

La convivialidad y los ámbitos de comunidad: claves del mundo nuevo¹

Gustavo Esteva

Era difícil ser amigo de Iván. Ante todo, había que tener la maleta lista. En cualquier momento podía llamarle a uno y decirle: --*Gustavo: tienes que venir. Aquí está Teodor Shanin y debes conocerlo.*-- Y siempre tenía razón: se justificaba de sobra trasladarse al otro extremo del mundo para platicar con él y sus amigos.

Pero además pesaba la inhibición de saber quién era. La bonhomía que transpiraba y su comportamiento sin poses ni pedanterías no lograban disolver las barreras que uno mismo se imponía al estar cerca de él.

No era fácil. Pero Iván sabía ser amigo. Alguna vez canceló de repente todas sus conferencias y seminarios sólo después supimos por qué. Una amiga le llamó para decirle que le gustaría verlo antes de morir. Tomó al día siguiente el avión hasta Suiza y permaneció a su lado por 20 días, hasta que murió. Pensaba que su vicio principal era la polifilia, que no pudiera vivir sin amigos, que todas sus

¹ Se utilizan en este ensayo amplios fragmentos de “Regenerar el tejido social de la esperanza”, presentado para su publicación a la revista *Polis*. El ensayo se publicó en el libro que coordiné: *Repensar el mundo con Iván Illich* Guadalajara: La Casa del Mago, 2012.

notables creaciones pasaran por ese filtro antes de llegar a la imprenta. Su casa abierta, en el Happy Valley de Pennsylvania o en Bremen, lo mismo que en Ocotepéc, era siempre un espacio hospitalario y convivial.

No llegué a conocerlo cuando estaba en la cúspide de su fama. Para nosotros, en la izquierda marxista, no pasaba de ser un cura reaccionario. No valía la pena leer sus libros. En la sociedad capitalista los sistemas de educación y de salud son una porquería, decíamos; ya lo sabemos. En la nueva sociedad los construiremos bien.

Disfrutaba inmensamente, en los años ochenta, mi actividad en pueblos indios y campesinos o con marginales urbanos. Pero poco entendía. Por un tiempo pensé que debía estudiar más, pero mientras más leía economía, sociología, antropología o ciencia política menos entendía mi experiencia cotidiana en pueblos y barrios. Alguna vez, no sé cómo ni por qué, me quité los anteojos del desarrollo y dejé a un lado todas las categorías en que había sido educado. Aunque mis ojos empezaron así a descubrir realidades que los velos de la mentalidad dominante o alternativa me habían estado ocultando, seguía careciendo de sustento teórico para entenderlas. Las apreciaba intuitivamente y vinculaba cada vez más mi acción a la de quienes se convertían en mis compañeros y amigos. Pero no entendía.

En 1983 Rodolfo Stavenhagen me invitó a un seminario extraño, en El Colegio de México, en que Wolfgang Sachs hablaría de la construcción social de la energía, un tema que parecía por completo ajeno a mis intereses o preocupaciones. Acudí y ahí estaba Iván. Me asombró su breve intervención. Esa noche José María Sbert nos invitó a su casa a cenar y tuve la oportunidad de conversar directamente con él. Quedé sacudido y deslumbrado. Corrí al día siguiente a buscar todos sus libros y los devoré. A cada paso encontraba que su edificio intelectual estaba formado por palabras como *convivialidad* y *vernáculo*, que yo había oído con frecuencia en pueblos y barrios, no en la academia. Empecé a sospechar que Iván había articulado de manera original y brillante algo que podía llamarse “el discurso de la gente”, tanto al ofrecer claves para entender esa realidad como para anticipar sus reacciones. Me ha ocurrido desde entonces que cuando empleo las palabras de Iván para discutir asuntos en pueblos y barrios se produce siempre lo que entre nosotros llamamos el efecto “*ajá*”. “*Ajá*”, dice la gente, para subrayar que ya sabía lo que estoy diciendo, pero no lo había podido articular así.

Gracias a José María entré de nuevo a casa de Iván. Nos hicimos amigos. Me dejó saquear su escritorio para publicar textos inéditos en suplementos periodísticos que dirigí en esa época. Me invitó a discutir con él y sus amigos en qué consistía vivir más allá del desarrollo. Me dejó participar en sus exploraciones preocupadas

sobre la era de los sistemas y la recuperación del sentido de la proporción, el proyecto al que dedicó los últimos años de su vida. Teníamos el plan de vernos cuando regresara de Alemania, en diciembre de 2002. No sabía de nadie más con quien poder ahondar en cosas que me preocupaban. Pero ya no fue posible. Su ausencia se nota cada vez más.

Al llegar al final de este libro que intenta recordar a Iván Illich a diez años de su muerte, en el que ya se han examinado sus contribuciones desde muy diversas ópticas, he pensado que vale la pena agregar algunos comentarios en torno a dos de sus temas favoritos: la convivialidad y los ámbitos de comunidad.

La convivialidad

Iván Illich concibió los que llamaba sus “panfletos de Cuernavaca” en el contexto moral, intelectual y político propio del “espíritu de los sesenta”, cuando se hizo posible mostrar todo lo que la sociedad tenía de intolerable y abrirse a otra posibilidad. Sus panfletos formaban parte del despertar crítico que llevó al Club de Roma, en 1972, a demandar con urgencia límites al crecimiento económico, pero llevaron mucho más lejos las preocupaciones de éste por moderar el crecimiento demográfico y la producción y consumo de bienes. Tras demostrar la manera en que la expansión de los servicios haría más daño a la cultura que el causado por los bienes al

ambiente, reveló la contraproductividad propia de todas las instituciones modernas: el hecho de que, pasado cierto umbral, empiezan a producir lo contrario de lo que proponen.

En septiembre de 1971 Illich empezó a explorar la hipótesis de que era necesario imponer límites máximos a ciertas dimensiones técnicas en los medios de producción. Tras discutir diversas versiones de esa hipótesis con muy distintos grupos escribió la que apareció en *La convivencialidad* (2006) y comienza con las siguientes palabras:

Durante estos próximos años intento trabajar en un epílogo a la era industrial. Quiero delinear el contorno de las mutaciones que afectan al lenguaje, al derecho, a los mitos y a los ritos, en esta época en que se condicionan los hombres y los productos. Quiero trazar un cuadro del ocaso del modo de producción industrial y de la metamorfosis de las profesiones que él engendra y alimenta (2006: 371).

Ese ensayo, y el *Desempleo creador (la decadencia de la sociedad profesional)*, (2006) que se publicó como postfacio de *La convivencialidad*, cumplieron realmente su intención: mostraron la falta de viabilidad del modo industrial de producción, capitalista o socialista, y de las profesiones inhabilitantes que lo acompañan; sometieron uno y otras a una crítica radical, capaz de hacer evidente los daños que causan a la naturaleza y la cultura; esbozaron las características de una sociedad postindustrial y finalmente acotaron las condiciones de la reconstrucción convivial, anticipando las luchas que permitirían la inversión política necesaria y las formas en

que reaccionaría la gente en la hora de la crisis – la hora actual.

Cuarenta años después las ideas de Iván siguen siendo una guía útil para leer lo que está ocurriendo en el mundo. Mientras los gobiernos funcionan cada vez más como meros administradores de las corporaciones privadas, la gente común, por razones de estricta supervivencia o en nombre de antiguos ideales, ha estado reaccionando con vigor. Sus iniciativas se extienden y radicalizan cada vez más, hasta dar forma a una insurrección que resiste la marejada mortal que destruye por igual el ambiente y la cultura, y empieza la reconstrucción en términos muy semejantes a los anticipados por Illich.

La Real Academia Española admitió al fin la palabra *convivialidad*². La considera un mexicanismo que sería sinónimo de camaradería. En inglés, *conviviality* es una condición festiva, un acompañamiento alegre y jovial. *Convivio* sigue siendo una palabra común en México, que se puede usar para un festejo formal en la oficina pero más bien alude a una reunión cálida de vecinos o

² Ignoro la razón de que los traductores del libro de Illich hayan elegido la voz *convivencialidad* en vez de *convivialidad*. Aunque pertenecen a la misma familia de significados, tienen diversas connotaciones. Tanto en francés como en inglés Illich usó *convivialidad*, que era una palabra de amplio uso en México, en barrios y comunidades, aunque la Real Academia Española no la haya incorporado a su diccionario hasta hace pocos años. Creo que hay buenas razones para preferir *convivialidad*. Según Jean Pierre Corbeau (*Wikipedia*) Brillat Savarin creó el neologismo para designar “el placer de vivir juntos, de buscar los equilibrios necesarios para establecer una buena comunicación, un intercambio sincero y amigable alrededor de una mesa. La *convivialidad* corresponde al proceso por el cual se desarrolla y asume el papel de convidado, siempre asociado a la compartencia alimentaria, superponiéndose a la comensalidad”. Sería ese el sustrato en el que Illich construyó los nuevos significados de la palabra, un sustrato mucho más amplio y rico que la mera *convivencia* —el simple acto de vivir en compañía, de habitar bajo el mismo techo. En las citas de Illich que empleo en el texto sustituyo la palabra *convivencialidad* que usaron los traductores por *convivialidad*.

amigos. En 1987, al visitar uno de los horribles departamentitos que construyó el gobierno después del terremoto de 1985, en Tepito, una señora me dijo: “Sí, las paredes y los techos están mejor... pero aquí no hay convivencia.” Resentía la pérdida del ambiente que había compartido en un típico patio de vecindad tepiteña, propicio a la convivencia, imposible de alcanzar en la colección de encierros individualizantes que se construyeron como sustituto de lo que había destruido el terremoto.

Iván Illich estaba muy consciente de todas estas connotaciones de la palabra que empleó para articular su pensamiento. Si bien la tomó de Brillat-Savarin, quien la acuñó en su *Fisiología del gusto* en 1825, la recogió en México y resonaba para él con el sentido que tiene entre nosotros. En todo caso, Illich cargó de nuevo sentido a la palabra, que desde él designa un nuevo marco de referencia, un nuevo tipo de sociedad. La convivencia es ahora la libertad personal ejercida en una sociedad tecnológicamente madura que puede llamarse posindustrial. Debe distinguirse de la cohabitación fraternal y solidaria de comunidades intencionales y de otras iniciativas aisladas, como las de quienes se marginan poco a poco, con desgano y frustración, de la sociedad de consumo. Se refiere a una alternativa social que se hizo posible por la madurez plena de la industria. “Llamo sociedad convivial,” escribió Illich, “a aquella en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas.

Convivial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta.” Tras reconocer su deuda con Brilhat-Savarin, Illich precisa “que en la acepción un poco novedosa que confiero al calificativo, convivial es la herramienta, no el hombre. Al hombre que encuentra su alegría y su equilibrio en el empleo de la herramienta convivial le llamo austero”. Austeridad, aclara, no implica aislamiento o reclusión, sino lo que funda la amistad; sería una virtud que sólo excluye los placeres que degradan la relación personal. “La austeridad forma parte de una virtud que es más frágil, que la supera y que la engloba: **la alegría, la eutrapelia, la amistad** (2006: 374).”

Según Illich, “se debe saludar la crisis declarada de las instituciones dominantes como el amanecer de una liberación revolucionaria que nos emancipará de aquellas instituciones que mutilan la libertad elemental del ser humano... Esta crisis planetaria de las instituciones nos puede hacer llegar a un nuevo estado de conciencia que afecte a la naturaleza de la herramienta y a la acción a seguir, para que la mayoría tome el control...” (2006: 385). De eso se trata. Hoy. Eso sería lo que están intentando millones de personas, alrededor del mundo.

Las corporaciones, pensaba Illich, pueden servirse del derecho y del sistema democrático para sentar su imperio. Consideraba que la democracia estadounidense podría sobrevivir a la victoria de Giap, que supo utilizar la maquinaria de guerra estadounidense para ganar

su guerra en Vietnam, pero no podría sobrevivir al triunfo de las corporaciones. Advertía que la crisis total hace evidente que el Estado-Nación moderno no es sino un conglomerado de sociedades anónimas, donde cada constelación de gremios, corporaciones e instituciones trata de promover su propio producto y servir a sus propios intereses. “El conjunto produce **bienestar**...y el éxito se mide por el crecimiento del capital en todas estas sociedades. En su oportunidad, los partidos políticos reúnen a todos los accionistas para elegir un consejo de administración” (2006: 478/9). Como el estado se ha convertido en mero guardián de las instituciones dominantes, no puede ya desempeñar su función de gestión política. Cuando esto queda claro para la gente, en medio de la crisis generalizada, surge la oportunidad del cambio. “La pérdida de legitimidad del Estado, como sociedad por acciones, no invalida, sino que reafirma la necesidad de un procedimiento constitucional. La pérdida de credibilidad de los partidos, convertidos en facciones rivales de accionistas, no hace más que subrayar la importancia del recurso a los procedimientos contradictorios en política... La misma crisis general puede establecer, de forma duradera, un contrato social que abandone al despotismo tecnoburocrático y a la ortodoxia ideológica el poder de prescribir el bienestar, o bien puede ser la oportunidad para construir una sociedad convivial, en transformación continua dentro de un cuadro material que estaría definido por aboliciones racionales y políticas.” (*Ibidem*)

Illich estaba convencido de que los ideales socialistas no podrían hacerse realidad con las instituciones dominantes, sin sustituir la instrumentación industrial por herramientas conviviales. Y la reinstrumentación de la sociedad, por su parte, sólo podría realizarse adoptando los ideales socialistas de justicia. Al anticipar la crisis de las instituciones que daría lugar a una liberación revolucionaria y un nuevo estado de conciencia, Illich subrayaba que si las herramientas no se someten a un control político, “la cooperación de los burócratas del bienestar y de los burócratas de la ideología nos hará reventar de ‘felicidad’. La libertad y la dignidad del ser humano seguirán degradándose, estableciendo una servidumbre sin precedentes del hombre a su herramienta. A la amenaza de un apocalipsis tecnocrático, yo opongo una sociedad convivial. La sociedad convivial descansará sobre contratos sociales que garanticen a cada uno el mayor y más libre acceso a las herramientas de la comunidad, con la condición de no lesionar una igual libertad de acceso a otro”. (2006: 385/6)

Todo esto es lo que parece estar ocurriendo. La gente está reaccionando ante una crisis que marca un cambio de época y una ruptura epistémica. Ante gobiernos en pánico por la movilización de la gente y estructuras de poder económico y político dispuestas a cualquier cosa para no perder su posición, millones de personas se han puesto en movimiento. Sus iniciativas toman ya la forma de una insurrección. Mantienen la resistencia, pero pasan a la

desobediencia. Están en la protesta, pero se abren al rechazo radical. Cuestionan las decisiones cotidianas, los atropellos de cada día, la agresión interminable, todos los muertos y presos, todas las destrucciones ambientales, y al mismo tiempo desafían la legitimidad del sistema mismo, no sólo a sus operadores: les niegan su consentimiento y rechazan que la representación sea aún síntesis del consenso social. Las personas asumen cada vez más la obligación moral y social de negarse a obedecer a un aparato a final de cuentas anónimo y afirman su independencia de ese aparato, para dejar de ser esclavos de la herramienta, subsistemas de los sistemas. Reconocen la decadencia de la sociedad de consumo y bienestar, de un capitalismo organizativo y monopólico entretejido con el estado. Rechazan con creciente firmeza el despotismo democrático dominante bajo cuyo manto formal se disimula el imperialismo político, económico y técnico al que se somete cada vez más a todos, el que hace de toda promesa electoral un eslabón más de la cadena que aprisiona. Muestran y demuestran que la dominación de clase es ante todo dominación de la conciencia de la gente y de su confianza en sí misma —que se prolonga al reducir el cambio a sustitución de dirigentes. Poco a poco articulan los términos de una organización social basada en la energía personal, es decir, la energía que cada persona puede controlar, en la libertad regulada por los principios del derecho consuetudinario, en la rearticulación de la vieja triada: persona, herramienta y sociedad, y en el sustento

de todo esto en tres pilares clásicos: amistad, esperanza y sorpresa.

La opción ante la crisis y los ámbitos de comunidad

En ocasión de la Cumbre de la Tierra, celebrada en 1992 en Río, el equipo de la revista inglesa *The Ecologist* recorrió el mundo para examinar las iniciativas que se estaban tomando en el mundo ante la crisis ambiental. 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 (*the enclosure of the commons*) 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 (1995).

Existe una interesante controversia sobre la traducción del término *commons*: Se está hablando de “comunes” y de “bienes comunes”, lo mismo que de “ámbitos de comunidad”. No es una mera disputa semántica: se trata de definir un proyecto político. 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 expresar la idea en español? La mayoría de 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. Otros más intentan que se aplique la noción de *commons* y sus normas a condiciones del mundo natural que se comparten a escala planetaria: el aire, el agua, los bosques, y a dispositivos técnicos como el internet. Hablar de “comunes” o “bienes comunes”, como se ha estado haciendo, no parece enteramente satisfactorio: la palabra “común” tiene cierta connotación negativa, inferior. Lo “común y corriente” llega a tomarse como grosería en el lenguaje ordinario y es siempre algo vulgar e inferior. Ocurre lo mismo en inglés. He optado por la expresión “ámbito de comunidad”, porque

si bien se pierde en ella la huella histórica se logra retener la plenitud del sentido. *Ámbito* es el contorno o perímetro de un lugar, el espacio entre límites determinados; y *comunidad* es una palabra que retiene aún 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). Al mismo tiempo, me parece necesario destacar la necesidad de realizar una investigación histórica de enorme complejidad. 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 o destruido 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 por 10 años en la década de 1980 en el Centro Cultural El Disparate en la ciudad de México, fue equivalente, pero no 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. Hace falta 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 2008); así como a sus hipótesis sobre la construcción del individuo a partir de

la creación del texto en el siglo XII (*Ibid.*) 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, de-velando lo que ha sido opacado por la modernidad y des-cubriendo las opciones abiertas, como desafíos urgentes, en la hora de la muerte del desarrollo.

Este género de reflexiones surgieron 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 los avances científicos y tecnológicos estadounidenses 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 Leonteiev 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 se requerirían muchos años más; siglos, para algunos países. En 1960 los países ricos eran 20 veces más ricos que los pobres; 20 años después, gracias al desarrollo, eran 46 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 el *American way of life* como norma universal para vivir bien, según 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* (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.

En esos mismos años, cuando *The Ecologist* encontró por todas partes la reivindicación de los ámbitos de comunidad, Elinor Ostrom decidió concentrarse en estudiarlos, lo que 20 años después le daría el Premio Nobel de Economía. En mis textos, yo intentaba mostrar que los pueblos indios de México, basados en lo que todavía tenían, material y espiritualmente, estaban abandonando la empresa imposible de recuperar, restaurar o reconstituir sus antiguos ámbitos de comunidad. 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 comunidad 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. 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 que viven en comunalidad. No se trataba de reminiscencias del pasado o del imposible retorno a una condición pre-moderna, sino de creaciones estrictamente contemporáneas.

Desde los años ochenta estaba observando en México que 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, una más de las que Shanin

ha llamado revoluciones vernáculas. Veía como realidad en germen, en mi mundo de pueblos indios, campesinos y marginales urbanos, lo que Iván Illich había identificado conceptualmente al referirse a la reapropiación de los bienes de los ámbitos de comunidad: “El término *communaux* es antiguo en francés, y lo es también en otras lenguas: *commons*, en inglés, *Almende* o *Gemeinheit* en alemán... *gli usi civici* en italiano. Los ámbitos de comunidad eran las tierras a las que todos los habitantes de una comunidad tenían derechos de uso adquiridos, no para extraer una ganancia monetaria sino para asegurar la subsistencia familiar. Los ámbitos de comunidad son esas partes del medio ambiente cuyo usufructo está garantizado por la ley de la costumbre, respecto a las cuales ésta impone formas específicas de respeto comunitario... Aquellos que luchan por la preservación de la biosfera y aquellos que rechazando un estilo de vida caracterizado por el monopolio de mercancías sobre las actividades intentan recobrar poco a poco la capacidad de vivir fuera del régimen mercantil de la escasez, convergen actualmente en una alianza nueva en el seno de la cual todas las corrientes tienden a la recuperación y aumento de los ámbitos de comunidad. Esta realidad social que está en vías de surgir y converger es llamada por André Gorz el “archipiélago de la convivialidad”. El instrumento principal para la cartografía de este nuevo mundo es la obra de Valentina Borremans, *Guide to Convivial Tools*, Special Report núm. 13, *Library Journal*, Nueva York, 1980, guía razonada que

registra más de mil bibliografías, catálogos, periódicos, etc.” (Illich 2008: 196)

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 comunidad 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. Su creación social y política corresponde claramente a la descripción de la sociedad convivial, que adopta los ideales socialistas pero en vez de intentar poner a su servicio las instituciones dominantes creadas en el capitalismo, en el modo industrial de producción, las invierte o disuelve. Demuestran en sus

prácticas que la convivialidad no es hoy una utopía futurista, sino que forma parte de nuestro presente, aunque no nos hayamos dado cuenta. Tiene ya un lugar en el mundo —por eso no es utopía. Pero aún no lo reconocemos.

La profunda transformación social que está ocurriendo actualmente puede denominarse revolución de los nuevos ámbitos sociales —ampliando la expresión ámbitos de comunidad. Se trata de una revolución que 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 comunidad 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 comunidad 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.

En las circunstancias actuales, es preciso impulsar la conmoción simultánea de ideologías e instituciones, como sostenía Foucault; no basta cambiar la ideología, a fin de alterar el rumbo de los aparatos sin cambiar los aparatos mismos, o reformar estos sin modificar la ideología. Se trata de poner todas las herramientas, todos los sistemas, bajo control de la gente, como expresión de libertad. “El hombre deja de ser definible como tal cuando ya no es capaz de modelar sus propias necesidades mediante el empleo más o menos competente de herramientas que le proporcionó su cultura” (Illich 2006: 516)

Es esto lo que está en curso. El mejor ejemplo es sin duda el de los zapatistas, que en la zona bajo su control han creado una nueva forma de vida y de gobierno que desborda claramente el marco dominante. Mantienen relaciones entre sí y con el entorno natural que dejan claramente atrás los patrones del capitalismo depredador y demuestran la viabilidad de una alternativa. Es un ejemplo único, por su profundidad y alcances, pero no se trata de un fenómeno aislado: en el mundo entero se multiplican las iniciativas que desgarran el tejido dominante y crean nuevas posibilidades.

En estos tiempos de miedo global, dice Eduardo Galeano, “quien no tiene miedo al hambre tiene miedo a la comida”. Mil millones de personas se van a la cama, cada día, con el estómago vacío; las demás saben que a sus platos llegan productos que los enferman sin nutrirlos. Saben también que no pueden seguir esperando que instituciones internacionales, gobiernos y corporaciones modifiquen el estado de cosas que ellos mismos han creado, a pesar de que se cuenta con todos los medios técnicos y económicos para evitar tal situación. Han comenzado a reaccionar. Cunde por todas partes el cultivo urbano de alimentos y se multiplican iniciativas de regeneración rural y asociaciones entre consumidores urbanos y productores campesinos. Vía Campesina, la organización de campesinos más grande de la historia, ha redefinido la soberanía alimentaria: se trata de definir por nosotros mismos lo que comemos... y de producirlo también nosotros mismos. Esta postura,

que avanza día tras día en su materialización, corresponde claramente a los términos de una sociedad convivial y se apoya en ámbitos de comunidad o los genera.

Existen ejemplos claros en todas las esferas de la vida cotidiana y en todos los países. Se ha hecho enteramente evidente la contraproductividad de las instituciones modernas, incluyendo por supuesto a un régimen despótico de gobierno que aún se pretende democrático. La respuesta cada vez más organizada no está tomando la forma convencional, de corte partidario, y abandona la ilusión de que a golpes de urna será posible realizar los cambios que hacen falta. Las coaliciones de descontentos que Illich anticipó para el momento en que se demostrase que la sociedad industrial ha traspuesto sus límites se encuentran ya en marcha. Se están practicando ya, por la propia gente, las aboliciones racionales y políticas que se requieren en la construcción de una sociedad convivial.

San Pablo Etna, octubre de 2012

Gustavo Esteva: pensador libertario desprofesionalizado. Nació en 1936. Lector atento y amigo cercano de Iván Illich. Fundador de la Universidad de la Tierra en Oaxaca (www.unitierra.org) y otros Estados de México.