamente en las elecciones, y para que se le respete en el ejercicio del poder político y en la práctica de la

administración pública. Quienes quieren incluir en la discusión lo relativo al **contenido** del régimen, es decir, a la orientación de sus políticas o su impacto en la población, se ven forzados a regresar a los asuntos formales, so pena de caer en propuestas antidemocráticas. El debate en esta materia distingue por lo general entre democracia *formal*, que sería la noción procesal, predominante en la teoría política occidental y en los países liberal-democráticos o socialdemócratas, y la democracia *sustancial*, que no se ajustaría a todos los procedimientos de aquella sino a ideales como la igualdad o la justicia. Aquella sería democracia *del* pueblo y ésta *para* el pueblo. Ambos significados de la democracia parecen históricamente legítimos (Ver Bobbio 1981).

Sin embargo, domina la impresión de que "la democracia es formal o no es democracia"<sup>7</sup>. Los asuntos "de fondo" de la vida social han de sujetarse a la competencia democrática por los votos, a realizarse en la forma más limpia y equitativa posible. Los anticomunistas, por ejemplo, deben hacerse cínicos y abandonar el canon democrático para oponerse a elecciones impecables de un comunista o para apoyar a un dictador favorable a sus intereses; seguirían así la tradición de Truman, quien justificó su apoyo a Somoza señalando que era un dictador y un hijo de puta, pero era **su** hijo de puta. Igualmente, quienes se proclaman socialistas y a la vez se consideran demócratas, están obligados a subordinar lo primero a lo segundo o a esconder sus intenciones. Roger Bartra lo ha señalado con claridad: necesitan formular un programa socialista democrático, que busque "la 'abolición por consenso' de las formas capitalistas de producción y trabajo", en una "democracia política 'formal'" (Bartra 1986, 296).

La teoría democrática estudia las **formas** democráticas: busca identificar los rasgos diferenciales o los principios de organización típicos de todas las democracias. Más que examinar los rasgos teóricos o ideales de ese régimen, sistematiza y formaliza los que caracterizan a los países que se consideran democráticos, tomando a menudo como modelo el régimen estadounidense, aunque esta manía empieza a causar rubor después de los acontecimientos de Florida y Ohio.<sup>8</sup>

Al abordar las **formas** democráticas, algunos expertos no examinan tanto la forma misma de gobernar, como la manera de determinar quién debe hacerlo, conforme a la tesis que Schumpeter hizo famosa: "el método democrático es el arreglo institucional para tomar decisiones políticas en que los individuos acceden al poder de decisión por medio de una lucha competitiva por el voto de la gente." (Schumpeter 1975, 169). Cada vez más, sin embargo, se agrega a ese estudio el de las condiciones en que se ejerce el poder político y el de las formas de someterlo a control.<sup>9</sup>

Por las conocidas debilidades del método democrático se han creado diversos "parches" que otorgan a la gente cierta capacidad de control sobre el funcionamiento del sistema o permiten corregir algunas de las principales limitaciones de la democracia representativa. La iniciativa, el refrendo o el

plebiscito y la revocación del mandato son tres instrumentos que actualmente se emplean en la mayoría de las democracias representativas y a menudo se alude a ellos como expresión de la democracia participativa, que busca ampliar la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones y limitar la autonomía del Estado.

La iniciativa es la capacidad de presentar iniciativas de ley en el Congreso por medio de peticiones: si se consiguen suficientes firmas, que cubren un porcentaje de los votantes, en relación con una petición específica, puede obligarse a los legisladores a examinar esa ley y votarla. (En algunos países, cierto número de firmas puede obligar al Congreso a aprobar la ley, no sólo a considerarla). La idea de la iniciativa es que la gente está realmente interesada en un asunto específico, por lo que firmarán una iniciativa o reunirán las firmas para hacer que se considere.

El referendo se creó como una salvaguardia adicional a fin de asegurar que la gente que esté realmente interesada en un asunto pueda reunir un mayor número de firmas y hacer que el asunto aparezca en la siguiente elección como una ley o una decisión administrativa sobre la cual la gente pueda pronunciarse con su voto. En algunos países los referendos se han vuelto muy frecuentes y numerosos, y comprenden decisiones que afectan la vida cotidiana de la gente, como un incremento en el precio de productos básicos, la construcción de algunas grandes obras, ciertas políticas o tratados, etc.

Finalmente, la revocación del mandato se creó como salvaguardia para permitir que la gente remueva a una persona de la administración, si en algún momento de su periodo en el cargo llega a la conclusión de que no es un funcionario adecuado.<sup>10</sup>

Incluso estos “parches” creados para mejorar la democracia representativa tienen sus oponentes y debilidades. Muchos argumentan que las tres herramientas interfieren con el sistema democrático e inhabilitan a los representantes para realizar adecuadamente su trabajo. Se dice que dan a la oposición política una herramienta para molestar continuamente a los funcionarios elegidos y arrebatarles el poder. Un partido perdedor puede organizar continuamente revocaciones del mandato hasta que quienes apoyan al partido ganador dejan de votar por pura irritación. Muchos argumentan que los votantes no se interesan suficientemente y votan cualquier petición que se pone frente a ellos, permitiendo que unos cuantos se aprovechen de los más.

### **La crítica de la democracia**

A pesar de la impresión dominante, esa idea de democracia carece del prestigio histórico que se le atribuye: el propio Aristóteles, que se toma a menudo como referencia última, la vio como una forma corrupta e indeseable de gobierno. Así la percibió siempre una mayoría de personas razonables en todas partes. Burke

recogió el consenso de su época, a finales del siglo XVIII, cuando escribió que "una democracia perfecta es lo más vergonzoso del mundo".

Se han formulado argumentos fuertes contra la democracia. El gobierno por la mayoría sería siempre el de una facción, de una parte de la sociedad, que usaría el poder en su ventaja, más que para el bien común. Y el gobierno de "las multitudes" tendería siempre a la inestabilidad, por la propensión de aquellas a seguir a los demagogos. "En las democracias", sostiene Aristóteles, "la causa más poderosa de revolución es el carácter sin principios de los líderes populares". Un tirano hábil puede ganar el corazón de las masas, como se ha demostrado abundantemente en la era moderna.

Más que defender la democracia en abstracto, como un ideal expuesto a serias críticas, los demócratas sensatos argumentan en favor de los "elementos democráticos" de una sociedad. Aristóteles incluía entre ellos avances que ya se han generalizado, como la disminución de requisitos de propiedad para obtener la ciudadanía o el contar con funcionarios pagados. Prefería la selección de funcionarios por cuota; pensaba que las elecciones acentuaban las tendencias a la oligarquía inherentes en la democracia, puesto que tendían a favorecer a quienes pudiesen comprar votos de una u otra manera.

Algunas de esas objeciones han quedado resueltas, pero han aparecido otras, como las relativas a la nueva tecnología de la represión o al papel de los medios masivos en la vida política. Se argumenta, por ejemplo, que no se ha encontrado remedio a las nuevas formas de manipulación o control de los votantes a través de los medios, que hacen ilusoria la efectividad formal del sufragio.

Otro campo de crítica moderna a la democracia se encuentra en el régimen de partidos. Por muchos años, los conservadores resistieron la implantación del sufragio universal por temor a la "tiranía de la mayoría". Pero ésta no se produjo, por "el extraordinario éxito con que el sistema de partidos fue capaz de controlar la democracia" (Macpherson 1977, 64).

La objeción al sistema de partidos no se refiere tanto a su manipulación de los votantes, como al hecho de que mantiene un control elitista de las opciones que enfrenta el electorado.<sup>11</sup> La competencia por los votos, además, lleva a los partidos a adoptar plataformas que se parecen cada vez más entre sí y excluyen opciones populares, que los partidos omiten por temor a perder votos por las previsibles reacciones de los centros de poder ante su inclusión -lo que no es un temor infundado.

En el interior de los partidos, de otro lado, se carece por lo general de mecanismos efectivos para que los militantes controlen a los dirigentes: la "democracia intra-partidaria" brilla por su ausencia (Macpherson 1964, 18). Aunque los partidos posean procedimientos adecuados para elegir dirigentes y candidatos y elaborar sus plataformas, dependen de los cuadros dirigentes en opciones y decisiones políticas fundamentales.

Todos estos aspectos se han hecho cada vez más evidentes en México. Los partidos con mayor número de votos siguen planteando opciones políticas abiertamente impopulares. En cuanto a la democracia intra-partidaria, mientras el PRI persiste en ignorar la cuestión, atrapado en sus tejidos corporativos, las elecciones internas del PAN y el PRD no han hecho sino exhibir ante los ciudadanos las condiciones reales en que transcurre la vida partidaria, es decir, su falta de democracia.

En vez del gobierno de la mayoría que repugnaba a Aristóteles, se llama hoy democracia a un sistema en que las elites partidarias y sus socios -o a la inversa- controlan al Estado y limitan las opciones de los electores. Las elites que ayer resistían el sufragio, por temor a "la tiranía de las mayorías", hoy lo defienden con pasión: los partidos y los medios impiden que aquellas gobiernen.

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

La construcción de las formas democráticas modernas fue sin duda un triunfo popular: reivindicó para el pueblo la soberanía y el poder que se atribuían a los reyes. "En la monarquía el conjunto, el pueblo, es subsumido bajo uno de sus modos particulares de ser, la constitución política. En la democracia **la constitución misma** aparece sólo como **una** determinación, es decir, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía, tenemos el pueblo de la Constitución; en la democracia la constitución del pueblo" (Marx 1975, 29).

Esa misma operación, 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. Tales mayorías no son sino conjuntos ficticios de personas teóricamente dotadas de razón. Su supuesta homogeneidad se deriva del mito, construido mediante la ideología y la propaganda, de que el voto puede expresar el interés racional de cada uno y darle una forma política.

En todo caso, 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, ha creado la necesidad de replantearse los fundamentos de las instituciones dominantes, evitando lo que parece constituir un nuevo "fundamentalismo democrático" (Archipiélago 1992). La transición política en México no puede reducirse a evitar que el sistema electoral tenga la inequidad de 1994, admitida hasta por su principal beneficiario, o las irregularidades reconocidas por todos en el 2006. 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.

Entre 1988 y 2006, los mexicanos vivieron una serie de experiencias contradictorias que les permitieron aprender en este lapso lo que en otras partes ha requerido décadas y hasta siglos: **los límites de la democracia de representación**. Millones de personas se encuentran aún movilizadas como reacción al resultado de las elecciones y se atienen aún al marco de los métodos democráticos. Pero sabemos ya lo que esos métodos no pueden dar. Al tiempo que persistimos en la lucha para combatir los vicios del régimen dominante, queremos considerar opciones de reconstrucción de la vida social, que escapen a la ilusión democrática sin caer en nuevas formas de despotismo o dictadura. Y esto puede implicar enfrentarse al vacío: no parece haberlas. En este punto, no sólo se tiene la sensación de que no hay respuesta: no hay siquiera debate.

En apariencia, estamos en un callejón sin salida. Cuando se crea la oportunidad de expresarse democráticamente, la mayor parte de la gente tiende a votar en favor de cosas que los buenos socialistas considerarían preferencias pequeño-burguesas por el bienestar: un poco de pornografía, un poco de deportes, más televisión que lectura, etc. -más o menos lo que aparece en un periódico popular, que da una imagen aproximada de lo que la gente parece querer. Por mucho tiempo, se planteó como solución que las elites condujeran a la gente hacia una mejor comprensión del problema. Pero todas las elites 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 resulta ética, estética y filosóficamente insoportables. Es posible plantear la esperanza de que, una vez que a la gente se le permita ejercer su voluntad por suficiente tiempo, sin que se les esté empujando de un lado para el otro, podrá tomar decisiones adecuadas. Pero esto debe ser enseñado: populismo puro, aún el mejor populismo, y el populismo tampoco funcionó. Así es como llegamos a un desastroso vacío. Nos empantanamos. (Esteva/Shanin 2006c).

Por otro lado, están las condiciones reales: el mundo se está cayendo a pedazos y quizás es el momento de venir con nuevas ideas o pensarlo todo de nuevo. No estamos en buenas condiciones, porque no hicimos la tarea por mucho tiempo, como colectividad. Pero este puede ser el momento de impulsar las nuevas ideas. Es lo que parece estar haciendo la gente, en todo caso.

### **Igualdad y representación**

Como se indicó antes, para quienes impulsan la "revolución liberal" y asocian el proyecto con la democracia formal, el pacto social lo celebran individuos supuestamente homogéneos e iguales entre sí. Esa homogeneidad y esa igualdad son en realidad ilusiones. Se ha intentado imponerlas por la fuerza. Sólo crean desigualdad y fomentan el privilegio.

Ese proyecto pretende que el pacto social se base en el principio de representación, a través de mayorías electorales. Es otra ilusión, que describí

antes. El sistema se basa en un mito insostenible y en todas partes ha sido fuente de corrupción y mal gobierno, que son enfermedades incurables de todas las sociedades llamadas democráticas.

No somos individuos, sino hombres y mujeres singulares. Con la categoría "individuo" se reduce nuestra condición a la de un número, una unidad, un átomo (lo que no se puede dividir), de un rubro abstracto, usualmente definido y controlado por otros. Una vez operada esa reducción, se nos trata en la forma establecida para la **masa** de individuos que forman la categoría abstracta en cuestión: se nos trata como pasajeros de avión, afiliados al seguro social, electores, consumidores, estudiantes, trabajadores... Y ese tratamiento se ha generalizado con base en la ilusión en que la mera agregación estadística de los individuos es capaz de ajustarlo a sus deseos: que la masa de consumidores determinará la operación del mercado; que la masa de trabajadores establecerá el funcionamiento de la empresa y del capital; que la masa de electores constituirá y controlará el poder político...

Somos personas, nudos de redes de relaciones concretas. No sólo queremos seguirlo siendo (el hombre no puede ser de otra manera), sino deseamos además construir una sociedad en la que podamos ser tratados como lo que somos, sin que se nos reduzca continuamente a la condición de individuos. El trato personalizado, que es condición habitual de los "pobres" en sus propios contextos sociales, en las comunidades y en los barrios, se convierte cada vez más en privilegio de los muy ricos en las democracias modernas. El proyecto popular lo reivindica como estilo de relación social para todos.

No somos homogéneos ni mucho menos iguales. Somos heterogéneos y diferentes. La ilusión de la igualdad, que ha llegado a asumirse como ideal, es fuente continua de privilegio ilegítimo y desigualdad, aunque parezca justiciera en una sociedad plenamente individualizada, cuando todas los hombres y mujeres reales son tratados continuamente como individuos desarraigados, carentes de un tejido social concreto que los proteja de los abusos del poder político y económico y los defina en términos de sus "derechos".

Frente a esas ilusiones, el proyecto popular parte del reconocimiento de la diferencia y reivindica el poder del pueblo. Somos diferentes y queremos seguirlo siendo: para coexistir en armonía, exigimos respeto a todos los pueblos y culturas que somos, que han de asumir como premisa en su trato su diversidad y la no superioridad de ninguna de ellas sobre las demás.

Al mismo tiempo, queremos gobernarnos a nosotros mismos: que el pueblo pueda ejercer en todo momento su poder para resolver los predicamentos colectivos. En vez de transferir al Estado ese poder, para que gobierne a través de representantes que inevitablemente se corrompen, queremos reconstituarnos desde la base social, en cuerpos políticos en que el pueblo pueda ejercer su poder. Ciertas funciones limitadas, que no puedan ser absorbidas por esos cuerpos políticos, se encomendarían a nuevas instituciones, en que se harían valer los principios de mandar obedeciendo y carecerían de

autonomía. El principio de representación, lo mismo en una organización social o un partido que en un gobierno, transfiere inevitablemente el poder del grupo al representante, autonomizando la voluntad de éste en el ejercicio de ese poder, independientemente de que quede expuesto o no a la rendición de cuentas y la revocación del mandato.<sup>12</sup>

El proyecto popular se impulsa a partir de los espacios locales, en los que se busca consolidar los cuerpos políticos en que el pueblo ejerce su poder. A partir de ahí, apela a los procedimientos jurídicos y políticos, que están encajados uno en otro y que juntos forman la estructura de la libertad. Con base en esos procedimientos, los grupos y movimientos populares pueden hacer valer su poder, sin rendirlo al Estado centralista o la democracia de representación. A través de ellos, pueden plantearse el recurso al procedimiento constitucional, para dar forma al nuevo estado, basado en el poder del pueblo y en un pacto social que reconozca su pluralismo fundamental, que generalice el principio de "mandar obedeciendo" a todas las esferas de ejercicio del poder y reduzca al mínimo indispensable, para funciones bien acotadas en la ley y en la práctica en cuerpos sometidos a control popular, los espacios en que podría aplicarse el principio de representación bajo una nueva forma.

### **La democracia radical**

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

Para quienes impulsan la "revolución liberal" y sus variantes neoliberales, el nuevo régimen será sólo perfeccionamiento del actual. Los poderes dominantes -el Estado y los partidos-, que formalmente representan a toda la sociedad, deben acordar cambios sobre la forma de constituir, ejercer y controlar el poder político. Se espera que con procedimientos democráticos más limpios, equitativos y efectivos, o sea, por medio de la democracia formal, sea posible constituir mayorías electorales que definan el proyecto nacional y orienten la acción pública, privada y social dentro del marco actual del Estado-nación mexicano. El nuevo pacto social se celebraría entre individuos, supuestamente homogéneos, que actuarían a través de sus representantes libremente elegidos y resolverían la vieja tensión entre el estado limitado (la tradición liberal clásica) y el estado mínimo (la propensión neoliberal). (Bobbio 1999).

Para muchos mexicanos, esta noción de democracia nunca ha ejercido particular atracción. Ello no es signo de insuficiente politización sino de lo contrario: refleja su experiencia y su 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 aún pueden ejercer su propio poder.**

Para buena parte de los ciudadanos ordinarios, 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.<sup>13</sup>

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

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

Esta noción tampoco equivale a la llamada "democracia directa". Esta 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 refrendo y la revocación del mandato y se le considera un mero **complemento** de la democracia representativa (Cronin, 1989). Esos sentidos no corresponden a la noción a que me refiero. Sus teorías y prácticas son distintas a las de la democracia ateniense, a pesar de algunas semejanzas formales. Y tampoco es un apéndice de la democracia formal. Trata de otra cosa.

La llamo aquí "democracia radical". La expresión no se ha empleado mayormente en México, pero recoge bien experiencias y debates populares. Quienes se llaman a sí mismos "demócratas radicales", además, expresan con precisión su contenido. Uno de los más destacados exponentes actuales de esta

corriente señala: "Democracia radical significa democracia en su forma esencial, en su raíz; significa, con bastante precisión, la cosa misma." Y agrega:

Desde el punto de vista de la democracia radical, la justificación de cualquier otro tipo de régimen es como la ilusión de la nueva ropa del emperador. Aún la gente que haya perdido su memoria política...puede todavía hacer el descubrimiento de que la verdadera fuente del poder está en ellos mismos. Democracia es **la radical**, la raíz cuadrada de todo poder, el número original del que se han multiplicado todos los regímenes, el término raíz del que se ha ramificado todo el vocabulario político...Es el fundamento de todo discurso político...Concibe a la gente reunida en el espacio público, sin tener sobre sí el gran Leviatán paternal ni la gran sociedad maternal; sólo el cielo abierto -la gente que hace de nuevo suyo el poder del Leviatán, libre para hablar, para escoger, para actuar (Lummis 1996, 25-26-27).

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.<sup>14</sup>

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. Se reconoce que el pueblo es fuente de todo poder legítimo, pero al mismo tiempo se afirma que, en la sociedad moderna, puede **tener** pero no **mantener y ejercer** su poder, salvo para elegir a sus representantes y revocarles el mandato. Los partidos y los medios han secuestrado a la democracia. No sólo manipulan a los votantes, haciendo ilusorio el sufragio, sino que reducen las opciones del electorado. Con supuesto realismo, se llama hoy democracia a un gobierno de elites autoelegidas, en que una minoría del pueblo decide qué partido estará a cargo del gobierno, y una minoría exigua elabora y promulga las leyes y toma todas las decisiones importantes. Estar conscientes de ello no es necesariamente un argumento contra la democracia, pero afirma el derecho de la gente a no ser gobernada contra su voluntad y a no tener que comulgar, además, con ruedas de molino (Archipiélago 1992).

El sentido básico de la democracia radical se finca en el rechazo a estos deslizamientos conceptuales y políticos: se trata de que la democracia lo sea realmente, que exprese el **poder del pueblo** en el ejercicio mismo del poder, no sólo en su origen o constitución. No es un **regreso** a un estadio anterior. Aunque tiene sus raíces en una variedad de tradiciones, **expresa la lucha de pueblos que han vivido bajo diversos gobiernos, más o menos despóticos o democráticos, que han observado críticamente la forma en que esos gobiernos**

**se corrompen cada vez más, y se muestran decididos a emprender acciones que modifiquen radicalmente esa situación.** Buscan ahora vivir en el "estado de democracia": mantener en la vida cotidiana esa condición concreta y abierta.

La condición democrática se mantiene cuando el pueblo adopta la forma social de existencia en que eso es posible, o sea, cuando se dota de cuerpos políticos en que pueda ejercer su poder. No existen opciones claras al respecto: por cien años dejamos de pensar, obsesionados con la disputa ideológica. Pero al buscarlas, aparecen en la perspectiva las comunidades "de base", urbanas o rurales, y las nuevas reformulaciones del Estado. Aparecen, muy claramente, los *commons*.

### **ALGUNAS CUESTIONES POR EXPLORAR**

#### **1. Los ámbitos sociales son muy diversos**

Ante todo, parece importante distinguir claramente entre distintas categorías o tipos de ámbitos sociales y reconocer de entrada que las formas, modalidades y orientaciones de cada uno son muy distintas, incluso dentro de cada categoría.

- Los **nuevos ámbitos de comunalidad** son modos de vida y regímenes políticos de diversos grupos humanos, principalmente indígenas, que han recuperado sus antiguos ámbitos de comunalidad y los están regenerando, dándoles una forma contemporánea. La comunalidad define un modo de ser y experimentar la realidad desde la condición comunitaria, en que las personas no han sido aún individualizadas.
- Los **nuevos ámbitos de comunidad** son creaciones sociológicas actuales de pequeños grupos de individuos occidentales u occidentalizados, que constituyen vanguardias disidentes de las sociedades modernas y expresan su descontento con el modo industrial de producción y el capitalismo mediante iniciativas que adoptan el molde tradicional de los *commons* anglosajones y de sus equivalentes en otras culturas para materializar sus sueños e intenciones.
- Los **ámbitos comunes** (lo que en la conferencia se denomina "comunes" o "bienes comunes") son ámbitos del entorno natural y social de los que depende la subsistencia y seguridad de las personas, que no gravitan por sí mismos en las esferas de lo privado y de lo público, y que están sometidos a normas de uso culturalmente determinadas por las personas y grupos cuya existencia depende de ellos.

#### **2. Los ámbitos se constituyen con sujetos sociales específicos y objetos determinados**

Conforme a este enfoque, todo ámbito social tiene un sujeto social específico y se refiere a una realidad determinada. Esto implica no considerar como ámbitos sociales entidades abstractas (el planeta Tierra, la biosfera, el agua, el cielo...) ni sujetos abstractos (todos y todas, los seres humanos, los mexicanos...).

En los *commons* ingleses o los ámbitos de comunalidad prehispánicos se tenía un horizonte de referencia de alcance cósmico: la relación del grupo con el sol y las estrellas, con los bosques, etc. Los ámbitos sociales actuales pueden asumir horizontes de referencia de semejante alcance, como la hipótesis sobre el calentamiento global o la capa de ozono, la cuestión del agua en el mundo, o los problemas en la biosfera... Pero son sólo horizontes de referencia, temas de preocupación y ocupación, no objetos específicos, tangibles o intangibles, de los ámbitos sociales. Ámbitos sociales reales serían solamente los que materializan una interacción específica de un conjunto determinado de personas y grupos, por ejemplo aquellos que se ocupan del agua de los valles centrales de Oaxaca, establecen con claridad sus obligaciones y compromisos en esta materia y formulan las normas de uso que respetarán. Tendrán un ámbito común – independientemente de que puedan o no, además, ser un ámbito de comunalidad o un ámbito de comunidad.

### **3. Los ámbitos sociales no son bienes o cosas**

Los diversos “ámbitos” son formas de relación social que dan lugar a ciertas **normas** de comportamiento, a un conjunto de **obligaciones mutuas** (de las que se desprenden **derechos**) y a modalidades específicas de **organización social**. Estos “ámbitos” se constituyen a partir de un perímetro: el conjunto de límites que establecen el campo dentro del cual opera la relación y en el que existen elementos materiales e inmateriales a los que se refiere la relación. Dentro del ámbito pueden estar el agua, el aire, un poema o una comunidad específica en un territorio determinado, pero en este enfoque el agua, el aire, el poema o la comunidad no son en sí mismos el ámbito que contiene esos elementos pero no se confunde con ellos.

### **4. Los ámbitos sociales no son recursos ni se definen por la propiedad**

La creciente preocupación sobre el tema se origina en el hecho de que tanto el mercado como el Estado han estado invadiendo y destruyendo esos ámbitos. Al provocar una metamorfosis grotesca de las relaciones sociales que los constituyen, transforman los elementos materiales o inmateriales que existen en los ámbitos sociales en meros **desechos**, al destruirlos física o culturalmente, o en **recursos** privados o públicos. La colonización moderna “economiza” los ámbitos sociales, es decir, los convierte en bienes económicos, en mercancías, sujetándolos a un régimen de propiedad pública o privada y a sus correspondientes normas. Ha surgido así la preocupación por protegerlos, para la actual y para futuras generaciones, evitando su destrucción o su transformación en mercancías. Se trata de que todos y todas tengan acceso equitativo a ellos, que exista una gestión democrática y transparente de cuanto contienen y que sus beneficios se distribuyan de modo equitativo (Fundación Heinrich Böll 2006, 5)

Es importante subrayar que el cercamiento histórico de los *commons* anglosajones y de sus equivalentes en otras culturas consistió en transformarlos en recursos. Recursos y *commons* forman así un oximorón, una contradicción en los términos, son condiciones opuestas y de hecho antagónicas. La sociedad económica prospera mediante la creación de escasez: genera recursos escasos; el valor económico se forma mediante la creación de escasez. En el seno de los ámbitos sociales, en cambio, la escasez no puede existir (aunque obviamente existan limitaciones o insuficiencias de todo género). La cuestión no se reduce, evidentemente, a cuestiones lingüísticas (la traducción al español de *commons*).<sup>15</sup>

El cercamiento histórico de los *commons* consistió en su privatización, o sea, en la introducción de la propiedad privada: **privar**, de donde viene la palabra **privada**, significa **despojar**: se despojó a los comuneros de su *commons* para crear la propiedad privada. Los *commons* no se definían por la propiedad, sino a partir de la posesión. La Magna Carta, que en la tradición anglosajona estableció el fundamento jurídico para la protección de los *commons*, no establecía propiedad o derecho, sino que planteaba normas de respeto de los *commons*: fijaba límites al rey y a los nobles en relación con los *commons*.

En la actualidad, la cuestión de la propiedad puede tener diferente tratamiento en los diversos tipos de ámbitos.

- Los **ámbitos de comunalidad**, típicamente los de comunidades indias, poseen en el continente americano un régimen análogo al que plantea la Magna Carta para el mundo anglosajón. El hecho de que existen en el contexto de una sociedad capitalista ha hecho necesario conquistar títulos de propiedad para defender el territorio **poseído** de la invasión de terceros. Estos títulos de propiedad del ámbito, empero, no introduce la noción de propiedad privada en el interior de cada uno. Hay en ellos **posesión comunitaria**. A través de diversos mecanismos se procede en ellos a la asignación personal y familiar a perpetuidad de porciones del ámbito (algo análogo a lo que establece la Magna Carta). (Tanto la posesión comunitaria como el régimen de posesión personal y familiar en su interior deben ser distinguidos con claridad de la propiedad colectiva, régimen que puede llevar el despojo característico de la propiedad privada a una masa de individuos, que sólo son propietarios en la forma: como la propiedad se atribuye a una condición abstracta [los ciudadanos de un país o del mundo, los miembros de un gran sindicato, etc.] sólo se ejerce por los dirigentes o representantes de la entidad propietaria. Todos los mexicanos somos formalmente propietarios de PEMEX, pero en la realidad sólo podemos aspirar, en el mejor de los casos, a transparencia y rendición de cuentas de una gestión realizada por funcionarios designados. Aunque el asunto es muy complejo, debemos tomar en cuenta que si algo es de todos y todas resulta ser de nadie...o bien, como ha ocurrido en la práctica, de aquellos que en nombre de todos y todas administran ese algo. La propiedad colectiva de

algunos bienes específicos, por parte de un grupo determinado, en pequeña escala, como la que se observa en una cooperativa o un ejido colectivizado, puede asemejarse al estilo de posesión comunitaria y operar como ámbito de comunalidad o bien, por lo contrario, existir como asociación abstracta en el modelo de la propiedad privada por acciones de una corporación –como el millón y medio de accionistas dueños de ATT, que no tienen intervención real en su gestión).

- Los **ámbitos de comunidad** pueden o no adquirir propiedad sobre algunos bienes muebles o inmuebles para facilitar su creación u operación, pero esa propiedad no define sus relaciones internas, sus ámbitos.
- Los **ámbitos comunes** no pueden constituirse en torno al principio de propiedad, que los haría imposibles. No parece apropiado referirse a ellos en términos de patrimonio, no sólo por el sello eminentemente patriarcal de la palabra y la tradición a que se asocia, sino por las implicaciones de ese tratamiento. La experiencia de los centros transformados en “patrimonio de la humanidad” por la UNESCO ilustra el problema.

### **5. Gestión equitativa y transparente**

La **gestión** de los ámbitos sociales es por definición autogestión y sus normas establecen principios de equidad en el acceso o uso de lo que define su interior, que se refiere a la subsistencia. Históricamente, la legalidad que ampara los *commons*, desde la Magna Carta que a mediados de junio de 1215 firmó el Rey Juan, era un dispositivo para protegerlos del rey, del Estado, de la intromisión externa. Por eso la Magna Carta sigue considerándose el fundamento del sistema jurídico del mundo anglosajón y la base de todos los derechos y libertades de que gozan sus ciudadanos. Pero ese sistema jurídico fue corrompido y se convirtió en su opuesto al aplicarse al *homo economicus*, a los individuos, y orientarse a la protección de la propiedad privada y los recursos, en vez de los ámbitos sociales. La Suprema Corte de Estados Unidos o los tribunales ingleses siguen haciendo referencia a la Magna Carta como fundamento de la justicia que administran, incluso cuando proceden contra lo que prescribe. A fin de restablecer plenamente su significado, como sostiene Peter Linebaugh, “el movimiento planetario para recuperar los ámbitos sociales” necesita apelar a la interpretación documental, legal, cultural y constitucional de la Magna Carta:

La primera exige la abolición de la forma mercancía de la riqueza que bloquea el camino de la formación y funcionamiento del ámbito. La segunda nos protege de la intrusión de privatizadores, autócratas y matones. La tercera nos advierte contra falsos ídolos. La cuarta renueva el derecho a resistir. (Linebaugh 1-10).

El libro de Linebaugh explora la unidad de estas interpretaciones y la medida en que inspiraron las revoluciones inglesa y estadounidense y son la base de los derechos y libertades actuales de los ciudadanos anglosajones.

Un propósito de este libro es inscribir de nuevo a los ámbitos sociales en la agenda constitucional. Económicamente, los ámbitos sociales parecen castillos en el aire, pero el escrutinio académico muestra que, por lo contrario, se hallan con los pies en la tierra. Otro propósito consiste en dirigirse a los comuneros del mundo para decirles que debemos empezar a pensar constitucionalmente, como se hace ya en Venezuela, Bolivia y México. La Magna Carta es radical, cerca de las raíces de la constitución, pero la raíz de la Magna Carta presupone los ámbitos sociales. (Linebaugh 1-10).

En este espléndido libro, lleno de sugerencias útiles para nuestros propósitos, Linebaugh formula una advertencia importante:

Los derechos de los *commons* difieren de los derechos humanos. En primer término, los derechos de los *commons* están insertos en una ecología particular con su cultura agrícola local. Para los comuneros, la expresión del capítulo 39 [de la Magna Carta], la ley de la tierra, no se refiere a la voluntad del soberano. Los comuneros piensan ante todo en acciones, no en títulos: ¿cómo se cultivará esta tierra? ¿requiere abono? ¿qué crece aquí? Comienzan a explorar. Esto podría llamarse una actitud natural. En segundo lugar, *commoning* está inserto en procesos de trabajo; es inherente a prácticas particulares en las praderas, las tierras altas, los bosques, los pantanos, las costas. Se adquieren los derechos de los *commons* sociales mediante el trabajo. En tercer lugar, *commoning* es colectivo. En cuarto lugar, al ser independiente del estado *commoning* es también independiente de la temporalidad de la ley y el estado. La Magna Carta no enumera derechos, sino que otorga perpetuidades. Penetra muy profundamente en la historia humana. (Linebaugh 2-12).

Todos estos acotamientos, sobre los que no puedo elaborar mayormente aquí, pueden servir de contexto a mis intervenciones en la conferencia, que de acuerdo con mis notas trataron de establecer lo siguiente:

### **1. Prevenirnos del falso realismo**

Como dice Linebaugh, ocuparse seriamente de los ámbitos sociales parece algo romántico (en el sentido de falto de realismo): sería estar haciendo castillos en el aire. Se considera realista, en cambio, reconocer que estamos en una sociedad capitalista, en la que predominan los criterios económicos y utilitarios, y en estados-nación formalmente democráticos, sometidos a un régimen de representación. Si nos interesa cuidar la biosfera o el agua, para ésta y las siguientes generaciones, debemos acomodarnos a esas condiciones y encontrar

métodos de protección de ciertos bienes que por nuestra iniciativa pueden convertirse en **bienes comunes**.

En realidad, ese enfoque supone un falso realismo. Tanto el escrutinio académico como la experiencia empírica y la práctica política muestran que el sistema dominante es incapaz de enfrentar las crisis reales que enfrentamos. Es romántico, falta de realismo, pensar que podemos conseguir lo que queremos si nos atenemos a sus reglas. Los fundamentalistas de mercado, como denomina el conocido especulador financiero George Soros a quienes administran países y corporaciones, carecen de la visión y los medios necesarios para enfrentar las dificultades actuales. Acomodarse a sus políticas, como las ya fracasadas del llamado Consenso de Washington, implicaría solamente agudizar los problemas que se pretende resolver y caer en una vana ilusión. (Como hemos aprendido con Alcohólicos Anónimos, no es posible superar el alcoholismo con alcohol. No se remediará el peligro que representan los matones fijando una tarifa más alta por cada muerto, que deben pagar los candidatos a morir.)

Es importante reconocer que, como dicen los zapatistas, cambiar el mundo es muy difícil, si no imposible. Es factible, en cambio, crear un mundo nuevo. De eso trata hoy la recuperación, regeneración y creación de los *commons*. (El intento de reformar a fondo nuestros obsoletos y contraproductivos sistemas educativos, por ejemplo, puede consumir toda una vida...para conseguir apenas una nota de pie de página en algún libro de texto. Crear nuevas formas de aprendizaje útil, para niños y niñas y para adultos de todas las edades, es algo enteramente factible).

## **2. Resistir la economización de los ámbitos sociales**

El movimiento actual relacionado con los ámbitos sociales es ante todo una forma de resistir el ímpetu globalizador, que intenta convertir a cada persona del mundo en un *homo economicus*, el individuo posesivo, envidioso, carente de género, que sustenta el modo capitalista de producción y consumo. Sin embargo, por la medida en que estamos inmersos en sociedades capitalistas y se han introducido en nuestras cabezas y corazones las certidumbres, percepciones y mentalidades propias de ese régimen económico, podemos traicionar nuestras intenciones y esperanzas y traer todo ello al contexto de los ámbitos sociales que estamos tratando de recuperar o crear.

En este sentido, deberíamos estar particularmente alertas en lo relativo a la **escasez**. La palabra tiene múltiples connotaciones, en general relacionadas con la idea de insuficiencia, pero está de hecho inmersa en la mentalidad económica. La premisa de la escasez, que rige la teoría económica y es el principio fundamental de organización de la sociedad moderna, implica aceptar el **supuesto lógico** de que los medios son limitados aunque mejorables (recursos escasos) mientras los fines son ilimitados. Esta relación entre medios limitados y fines ilimitados crea el problema económico por excelencia: la cuestión de la asignación de recursos, que para los liberales se resuelve con el

mercado (que sería el mecanismo más eficiente de asignación) y para los socialistas o social-demócratas con el plan (que sería el mecanismo más justo de asignación). Este supuesto lógico nos condena, entre otras cosas, a subordinar nuestra acción a una combinación de corporaciones capitalistas voraces (el mercado supuestamente autorregulado) y burócratas corruptos y/o ineficientes igualmente voraces (el plan).

Ocuparse de los ámbitos sociales implica abandonar radicalmente el supuesto de la escasez y pensar la organización social sobre otras bases. Por ello resulta contraproducente referirse a ellos con nociones económicas, como las de bienes, propiedad, patrimonio o riqueza, agregando a todos estos sustantivos el adjetivo **común**. Esa operación implicaría dismantelar desde adentro los ámbitos sociales y lograr el efecto contrario al que se busca. Los bonos de Kyoto, que actualmente se negocian en todas partes, ilustran bien el problema: son certificados de buena conducta para continuar la devastación, basados en la ilusión de que el mercado, por sí mismo, logrará en algún momento regular la situación.

### **3. Dar contenido real a los ámbitos sociales**

La catastrófica destrucción del ambiente en todas partes del mundo impulsa a un número creciente de personas a ocuparse de él. Una forma reciente de hacerlo es la de tratar de convertir el ambiente en su conjunto o algunos de sus elementos (el agua, el aire, etc.) en un ámbito común, un *commons*. Se trata de una operación contraproducente, que cosifica lo que queremos proteger y orienta el empeño hacia entidades abstractas sin sujeto ni objeto, a menudo definidas por vocablos-amiba sin denotación posible.

Un auténtico ámbito común es un régimen de relaciones de un grupo real, de hombres y mujeres determinados que por su tradición, con base en sus costumbres y hábitos, o bien por una decisión autónoma contemporánea, adoptan en común ciertas normas de comportamiento y mantienen entre sí esas relaciones sociales. El modo industrial de producción, la sociedad económica, opera necesariamente con masas – masas de trabajadores y de consumidores. El estado-nación adoptó la forma apropiada a ese régimen y crea sus propias masas: de electores, de afiliados al seguro social, de estudiantes, de desempleados, etc. A pesar de su resonancia radical, la palabra masa es de origen eclesiástico y burgués. Al convertirlos en masas, reducimos a los hombres y mujeres reales a unidad de volumen (en que siempre será posible ametrallarlos) o a un rasgo o condición abstracta –como la de ciudadano, elector, consumidor, pasajero de avión...- (en que siempre será posible manejarlos, manipularlos). La recuperación o creación de ámbitos comunes exige concepciones ligadas a sujetos reales (pre-existentes, en formación o por constituir), que pueden definir sus relaciones en torno a objetos reales de su interés –como el agua o el cielo, pero el agua o el cielo reales de su lugar, no un H2O universal e indefinido, global...

Los ámbitos sociales de hoy, que están proliferando y haciéndose cada vez más visibles, parecen basarse claramente en la **localización** –como alternativa a la globalización y al localismo. Quienes resistieron en sus ámbitos locales se ven sometidos a presiones continuas de fuerzas globales que los invaden y quieren arrasar con ellos. Siguen afirmándose en su propio lugar físico y cultural, el ámbito que define su existencia, pero al mismo tiempo se abren a otros como ellos para formar amplias coaliciones de descontentos, cada vez más vigorosas y efectivas como fuerzas políticas capaces de ejercer con vigor la política de un NO y muchos Síes, ajustada a la pluralidad real del mundo. Desde su bien arraigada localización, los ámbitos sociales tratan de documentar su experiencia, para reflexionar sobre ella, compartirla con otros y aprender de los demás.

#### **4. Organizar la democracia radical.**

Las luchas actuales, relacionadas con los ámbitos sociales, han estado echando mano de los instrumentos habituales de la **democracia de representación**, que tratan de mejorar y enriquecer. A través de la elección de mejores representantes tratan de introducir cambios en las leyes y en las instituciones. Al mismo tiempo, tratan de emplear instrumentos de la **democracia participativa** para aumentar la ingerencia de los ciudadanos en las decisiones que afectan su vida. Mediante el uso de herramientas legales como la iniciativa popular, el refrendo y el plebiscito, la revocación del mandato, el presupuesto participativo, las disposiciones sobre transparencia y rendición de cuentas, etc., intentan ampliar continuamente las esferas en que los ciudadanos pueden intervenir en los actos de gobierno, en particular para asegurar el respeto a sus diversos ámbitos de existencia.

Cada vez más, desde muy diversos contextos culturales, se ha estado avanzando en la construcción de la **democracia radical** (Lummi 1996, Esteva 2003). Se trata de que los hombres y mujeres reales, incluyendo naturalmente a niños y niñas, se ocupen plenamente de la gestión de sus vidas, organizando cuando sea necesario dispositivos administrativos de coordinación y servicio (que carecerían de todo poder político: serían simples mandatarios).

La democracia radical supone la construcción de nuevas normas, cuya definición ha de basarse en el consenso social efectivo y en claras innovaciones constitucionales (Linebaugh 2006), que recojan y actualicen antiguas tradiciones, se basen en el recurso al precedente y acepten sin reservas la legitimidad del conflicto de intereses, con los procedimientos para resolverlos. Estas normas, que requerirán un nuevo tipo de asambleas constituyentes, se orientarían a la creación de un mundo en que cupieran muchos mundos, como dicen los zapatistas. Y ese mundo iría más allá del estado nación y del capital. Ejercicios puntuales, como los que se realizan en el territorio zapatista o los de quienes practican el *copyleft* (como sustituto eficaz al *copyright*), se realizan ahora a contrapelo del sistema dominante y son formas de resistencia sometidas

a tensión y acoso. Las coaliciones de descontentos, sin embargo, están invirtiendo paulatinamente el esquema, sometiendo a tensión y acoso al sistema dominante y acumulando la masa crítica que permitirá eventualmente impulsar la inversión institucional y la organización de nuevas asambleas constituyentes.

La democracia radical no puede ser producto de la ingeniería social ni basarse en un diseño previo de la sociedad en conjunto – que es siempre el resultado de una infinita variedad de impulsos y fuerzas. Su estilo de configuración puede ser el de la **conmoción** – que contrasta explícitamente con toda forma de **promoción**, la cual implica suponer que la gente está paralizada (hay que moverla) o que se mueve en dirección equivocada (moverla en la dirección verdadera, que el promotor posee). La conmoción y el contagio suponen moverse con el otro y hacerlo con todo el ser, no sólo con la cabeza.

Ha llegado el momento de cercar a los cercadores. Ocuparnos de nuestros propios ámbitos, más allá del sistema económico dominante, define los límites de la era actual.

## REFERENCIAS

Archipiélago. 1992. "La ilusión democrática", en Archipiélago, núm. 9. (Reproducido en Opciones, suplemento de El Nacional, núm.31, 19 de marzo de 1993, 3).

Bartra, Roger. 1986. La democracia ausente, México: Grijalbo.

Bishop, Jordan. 1993. "El mito contemporáneo de la democracia", en: Opciones, suplemento de El Nacional, 35, 14 de mayo.

Bobbio, Norberto. 1981. "Democracia", en: N. Bobbio y N. Matteucci, Diccionario de Política. México: Siglo XXI.

---. 1999. Liberalismo y democracia. México: FCE.

Bonfil, Guillermo. 1987. México profundo: una civilización negada, México: SEP/CIESAS.

Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, CEDI. 2006. Reflexiones en el punto de partida. Oaxaca: Ediciones ¡Basta!

Cronin, Thomas E. 1989. Direct Democracy, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Fundación Heinrich Böll, América Latina. 2006. Conferencia Internacional sobre Ciudadanía y Comunes. Ciudadanía, elemento clave para el manejo de los comunes. México: Fundación Heinrich Böll, América Latina.

González Pedrero, Enrique. 1993. La cuerda floja, México: FCE.

Helfrich, Silke. 2006. "Introducción", en: Fundación Heinrich Böll, Oficina Regional para C.A., México y Cuba, La gota de la vida: "Hacia una gestión sustentable y democrática del agua". México: Fundación Heinrich Böll.

Illich, Iván. 1988. Alternativas. México: Joaquín Mortiz/Planeta.

---. 1990. El género vernáculo. México: Joaquín Mortiz/Planeta.

---. 2002. En el viñedo del texto. México: FCE.

Linebaugh, Peter. 2006 (en prensa). The Magna Carta Manifesto. The Struggle to Reclaim Liberties and Commons for All. University of California Press.

Lummis, Douglas. 1996. Radical Democracy, Ithaca y Londres: Cornell University Press.

Mayo, Henry B. 1960. An Introduction to Democratic Theory, Nueva York: Oxford University Press.

Macpherson, C.B. 1964. The Real World Democracy, Toronto: C.B.C.

- . 1977. The Life and Times of Liberal Democracy, Oxford: O.U.P.
- Marx, Carlos. 1970. La guerra civil en Francia, Madrid: Ricardo Aguilera, Editor.
- Panikkar, Raimón. 1979. Myth, Faith and Hermeneutics. Nueva York: Paulist Press.
- . 1993. “La diversidad como presupuesto de la armonía entre los pueblos”, en: Winay Marka, Barcelona, 20.
- . 1995. Invisible Harmony. Minneapolis: Fortress Press.
- Robert, Jean. 1994. Water is a commons. México: Habitat International Coalition.
- Sachs, Wolfgang. 1991. The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power. Londres: Zed Books. 2001 Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder. México: Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Shanin, Teodor. 1983. Late Marx and the Russian Road: Marx and the “Peripheries of Capitalism”. Nueva York: Monthly Review Press.
- Schumpeter, Joseph. 1975. Capitalism, Socialism and Democracy, Nueva York: Harper, 1975 (originalmente publicado en 1942).
- The Ecologist. 1995. El Nuevo ecologismo: Manifiesto de los ámbitos de comunidad. México: Posada. 1993. Whose Common Future?. Londres: Earthscan.
- Vachon, Robert. 1995. Guswenta or the Intercultural Imperative. Montreal: Interculture.
- Williams, Raymond. 1976. Keywords. A Vocabulary of Culture and Society, Nueva York: Oxford University Press.

## **PRINCIPALES ESCRITOS DE G. ESTEVA SOBRE LOS TEMAS MENCIONADOS**

### **Libros y monografías**

- 1984 The State-owned Enterprises and the “Social Sector.”: the Other Invisible Hand. Boston: Harvard University Press.
- 1984 Un modelo político y económico alternativo para la región. San José de Costa Rica: SIAP/CSUCA.
- 1986 El desarrollo, metáfora, mito, amenaza. México: Tecnopolítica.
- 1991 Fiesta, jenseit von Entwicklung, Hilfe und Politik. Frankfurt: Brandes & Apsel/Sudwind.
- 1992 Le nord perdu: repères pour l’après-développement, con Gilbert Rist y Majid Rahnema. Lausanne: Editions d’en Bas.

- 1993 A new source of hope: the margins. Montreal: Interculture,
- 1994a Crónica del fin de una era. México: Editorial Posada.
- 1996 Des ruines du développement, con Wolfgang Sachs. Montreal: Les éditions écosociété.
- 1998 Grassroots postmodernism: remaking the soil of cultures, con Madhu S. Prakash. London and New York: Zed Books.
- 1998 La construcción de un camino propio. México: Opciones Conviviales de México.
- 1998 Escaping education: learning as living at the grassroots, con Madhu S. Prakash. New York: Lang. (Publicado también en Japón, en japonés).
- 2003a Sin maíz no hay país. Con Catherine Marielle (coord.). México: CONACULTA.
- 2004 Celebration of Zapatismo. Penang: Multiversity & Citizens Internacional.
- 2006a. Celebration of Zapatismo, edición ampliada y revisada, Oaxaca: Ediciones ¡Basta!
- 2006b. Celebración del Zapatismo, edición ampliada y revisada, Oaxaca: Ediciones ¡Basta!
- 2006c Pensar todo de nuevo. Una conversación con Teodor Shanin. Oaxaca: Ediciones ¡Basta!
- 2006d La Otra Campaña, la APPO y la izquierda. Znet  
<http://www.zmag.org/content/showarticle.cfm?SectionID=59&ItemID=11652>

### Capítulos de libros y monografías

- 1984 “Capacitación para el desarrollo vernáculo y ciudadanía”, en: Centro de Investigación para el Desarrollo Rural Integral (Ed.), La capacitación en el medio rural, México: CIDERI.
- 1987 “Regenerating people’s space”, en: Saúl H. Mendlovitz (Ed.), Towards a just world peace. Londres: Butterworths.
- 1988 “Presentación”, en: Iván Illich, Alternativas II. México: Joaquín Mortiz.
- 1989 “Alternatives to Economics”, en: Macroeconomics 89’90. Connecticut: The Dushkin Publishing Group.
- 1991 “Development”, en: Wolfgang Sachs (Ed.) The Development Dictionary: A Guide of Knowledge as Power. London: Zed Books, 1991.
- 2001 “Desarrollo”, en: Wolfgang Sachs (Ed.), Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder. México: Universidad Autónoma de Sinaloa.

- 1993 “On Behalf of People’s Dignity: an Argument for Resisting the Idea of Being Developed”, en: Camilla Nielsen, Oliver Rathcolb (Eds.), From Cancún to Vienna. International Development in a New World. Viena: The Bruno Kreisky Forum for International Dialogue.
- 1994b “Just say no - enough”, en: SID (Ed.), Civil society and sustainable livelihoods - workshop report. Roma: SID.
- 1994c “La construcción comunitaria: mas allá del desarrollo sustentable”, en: Lucero Jiménez (Coord.), Desarrollo sustentable y participación comunitaria. México: CRIM/UNAM.
- 1994d “Introducción”, “Agua”, “Energía”, “Desechos”, “Alimentos”, “Habitación” y “Conservación del entorno”, en: Comisión Oaxaqueña de Defensa Ecológica (Ed.), Manual de técnicas de defensa ecológica. Oaxaca: CODE.
- 1995 “Imperativos del desarrollo para el futuro”, en: Lucero Jiménez (Coord.), Derechos humanos v seguridad económica v ecológica: estrategias para un desarrollo sostenible en el siglo XXI. Cuernavaca: CRIM/UNAM.
- 1995 “Prólogo”, en: The Ecologist, El nuevo ecologismo: manifiesto de los ámbitos de comunidad. México: Editorial Posada.
- 1997 “From Global Thinking to Local Thinking” (con Madhu S. Prakash) y “Basta! Mexican Indians Say ‘Enough’”, en: Majid Rahnema, con Victoria Bawtree, The Post-Development Reader. London: Zed Books.
- 1998 “Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad”, en: Miguel Bartolomé y Alicia Barrabas (Coord.), Autonomías étnicas v Estados nacionales. México: CONACULTA/INAH.
- 1998 “The Revolution of the New Commons”, en: C. Cook y J.D.Lindau (Eds.), Aboriginal Rights and Self.Government. Montreal: McGill-Queen’s University Press.
- 2001 “Introducción”, en: Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales (Ed.), Experiencias organizativas de la sociedad civil en Oaxaca. México: CEDI.
- 2001 “México: Creating Your Own Path at the Grassroots”, en: V. Benntholdt-Thomsen, N. Faraclas y C. Von Werlhof (Eds.), There Is an Alternative: Subsistence and Worldwide Resistance to Corporate Globalization. Victoria: Spinifiex Press/Londres y Nueva York: Zed Books.
- 2002 “Turning points”, en: Gustavo Terán, Conversations with Mexican Nomadic Storyteller Gustavo Esteva: Learning from Lives on the Margins. Burlington: G. Terán.
- 2002 “From a Pedagogy for Liberation to Liberation from Pedagogy”, con D. Stuchul y M.S.Prakash, en:

- Vimukt Shiksha, Unfolding Learning Societies: Experiencing the Possibilities. Udaipur, Rajasthan, India: Shikshantar, The Peoples'Institute for Rethinking Education and Development.
- 2005 C.A. Bowers and Frederique Apffel.Marglin (Eds.), Rethinking Freire: Globalization and the Environmental Crisis. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- 2005 PreTextos Educativos, Revista Boliviana de Educación, Mayo-Agosto.
- 2002 “Más allá de la identidad nacional: la creación de opciones políticas y culturales”, en: R. Béjar y H. Rosales (Coord.), La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Los desafíos de la pluralidad. México: UNAM.
- 2003 “Más allá de la igualdad y la representación: la democracia radical”, en: A. Hémond y D. Recondo, Dilemas de la democracia en México. México: IFE/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- 2004 “Un mundo de muchos mundos”, con Martina Kaller. “Eine dialogische Perspektive auf die mexikanische Agrargeschichte”, en: Wolfgang Dietrich/Stefanie Reinberg (Hrs.), Lateinamerika und Europa: Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Bildungs . und Kulturraum? Frankfurt: Brandes and Apsel/Sudwind.
- 2004 “Desafíos de la interculturalidad”, en: CONACULTA, Antología sobre cultura popular e indígena. México: CONACULTA.
- 2006e “Universidad de la Tierra: The Freedom to Learn”, “Development: Walking Beyond: From Promotion to Co-Motion”, “Learning from Literacy Campaigns: An Intercultural Approach to Orality”, “Cultural Regeneration, Instead of Education” y “Time for Celebration”, en Emergin and re-emerging learning communities: Old wisdoms and new initiatives from around the world, París: UNESCO.

#### **Artículos y ensayos en revistas especializadas**

- 1987 “Los mitos y el desligamiento”. Mutantia, 24, primavera, 23-25.
- 1987 “Las naciones indias en la nación mexicana”. México indígena. 111-16, mayo-junio, 3-7.
- 1988 “El desastre agrícola: adiós al México imaginario”. Comercio Exterior, 38-8, agosto, 662-672.
- 1991 “Preventing green redevelopment: the new agenda at the grass roots”. Development: Seeds of Change, 2, 74-78.
- 1993 “Refusal to flush”. The Aisling Magazine. 11, 23-28.

- 1994e “Re-embedding Food in Agriculture”. Culture and Agriculture, 48, invierno, 2-13. S2
- 1994f “The Stench of Development”. The Aisling. 14, Bealtaine, 24-28.
- 1994g “Uomo comunitario e uomo economico”. Frontière. ano V, No. 3, 15-21.
- 1995 “Los derechos humanos como abuso de poder”. Kwira, 4, octubre-diciembre, 24-36
- 1996 “Organizaciones sociales y participación ciudadana”. Tendencias. 4,jul.-sep., 11-12.
- 1996 “Beyond Global Neoliberalism to Local Regeneration: The International of Hope”, con Madhu. S Prakash. Interculture. vol. XXIX, no. 2, Summer/Fall, No. 131, 3-52.
- 1996 “Ripensare il mondo: Messico e autonomia”. Vis-á-vis. Quaderni per l'autonomia di classe. 4, 91-108.
- 1997 “La historia de los derechos humanos”. Espacio y tiempo, año IV, 20, julio, 8-9.
- 1998 “Beyond Development, what?”, con Madhu S Prakash. Development in Practice, vol. 8, no. 3.
- 1998 “Autonomia i democracia radical”. Via fora! 57-58.
- 1999 “The Zapatistas and People’s Power”. Capital & Class. 68, verano, 153-182.
- 1999 “Celebració de l’home comunitari I de la comunitat: punt de vista dels marges.” Papers d’innovació social. Associació Eco Concern.
- 2000 “People power and coalitions of dissent.” Peace News. 2439, Jun.-ago., 19-21.
- 2002 “Desafíos de la interculturalidad” (“Bindso yaktönut ku jayü mutëka tsyüüna”). Identidades. Año 2, nú m.8, ene.-mzo.

## Notas

---

<sup>1</sup> Raymond Williams ha observado que las diferencias en significado de las palabras en uso, en una época determinada, "no son usualmente percibidas como una variación histórica en el término; normalmente, cada posición es descrita como 'el único verdadero significado', y el uso alternativo es visto como propaganda o hipocresía" (Williams 1976, 86).

<sup>2</sup> No podemos dar por supuesta la homogeneidad o la diversidad de las culturas, asumiendo un criterio supracultural que las comparase. Sólo podemos pensar y experimentar el mundo desde nuestra cultura. Pero podemos asumir el supuesto de que las culturas son diversas y actuar en consecuencia. Ver, en particular, Panikkar 1993.

<sup>3</sup> Illich empieza El género vernáculo con las siguientes palabras: "La ruptura con el pasado, descrita por otros como la transición a un modo capitalista de producción, la describo aquí como el tránsito de la égida del género al régimen del sexo" (1990, 5). En el libro elabora con claridad las condiciones históricas en que el ámbito físico y cultural de una comunidad puede estar determinado por su forma específica de relaciones de género.

<sup>4</sup> Whose Common Future?, el libro del equipo de *The Ecologist* al que me refiero más adelante contiene buenas pistas sobre la exploración histórica que hace falta y la vitalidad actual de los *commons*. El libro de Peter Linebaugh, The Magna Carta Manifesto: The Struggle to Reclaim Liberties & Commons for All, que está en prensa en la Universidad de California, es una contribución de enorme importancia para esa investigación.

<sup>5</sup> Esta nueva revolución, estrictamente contemporánea, se inscribiría en la tradición de las **revoluciones vernáculos** a las que se refiere Teodor Shanin en su libro Late Marx and the Russian Road (1983).

<sup>6</sup> **Persona** significa **máscara** en latín y griego. Aludía habitualmente a la de los actores en el teatro. Se aplica apropiadamente a quienes, bajo la máscara de un individuo biológico son portadores de nudos de redes de relaciones reales (Panikkar 1995).

<sup>7</sup> En esos términos se expresó Michealangelo Bovero al presentar en México un libro de Norberto Bobbio. (El Financiero, 3 de mayo de 1996).

<sup>8</sup> Pocos teóricos aceptarían actualmente la definición de democracia que la identifica con el régimen constitucional estadounidense, aunque así aparece en muchos libros de texto, dentro y fuera de Estados Unidos. Pero don Enrique González Pedrero expresa un consenso bastante amplio cuando señala que "los Estados Unidos constituyeron la primera sociedad libre y democrática de los tiempos modernos, surgida de una idea largamente elaborada por los hombres de ciencia europeos de los siglos XVII y XVIII, que plasmó en el Nuevo Mundo y que llenó de enormes posibilidades de futuro al habitante del Mundo Nuevo". (González Pedrero 1993, 167). Hasta hoy, la democracia estadounidense sigue planteándose como modelo formal, a pesar de sus defectos reconocidos.

<sup>9</sup> Las **formas** que se estudian pueden agruparse en tres categorías:

a) La constitución del poder político: universalidad y efectividad del sufragio, para ampliar la masa de electores, dar validez a la soberanía popular y evitar el fraude, la compra y manipulación de votos, etc.

b) La estructura y funcionamiento del poder político: la división de poderes, la independencia de cada uno frente a los demás, y la existencia de contrapesos democráticos, así

---

como las opciones de configuración de la estructura del poder político: presidencial o parlamentaria, centralista o federalista (con mayor o menor autonomía de los subsistemas políticos), bipartidista o multipartidista, etc. En este rubro se examina también la interacción entre el poder político y el económico e ideológico (el de los medios, en particular).

c) El freno del poder político: las condiciones de su ejercicio, a fin de ponerle límites, ampliar la participación ciudadana en las decisiones de gobierno e instituir mecanismos efectivos de rendición de cuentas. La consulta democrática, el plebiscito, el régimen de contraloría, la iniciativa ciudadana, la revocación del mandato, etc. son asuntos tratados en este rubro. Algunas de estas formas se examinan a menudo como expresión de la democracia participativa, no de la formal.

<sup>10</sup> En la lucha actual de Oaxaca, cientos de miles de personas se han movilizado para deshacerse de un gobernador bárbaro. Por carecer de legislación para la revocación del mandato, y dada la falta de dignidad del gobernador, que se niega a renunciar a pesar del rechazo público evidente de su gestión, se necesita crear un estado de ingobernabilidad. Además, necesitan que ese estado, que ya se ha creado, sea formalmente reconocido en el Senado, para que declare la desaparición de poderes y se convoque a elecciones. El Senado, sin embargo, se niega a intervenir, básicamente por razones partidarias. En el debate público en Oaxaca se ha presentado una reivindicación generalizada de la revocación del mandato. Pero la exigencia va más allá de este mero parche. La gente también quiere que se invista al pueblo de mayor poder, para que un futuro gobierno no pueda agredir y robar como el actual ha hecho.

<sup>11</sup> En México padecemos el caso espectacular de la reforma constitucional en materia indígena, pactada en San Andrés entre los zapatistas y el gobierno. La apoyó formal e informalmente una inmensa mayoría de la población. Miles de organizaciones y millones de personas la respaldaron y no hubo una sola organización que se opusiera a ella. El Congreso produjo una contrarreforma, mientras el Ejecutivo y la Suprema Corte se lavaban las manos. No se trata de un caso excepcional, o de atraso de la democracia mexicana. Es más bien algo típico. "Para mencionar sólo un ejemplo reciente, en un momento en que 70% de los ciudadanos estadounidenses apoyaban la idea de la suspensión nuclear, se les dio a elegir entre dos candidatos, ninguno de los cuales estaba de acuerdo con esa opción. Si alguien cuestiona la eficacia del control partidario, basta que cuente el número de independientes en cualquier parlamento o legislatura... Esto lleva de hecho a pensar de nuevo en el argumento de Aristóteles de que las elecciones son muestra de una tendencia hacia una oligarquía, en contraste con el método más democrático de elegir por cuotas a los funcionarios públicos. ¿Quién puede sostener seriamente que cualquiera de nuestras sociedades es democrática en el sentido de un sistema en que la mayoría realmente controla a los gobernantes, realmente controla a quienes formulan y toman decisiones políticas? En Estados Unidos, el actual modelo auto-proclamado de democracia, la mayoría simplemente ha desistido; todas las elecciones las decide una minoría, e incluso está en duda que la minoría electoral realmente controle la política. Aunque parezca increíble a los europeos, o aún a los canadienses, 20% de los procesos electorales para ocupar un puesto en la Cámara de Representantes no fueron objeto de contienda. (Ver "*Freedom of No Choice*", en *The Nation*, 17 de abril 1989.) El editorial agrega que "...más del 98% de los miembros de la Cámara y 85% de los senadores que buscaron la reelección ganaron -lo que dio a los norteamericanos una colección de políticos que no pueden ser vistos como competidores no convencionales". (Bishop 1993, 8).

---

13. Hobbes expuso con claridad por qué el poder político sustentado en la unidad de los hombres queda en manos del soberano, en la cabeza del Estado. "Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona, de tal modo que ésta pueda actuar con el consentimiento de cada uno de los que integran esta multitud en particular. En efecto, es la unidad del representante, no la unidad de los representados, lo que hace a la persona una, y es el representante quien sustenta a la persona, pero una sola persona". (Hobbes, T., El Leviatán, México: FCE, 1940, p.135, citado por González Pedrero 1993, p.156).

<sup>13</sup> Ver el Oxford English Dictionary y Guido Gómez Silva, Breve diccionario etimológico de la lengua española (México: El Colegio de México/FCE, 1993). Ver también Lummis, 1996, p.7.

<sup>14</sup> Dada la retórica dominante, es útil tener presente que acaso el único manifiesto explícito por ella se encuentra en Marx. La cita que incluí antes concluye del siguiente modo: "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." (Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law", en: Karl Marx/Friedrich Engels, Collected Works, Nueva York: International Publishers, 1975, vol.3, p.29.) Al examinar la experiencia de la Comuna de París, en "La guerra civil en Francia", Marx identificó rasgos de una democracia que describe como **alternativa** a la de representación: la Comuna "no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo"; se somete al sistema electoral a todas las ramas del estado, incluyendo el ejército, el poder judicial y la burocracia; la Comuna está compuesta "por concejales municipales elegidos por sufragio universal en los distintos distritos de París, responsables y revocables en cualquier momento"; y la Comuna destruye la centralización política, al dejar en una asamblea nacional "pocas, pero importantes funciones...cumplidas por funcionarios comunales." Según Marx, el sufragio universal habría de ser utilizado por el pueblo organizado para la constitución de sus comunas, no para establecer un poder político separado. En el régimen así creado, "se habrían devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento". (Marx, 1970, pp.67 y sigs.). En la introducción a esta obra, escrita en el vigésimo aniversario de la Comuna de París, Federico Engels señaló: "Últimamente, las palabras 'dictadura del proletariado han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros, ¿queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de París: ¡He ahí la dictadura del proletariado!". (Op.cit., p.21) Lenin se inspiró en esas reflexiones para sentar las bases de una democracia basada en concejos obreros y el tema ocupó buena parte del debate de los teóricos del socialismo en la década de 1920 y desembocó en la obra clásica de Pannekoek de 1940 (Ver Bobbio 1981). Sin embargo, la faz de la dictadura del proletariado que el mundo conoció fue la del estalinismo, no la de la Comuna de París, a partir del cambio en el diseño político que impulsó Lenin por razones económicas. Además, ni en Marx ni en Lenin aparece una crítica del modo industrial de producción y de la organización del trabajo que le es inherente, que es condición para dar viabilidad a la democracia que parecían postular, como han estado demostrando los demócratas radicales. Ver Lummis, 1996.

<sup>15</sup> En La gota de la vida: "Hacia una gestión sustentable y democrática del agua" se indica expresamente: "La traducción del término COMMONS al castellano es una problemática no resuelta. Por ello, es importante señalar que los términos "comunes", "bienes comunes" y "recursos comunes" usados en esta introducción a juicio del equipo editorial, no representan todavía una solución satisfactoria dado las múltiples connotaciones que cada uno de estos

---

términos conlleva. Se pretende evitar –recurriendo a la alternancia de varias opciones lingüísticas- una connotación de bien económico”. Sin embargo, en ese mismo texto, se indica que “los ‘bienes comunes’ son una categoría de la economía política y forman parte de los bienes públicos”. (Helfrich 2006, 23). Esta frase, como el conjunto del texto y el libro en que aparece introducen de trasmano la mentalidad económica en el tratamiento de un ámbito común, el agua, a pesar de que expresamente se proponen lo contrario.