

de Sousa Santos, Boaventura. **Capítulo II. Una nueva cultura política emancipatoria.** *En publicación: Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires). Agosto. 2006. ISBN 987-1183-57-7*

Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20II.pdf>

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

biblioteca@clacso.edu.ar

CAPÍTULO II

UNA NUEVA CULTURA POLÍTICA EMANCIPATORIA

LAS GRANDES TEORÍAS a las que nos acostumbramos –de alguna manera, el marxismo y otras corrientes y tradiciones– no parecen servirnos totalmente en este momento. Nos sirven en parte, y pienso que hoy hay una vuelta al marxismo en todo el mundo. Esto no me sorprende porque la crisis del marxismo, de alguna manera coincidió con la “marxización” del mundo: la idea de que el mundo era cada vez más parecido a lo que Marx había diagnosticado. Las dificultades aparecen al pasar del diagnóstico a una visión del futuro, cuestión que en el marxismo nos trae muchos problemas.

Pero hay otras dificultades. El materialismo histórico convirtió al capitalismo en un factor de progreso, en una fase de progreso de la humanidad, y esto nos ha traído problemas por el hecho de que esa idea ha dejado afuera una cuestión que, para nosotros, es fundamental: la cuestión colonial. El colonialismo no ha sido bien tratado en esa teoría, y además, en algunos textos de Marx vemos una justificación –sobre todo en India– del colonialismo como factor del capitalismo: colonialismo es capitalismo, y es muy importante que recordemos esto.

La otra consecuencia fue invisibilizar, ocultar otras formas de opresión, de discriminación y de exclusión que, para nosotros, hoy son muy importantes: el racismo, el sexismo, las castas, etc. Otra consecuencia problemática es que el marxismo, de alguna manera, comparte el ideal de la unidad del saber, de la universalidad del saber científico y de su primacía. Si nosotros planteamos hoy la necesidad de una ecología de saberes, estamos hablando de algo distinto. Finalmente, toda la teoría crítica ha sido bastante monocultural, y hoy estamos cada día más conscientes de la realidad intercultural de nuestro tiempo. Por esa razón, llegamos a la conclusión de que, probablemente, la razón que critica no puede ser la misma que piensa, construye y legitima lo que es criticable.

Necesitamos otro tipo de racionalidad, y allí empezamos a pensar un tipo de racionalidad más amplia, precisamente para reinventar la teoría crítica de acuerdo a nuestras necesidades de hoy. Una cosa clara para nosotros es que no hay conocimiento en general; tampoco hay ignorancia en general. Somos ignorantes de un cierto conocimiento, y cuando sabemos, sabemos de ciertos conocimientos, pero no de todos. Todo conocimiento se distingue por su tipo de trayectoria, que va de un punto A llamado “ignorancia” a un punto B llamado “saber”, y los saberes y conocimientos se distinguen exactamente por la definición de las trayectorias, por los puntos A y B. Podemos decir que en la matriz de la modernidad occidental hay dos modelos, dos tipos de conocimiento que pueden distinguirse de la siguiente manera: el *conocimiento de regulación* y el *conocimiento de emancipación*. La tensión política es también epistemológica.

Tanto el conocimiento-regulación (CR) como el conocimiento-emancipación (CE) tienen un punto A, que es de ignorancia, y un punto B, que es de saber. La ignorancia en el CR es *caos*, ser ignorante es vivir en un caos de la realidad incontrolada e incontrolable, ya sea en la naturaleza o en la sociedad; y conocer, saber, es *orden*. La trayectoria del CR va del caos al orden. Saber es poner orden en las cosas, en la realidad, en la sociedad. Pero hubo en la matriz de la sociedad occidental otro conocimiento, el CE, que tiene un punto A llamado *colonialismo*, o sea la incapacidad de reconocer al otro como igual, la objetivización del otro –transformar

al otro en objeto– y el punto B, que es lo que podríamos llamar *autonomía solidaria*. Aquí el conocer va del colonialismo a la autonomía solidaria.

Estos dos modelos están inscriptos en la matriz de la modernidad occidental: pero el CR ha dominado por entero cuando la modernidad occidental pasó a coincidir con el capitalismo. Las potencialidades de la modernidad occidental pertenecen a la matriz colonial pero podrían imaginar otros horizontes distintos –el capitalismo y el socialismo son un buen ejemplo. Sin embargo, el CR pasó a dominar, y cuando lo hizo fue recodificando en sus propios términos el CE. Lo que era conocimiento-saber (autonomía solidaria) pasó a ser en el CE una forma de caos (la solidaridad entre las clases es peligrosa, la solidaridad en el pueblo es una forma de caos que es necesario controlar), y por lo tanto, lo que era “conocimiento” pasó a ser en el CR “ignorancia”. Y por el contrario, lo que era “ignorancia” en el CE pasa a ser “saber” en el CR, o sea: el colonialismo pasa a ser una forma de orden.

Esta es la manera en que intento ver lo que pasó y por qué es necesario reinventar el conocimiento-emancipación. Porque de alguna manera la ciencia moderna se desarrolló totalmente en el marco del conocimiento-regulación que recodificó, canibalizó, pervirtió las posibilidades del CE. Y es por eso que el CE tiene que ser una ecología de saberes, no puede ser simplemente el saber moderno científico que tenemos: este es importante, necesario, pero tiene que estar incluido en una ecología de saberes más amplia. Es muy importante entonces hacer este cambio, de una epistemología basada solamente en una forma de conocimiento a otra de ecología. Cuando hay una ecología de saberes, la ignorancia no es necesariamente un punto de partida, puede ser un punto de llegada. Cuando un estudiante de la India entra a la universidad norteamericana, probablemente va a aprender muchas cosas, pero va a desaprender muchas otras.

Debemos hacer una nueva pregunta: si lo que aprendes vale lo que desaprendes u olvidas. Hay conocimientos propios, y esto que puede parecer una cosa marginal es un problema absolutamente central en África, en Asia y también en América Latina. Existe otra manera de ver la ignorancia, porque la utopía de una ecología

de saberes es que puedas aprender otros conocimientos sin olvidar tus propios conocimientos. Pero nuestra enseñanza en las universidades, nuestra manera de crear teoría, reprime totalmente el conocimiento propio, lo deslegitima, lo desacredita, lo invisibiliza. Por tanto, tenemos que enfrentar retos exigentes, como estoy proponiendo en este seminario.

El primer reto es reinventar las posibilidades emancipatorias que estaban en este conocimiento emancipador: una utopía crítica. Vivimos hoy en un mundo dominado por utopías conservadoras. Franz Hinkelammert las ha descrito muy bien como la “radicalización del presente”. La utopía del neoliberalismo es conservadora, porque lo que hay que hacer para resolver todos los problemas es radicalizar el presente. Esa es la teoría que está por detrás del neoliberalismo. O sea: hay hambre en el mundo, hay desnutrición, hay desastre ecológico; la razón de todo esto es que el mercado no ha logrado expandirse totalmente. Cuando lo haga, el problema estará resuelto. Tenemos que cambiar esta utopía conservadora por una utopía crítica, porque aún las utopías críticas de la modernidad –como el socialismo centralizado– se convirtieron, con el tiempo, en una utopía conservadora.

Estamos en un contexto donde es necesario intentar otros aprendizajes de utopía crítica. Sobre todo porque la hegemonía cambió. Hasta ahora se basaba en la idea del consenso, de que algo es bueno para todos y no solamente para los que directamente se benefician de ello; es bueno incluso para los que de hecho van a sufrir con eso. La hegemonía es un intento de crear consenso basado en la idea de que lo que produce es bueno para todos. Pero hubo un cambio en esta hegemonía, y hoy lo que existe se debe aceptar no porque sea bueno, sino por que es inevitable. Y por eso ya no es necesario el consenso. Lo importante es la resignación, aceptar lo que es inevitable, que no hay ninguna alternativa. Esto, a mi juicio, torna aún más importante la necesidad de una utopía crítica, pero tiene también algunas dificultades.

Hay dos problemas teóricos muy importantes: el del *silencio* y el de la *diferencia*. El silencio es el resultado del silenciamiento: la cultura occidental y la modernidad tienen una amplia experiencia histórica de contacto con otras culturas, pero fue un contacto

colonial, un contacto de desprecio, y por eso han silenciado a muchas de esas culturas, a algunas de las cuales han destruido. Por eso, cuando quieres intentar un nuevo discurso o teoría intercultural, enfrentas un problema: hay aspiraciones en los oprimidos que no son pronunciables, porque fueron consideradas impronunciabiles después de siglos de opresión. No es posible el diálogo simplemente porque la gente no sabe decir: no porque no tenga qué decir, sino porque sus aspiraciones son impronunciabiles. Y el dilema es cómo hacer hablar al silencio a través de lenguajes, de racionalidades que no son las mismas que produjeron el silencio en el primer momento. Ese es uno de los retos más fuertes que tenemos: cómo hacer hablar al silencio de una manera que produzca autonomía y no la reproducción del silenciamiento.

La diferencia es otro reto muy importante, porque la traducción tiene algunos problemas –además de la reciprocidad– como por ejemplo la idea de la inconmensurabilidad. En un diálogo intercultural, tienes que producir una lucha contra dos frentes. Uno es la política de hegemonía: no hay otras culturas creíbles. El otro es la política de identidad absoluta: hay otras culturas, pero son inconmensurables. No nos sirve ni una política de hegemonía ni una política identitaria fundamentalista, pero, como siempre, una vía nueva no es fácil, porque a veces tenemos que encontrar lo que es semejante, y lo semejante es un punto de partida, no de llegada.

Un debate interesante hoy en la filosofía versa sobre la posibilidad de una filosofía africana. Es un gran debate entre tradicionalistas y modernistas. Están quienes dicen que hay una filosofía africana conectada con su cultura y como tal no es una filosofía que puede dialogar con la filosofía occidental: son los tradicionalistas. Hay otros que dicen que no hay una filosofía africana, hay una filosofía universal, y el hecho de haber empezado en Occidente (que es un error, como sabemos empezó en África) es sólo una cuestión de tiempo, mañana los africanos estarán con Aristóteles, Platón: son los modernistas. Aquí el problema es ver cómo vamos a desarrollar una posición entre los que quieren reconocer la filosofía africana por un lado, y por otro, poder pensar que hay un diálogo entre las filosofías.

¿Cuál es el tono donde estamos? ¿Cuál es la dificultad para nosotros? Tenemos que acostumbrarnos a ser transdisciplinarios. Empezamos con un concepto muy sencillo, que es un principio fundamental a toda la filosofía cartesiana: “pienso, luego existo”. Un gran filósofo africano, Kwasi Wiredu, dice: mira, yo vengo de Nigeria, mi pueblo es Akan y en mi lengua africana yo no puedo traducir esto, “pensar” en mi lengua es medir algo, y no tiene sentido entonces ese concepto. Además el “soy” tampoco existe en mi lengua, nosotros siempre “estamos ahí”, tengo que decir siempre que estoy en un territorio, en un lugar, en una posición, y esta localización reduce de inmediato el presupuesto universalista del “pienso, luego existo”.

Aquí existe una inconmensurabilidad, y muchos piensan que es una debilidad de la filosofía africana no poder dar un concepto tan sencillo como el *cogito ergo sum*. Pero nosotros tenemos que estar más allá de eso. El debate hoy es cómo reconocerlo, cuáles son las ideas en la filosofía africana que no pueden ser expresadas en la occidental. Y hay muchísimas ideas: la de que “nosotros” somos toda la humanidad, por ejemplo, en una unidad muy concreta con la naturaleza; esto se ve mucho también en la filosofía andina. Hay que encontrar otro tipo de diálogo entre las diferentes filosofías, y también aquí aparece el reto. Hay que conversar mucho más, dialogar mucho más, buscar otra metodología de saber, enseñar, aprender.

El tercer reto es distinguir entre *objetividad* y *neutralidad*. Es la idea de que debemos tener una distancia crítica sobre la realidad pero, al mismo tiempo, no podemos aislarnos totalmente de las consecuencias y de la naturaleza de nuestro saber, porque está contextualizado culturalmente; todo el saber es local, todos los sistemas de saber son locales, incluso las ciencias. Aquí el reto viene de algo muy concreto que se encuentra en la ciencia moderna, una discrepancia que probablemente pasa desapercibida pero es muy importante: la capacidad de acción científica es mucho más grande que la capacidad de previsión de las consecuencias de la acción científica. Nosotros tenemos muchos problemas ecológicos, sociológicos, políticos, que derivan de esta discrepancia: la acción científica de un economista en un país es una cosa; el análisis científico de las con-

secuencias de esa acción es otra; las consecuencias hacen mucho más ruido. Hoy, en la ciencia moderna, las acciones científicas son siempre más “científicas” que las consecuencias de esas acciones. Si quieres tener una actitud pragmática para mirar las consecuencias, para intervenir en la realidad, tienes que enfrentarte con esta discrepancia que existe en la ciencia moderna, pero no existe de la misma manera en otros saberes.

El cuarto reto es la necesidad de centrarnos en cómo desarrollar *subjetividades rebeldes* y no sólo subjetividades conformistas. Así, la cuestión fundamental es cómo intensificar la voluntad, un problema también complicado para nuestra construcción teórica, porque hay una dimensión que llamamos racional de los argumentos; pero hay también una dimensión mítica en todos los saberes, que es la creencia, la fe en la validez de nuestros conocimientos. Todos nuestros conocimientos tienen un elemento de *logos* y un elemento de *mythos*, que es la emoción, la fe, el sentimiento que un cierto conocimiento te crea por el hecho de tenerlo, la repugnancia o el amor que te provoca.

Hay una dimensión emocional en el conocimiento que nosotros manejamos muy mal, y entonces debemos ver lo que distingue las dos corrientes de nuestra vida, tanto en las sociedades como en los individuos: la corriente fría y la corriente caliente. Todos tenemos las dos: la corriente fría es la conciencia de los obstáculos, la corriente caliente es la voluntad de sobrepasarlos. Las culturas se distinguen por la primacía que dan a la corriente fría o a la corriente caliente. Pienso que la corriente fría es absolutamente necesaria para que uno no se engañe, y también la corriente caliente es muy importante para no desistir fácilmente. Actualmente, tenemos la idea de que es necesario encontrar cuadros teóricos y políticos que sigan intentando no ser engañados, pero al mismo tiempo sin desistir, sin entrar en lo que llamamos la razón cínica, la celebración de lo que existe porque no hay nada más allá. Este es otro reto.

Finalmente, existe un quinto reto. El objetivo de la Sociología de las Ausencias, de la Sociología de las Emergencias y del procedimiento de la traducción es el intento de crear una epistemología desde el Sur. Esta epistemología tiene una exigencia que no hemos incluido muy fácilmente en nuestras teorías, el *pos-colo-*

nialismo. Es la idea de que la modernidad occidental tiene una violencia matricial –la violencia colonial– y ni siquiera las corrientes más críticas de un posmodernismo de oposición como las que he defendido en el pasado se dan cuenta (es una autocrítica que hago de mis primeras formulaciones) de esta violencia matricial que es el colonialismo.

¿Podemos decir que el colonialismo pasó, y que, con muy pocas excepciones, sólo hay países independientes? No. En nuestras teorías tenemos que incluir la perspectiva pos-colonial, que tiene dos ideas muy tajantes. La primera es que el colonialismo político terminó, pero no así el colonialismo social o cultural; vivimos en sociedades donde no se puede entender la opresión o la dominación, la desigualdad, sin la idea de que seguimos siendo, en muchos aspectos, sociedades coloniales. No es un colonialismo político, es de otra índole, pero existe. Aníbal Quijano, sociólogo peruano, habla de la colonialidad del poder. El otro principio del pos-colonialismo es una primacía en la construcción teórica de las relaciones Norte-Sur para intentar pensar el Sur por fuera de esa relación. Hay que analizar muy detalladamente esta relación para intentar crear alternativas, porque el Sur imperial es un producto del Norte. Hay un Sur imperial y un Sur anti-imperial, contrahegemónico, emancipatorio.

Por ello, para una Epistemología del Sur es necesario saber lo que es el Sur, porque en el Sur imperial está el Norte. Hay que crear ese Sur contrahegemónico, y el pos-colonialismo es, a mi juicio, muy importante, pues tiene también una tercera idea: las estructuras de poder se ven mejor desde los márgenes. Debemos analizar las estructuras de poder de la sociedad a partir de los márgenes, y mostrar que el centro está en los márgenes, de una manera que a veces escapa a todo nuestro análisis. Para esta concepción, colonialismo son todos los trueques, los intercambios, las relaciones, donde una parte más débil es expropiada de su humanidad. Hay muchas sociedades hoy que no podemos entender realmente sin esta idea de privación de la humanidad de la gente.

De esta teoría pos-colonial resulta otra cosa importante: hay que *provincializar* el Norte. Un autor de la India, Dipesh Chakra-

barty, escribió un libro con ese nombre¹⁰, pero pienso que a nosotros –los de lengua española o portuguesa– no nos sirve, porque esta idea de provincializar Europa la esencializa, y muchos de los estudios pos-coloniales dominantes vienen de autores que pertenecen a la diáspora del colonialismo inglés. Nuestro colonialismo es ibérico, muy distinto del colonialismo anglosajón. Portugal, al mismo tiempo que el centro de un imperio, fue una colonia informal de Inglaterra. En nuestras sociedades, el pos-colonialismo se aplica, en algunos aspectos, tanto a los colonizadores como a los colonizados. Por otro lado, el colonialismo ibérico en América Latina condujo a procesos de independencia –las independencias fueron conquistadas por los descendientes de los colonos y no por los pueblos originarios– que nos obligan a dar una atención muy especial a los colonialismos internos. Tenemos que ver cómo distinguir nuestra historia, la del colonialismo ibérico, para ver cuáles son las raíces de una lucha pos-colonial en nuestros países. Y este también es un reto complicado.

Con esto cierro los retos que están delante de nosotros, y vamos a intentar ver qué avances teóricos son posibles a la luz de estos retos. No estamos intentando crear un pensamiento de vanguardia; lo que estamos haciendo es comprender el mundo y transformarlo junto con los movimientos y las asociaciones que comparten esa pasión con nosotros. Es una pasión, una emoción, una corriente caliente que tiene que ser introducida en la racionalidad occidental. No podemos avanzar si no avanza la práctica.

El Foro Social Mundial ha sido muy importante para permitirnos algunos avances en la teoría. Nos ayuda a renovar la teoría social y política en diferentes niveles.

Un nivel es *una concepción más amplia de poder y de opresión*. Durante mucho tiempo –y este es también uno de los límites de nuestra tradición marxista, que sigue siendo muy importante pero debe ser objeto de una ecología de otros saberes– nos vimos obligados a centrarnos en una sola forma de opresión o domina-

10 Chakrabarty, Dipesh 2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press).

ción: la del capital-trabajo. El FSM nos está enseñando que hay diferentes formas de opresión y de poder; que quizás no es posible determinar, en general, para todo el mundo, lo que es más importante en toda lucha. Los que están en los movimientos y las asociaciones saben que, a veces, la prioridad de una lucha y de una forma de opresión no se determina en general sino contextualmente, en las condiciones concretas. Hemos aprendido bastante de los zapatistas, por ejemplo: cuando el 11 de marzo de 2001 llegaron a la ciudad de México, ahí ellos eran el movimiento hegemónico, la contradicción hegemónica de México, porque es una lucha indígena que intenta involucrar a todas las otras formas de lucha en el país, que tienen otras formas de opresión. Y cuando finalmente logran hablar en el Congreso, la que habla es una mujer, la comandante Esther, porque los zapatistas quieren mostrar una articulación muy fuerte entre la opresión indígena y la opresión de las mujeres.

Debemos tener una forma más amplia. Entre los científicos sociales, cada uno tiene su opción. La mía es que no hay que estar tan centrado en la estructura o la acción sino en la rebeldía o el conformismo. Las estructuras pertenecen a la corriente fría, que es necesaria, pero ha habido hasta ahora una manera reduccionista de ver estos obstáculos estructurales. Por eso, en mi trabajo yo distingo seis espacios estructurales donde se generan seis formas distintas de poder. Son *espacios-tiempo*, formas de sociabilidad que implican lugares pero también temporalidades, duración, ritmos:

- el espacio-tiempo doméstico donde la forma de poder es el patriarcado, las relaciones sociales de sexo;
- el espacio-tiempo de la producción, donde el modo de poder es la explotación;
- el espacio-tiempo de la comunidad, donde la forma de poder es la diferenciación desigual, entre quien pertenece a la comunidad y quienes no;
- el espacio estructural del mercado, donde la forma de poder es el fetichismo de las mercancías;

- el espacio-tiempo de la ciudadanía, lo que normalmente llamamos el espacio público: ahí la forma de poder es la dominación, el hecho de que hay una solidaridad vertical entre los ciudadanos y el Estado;
- el espacio-tiempo mundial en cada sociedad, que está incorporado en cada país, donde la forma de poder es el intercambio desigual.

Estas son las seis formas fundamentales de poder. Probablemente hay otras, pero patriarcado, explotación, fetichismo de las mercancías, diferenciación desigual, dominación e intercambio desigual son, a mi juicio, instrumentos analíticos que pueden verse como modos de producción de poder y de saber. Hay un sentido común que se crea en cada uno de estos espacios-tiempo, cada uno tiene su lógica de desarrollo. Ese trabajo está desarrollado en el libro *La crítica a la razón indolente*. Pero lo importante es que si estamos intentando hacer una teoría política nueva, una democracia radical de alta intensidad, sabemos que será solamente a través de democratizar todos los espacios. Entonces, mi definición de democracia es: sustituir relaciones de poder por relaciones de autoridad compartida. Es un trabajo democrático mucho más amplio del que hasta ahora se pensaba.

La segunda innovación teórica es: necesitamos construir la emancipación a partir de una nueva relación entre *el respeto de la igualdad* y *el principio del reconocimiento de la diferencia*. En la modernidad occidental, ya sea en las teorías funcionalistas conservadoras o en las teorías críticas, no hemos tratado esto de una manera adecuada hasta ahora, porque –sobre todo en la teoría crítica– toda la energía emancipatoria teórica fue orientada por el principio de la igualdad, no por el principio del reconocimiento de las diferencias. Ahora tenemos que intentar una construcción teórica donde las dos estén presentes, y saber que una lucha por la igualdad tiene que ser también una lucha por el reconocimiento de la diferencia, porque lo importante no es la homogeneización sino las diferencias iguales.

Esto no es fácil, tenemos que intentar también una renovación teórica: las sociedades capitalistas tienen varios sistemas, pero los seis espacios diferentes se pueden reducir a dos formas de pertenencia jerarquizada. Los dos sistemas son el *sistema de desigualdad* y el *sistema de exclusión*. Los dos sistemas son distintos, y muy a menudo tan solo vemos el sistema de la diferencia, porque el sistema de desigualdad es un sistema de pertenencia jerarquizada que crea integración social, una integración jerarquizada también, pero donde lo que está abajo está adentro, tiene que estar adentro porque si no el sistema no funciona. El sistema típico de desigualdad en las sociedades capitalistas es la relación capital-trabajo: los trabajadores tienen que estar adentro, no hay capitalistas sin trabajadores, y Marx fue un gran teorizador de esto.

Pero hay un sistema de exclusión, de pertenencia jerarquizada, donde lo que está abajo está afuera, no existe: es descartable, es desechable, desaparece. La Sociología de las Ausencias intenta traer hacia el centro de nuestra discusión el sistema de exclusión. Michel Foucault fue de gran importancia, con sus estudios sobre la normalización, para ver cómo se crea exclusión: un otro que se queda totalmente afuera. En este momento tenemos que analizar estas dos formas de desigualdad/exclusión por varias razones. Primero, porque lo que está pasando hoy –sin que lo sepamos muy bien, no lo hemos teorizado– es que cada vez más gente pasa del sistema de desigualdad al sistema de exclusión; de estar adentro de una manera subordinada a estar por fuera, a salir del contrato social, de la sociedad civil: son los desocupados que no tienen esperanza de volver a ser ocupados; y los jóvenes en miles de guetos urbanos de las grandes ciudades.

El trabajo es actualmente un recurso global sin que haya un mercado global de trabajo. Este es para mí el factor sociológico que está por detrás de este intercambio cada vez más grande entre el sistema de desigualdad y el sistema de exclusión, porque esta discrepancia permite, de hecho, que el trabajo deje de ser un factor de ciudadanía y de inclusión (aunque subordinada) y pueda existir con la más total exclusión. Por otro lado, el segundo factor al que tampoco le hemos dado importancia –debemos reconstruir la teoría a través

de él– es que hay formas híbridas que se conforman con elementos de desigualdad y de exclusión: las dos más importantes para nosotros son el racismo y el sexismo.

El *racismo* es una forma de exclusión, pero cada vez más está en el sistema de desigualdad: es la racialización de la fuerza de trabajo, primero en el colonialismo, luego en la emigración. Sabemos que hoy la etnización de la fuerza de trabajo, o la racialización –importar inmigrantes de otras culturas en Europa, por ejemplo– es una forma de devaluar la fuerza de trabajo, y los trabajadores inmigrantes comparten la exclusión con el sistema de desigualdad porque trabajan para él. Y en el *sexismo* es lo mismo: el rol de la mujer primero en la reconstrucción de la fuerza de trabajo del hombre, y más tarde su entrada subordinada dentro del mercado de trabajo.

Estos dos sistemas tienen autonomía, pero se confunden muchas veces, y tienen formas extremas de destrucción. El sistema de exclusión tiene un extremismo que todos nosotros conocemos: fue por el exterminio de los judíos y los gitanos en el Holocausto, y que hoy tenemos en Sudán, como lo tuvimos en Ruanda y Burundi. El sistema de desigualdad también tiene una forma extrema: la esclavitud. El problema es que las formas extremas siguen existiendo, no son parte del pasado sino del presente: sabemos hoy que el trabajo esclavo es cada vez más floreciente en el mundo. Hay oficinas de las Naciones Unidas para detectarlo, y en Brasil tienen ahora la función de identificarlo, porque existe una determinación de que todas las propiedades agrícolas donde haya trabajo esclavo pueden ser expropiadas por la reforma agraria. ¿Se imaginan la lucha política que eso significa?

Nosotros también tuvimos una idea errónea –y por eso me he expresado en contra del concepto de progreso–, la de esa forma lineal que hacía pensar que todo pasaba de una fase a otra fase mejor. No: la opresión, tal como la emancipación, la subjetividad, es un palimpsesto donde las formas más extremas de desigualdad y de exclusión conviven con otras más inclusivas y menos extremas. Por eso hay que tener una teoría sociológica, política, que dé cuenta de estas especificidades.

El tercer avance teórico que el FSM nos permite ver –el primero es un concepto más amplio de opresión, el segundo es esta nueva relación entre el principio de igualdad y el del reconocimiento de la diferencia– es toda la relación entre *inconformismo, rebeldía, revolución y transformación social*. Y aquí hay un aspecto importante, la relación entre acción directa y acción institucional, entre las acciones ilegales pacíficas y las acciones institucionales. Entre la legalidad y la ilegalidad tenemos que reconstruir una dialéctica porque las clases dominantes siempre la han tenido: imponen la legalidad pero nunca la han cumplido, su hegemonía se basa en una dialéctica a veces nada sutil entre legalidad e ilegalidad, entre legalidad e impunidad, entre legalidad e inmunidad. Creo que si queremos pensar la emancipación social tenemos que entrar en eso.

La otra cuestión que el FSM nos trae con bastante fuerza es que, probablemente, no debemos martirizarnos tanto, porque ello no es muy productivo, en discusiones generales, sobre las ventajas relativas de una estrategia reformista o una revolucionaria. Las dos están en crisis en su forma moderna, hay que repensarlas, y probablemente necesitamos de otros términos. Los movimientos que se reúnen en el FSM se dicen revolucionarios, se dicen reformistas o ni una cosa ni otra, porque los dos son eurocéntricos, producto de Occidente. Hay que crear otra forma de insurgencia. Cuando empiezas a tener un conocimiento de la práctica global, de la globalización alternativa, te das cuenta de que lo que antes pensabas como universal, de hecho, es local, es occidental. He tenido debates que me han impactado mucho, porque cosas que yo consideraba que eran un patrimonio universal no lo son, y eso a mi juicio es algo que también tenemos que discutir.

Finalmente, el otro gran reto en que nos ayuda el FSM –porque esto es una reconstrucción teórica mía y de otros compañeros pero basada en toda la práctica que va emergiendo en el mundo– es que estamos viviendo una nueva forma de *internacionalismo*, y las teorías sociales no están preparadas para eso: no son internacionales, y menos internacionalistas; al contrario. Entonces, si hay un nuevo internacionalismo en curso hay que dar cuenta de él, y ver cómo puede ser contrahegemónico, por lo

cual lucho. Tiene que convivir y entrar en conflicto con el internacionalismo de la globalización neoliberal.

Aquí los movimientos parten de dos ideas que me parecen muy importantes: una es la desnacionalización del Estado. El rol del Estado es un campo de disputa, pero hoy de hecho hay un proceso muy claro de desnacionalización: cada vez más las políticas en los países parecen ser imposiciones externas. Si lo son o no es a veces dudoso, porque las clases dominantes internas se aprovechan de esas imposiciones para tener una nueva acumulación primitiva, como fue la última forma en muchos países: la privatización de bienes públicos. Si ustedes van a África –probablemente en Argentina pase lo mismo– ven esto: ¿cómo es posible que el presidente de Mozambique sea el hombre más rico de África? Se trata de un ex guerrillero de la lucha anticolonial, que ha comprado gran parte de los bienes que fueron privatizados después de que el FMI obligó a Mozambique a privatizar todo. En África del Sur tenemos también algo de esto, con la *African renaissance* que es de hecho la creación de un capitalismo negro, un fenómeno interesante: la idea de reconstruir una clase capitalista racializada para revalorizarla, frente a la desvalorización de los inmigrantes negros en Europa.

La otra idea que nos obliga a trabajar bastante en términos teóricos y políticos es la desestatización de la regulación social. La crisis de la regulación social sustituye una forma de regulación centrada en el Estado por otra donde el Estado es un socio. Se está desestatizando, por ejemplo, a través de institutos públicos de regulación. Muchos países tienen esta característica: los reguladores son regentes de los regulados, y eso da otra idea de la importancia del Estado hoy. La debilidad del Estado es producida por un Estado suficientemente fuerte para producir su propia debilidad. Esta centralidad del Estado en su proceso de descentración es algo que se nos escapa. Se necesita un trabajo teórico muy importante sobre esta cuestión.

La otra dimensión de este nuevo universalismo que está en curso es la idea de que tenemos que producir teoría y prácticas trans-escalares, donde las escalas locales se articulen con las escalas nacionales y con las globales. En esto la teoría y la práctica nos han

demostrado que, a veces, las trayectorias son distintas: de alguna manera, en 1994 los zapatistas pasaron casi directamente de lo local a lo global y después a lo nacional. Otros van de lo local a lo nacional y después de ahí a lo internacional, como el caso del MST en Brasil. Hay diferentes trayectorias, pero es muy importante que consideremos en nuestro trabajo teórico la necesidad de relacionar las diferentes escalas.

Y aquí concluyo: si estos son los retos y los avances que es posible tener en cuenta, tenemos que ver cómo articular la teoría que estamos intentando desarrollar con una nueva política, y en un contexto donde sólo nos quedan instrumentos hegemónicos. Estamos en un contexto donde legalidad, derechos humanos, democracia son realmente instrumentos hegemónicos, y por lo tanto no van a lograr por sí mismos la emancipación social; su rol, por el contrario, es impedirla. Lo central en nuestra cuestión es saber si los instrumentos hegemónicos pueden tener un uso contra-hegemónico. ¿Cómo crear y hacer un uso contra-hegemónico de la legalidad? ¿Cómo hacer un uso contra-hegemónico de los derechos humanos y de la democracia?

Yo creo que la ecología de saberes que les propongo va a tener muchas posibilidades de enfrentar este problema, sobre todo para sobrepasar algunas tradiciones funestas y nefastas en la teoría y en la práctica crítica de la modernidad.

DEBATE

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Yo soy de la Universidad de Fortaleza en Brasil. Uno de los principales retos que venimos trabajando desde el derecho como factor de cambio social tiene que ver con la legitimidad. En nuestra intervención desde un proyecto de ciudadanía activa percibimos una asimetría de pautas que dificulta la búsqueda de legitimidad, porque desde la universidad tenemos nuestras propias pautas y la comunidad tiene un ritmo diferente al nuestro. Más allá de la tra-

ducción bilateral –en doble sentido– de la que usted habla, quería tener indicaciones, señales, de cómo trabajar la legitimidad en la comunicación de los saberes de la universidad con los saberes y las necesidades de la comunidad.

RESPUESTA DEL AUTOR

La legitimidad es hacia dónde hoy va mi trabajo sobre la universidad. Distingo tres crisis en la universidad pública contemporánea: la crisis de hegemonía, la de legitimidad y la institucional. La crisis de hegemonía tiene que ver con que la universidad era la única institución en la producción de conocimiento de excelencia, y hoy la confrontación es entre producir conocimientos ejemplares, sofisticados, y al mismo tiempo tener que democratizarse con el acceso de más gente a la enseñanza pública como un derecho. Esta confrontación no ha permitido que la universidad cumpla sus objetivos, lo que ha resultado en una crisis de legitimidad. Y hay una crisis institucional: la idea de que, por un lado, la universidad se creó en la autonomía y ahora se busca, cada vez más, que sea conducida y administrada como una empresa, con criterios de eficacia que son típicos del mundo empresarial. Eso está degradando las relaciones entre estudiantes y profesores, y está también proletarizando a toda la comunidad universitaria con la creación de un mercado global de servicios universitarios. Por eso creo que el mundo va caminando sobre lo que, me parece, es la solución: pienso que la crisis de hegemonía es irreversible, no hay que resolverla; lo que hay que resolver es la crisis de legitimidad y la crisis institucional, y debemos empezar cuanto antes. La crisis de legitimidad tiene que ver con la creación de una universidad de proximidad, de un bien público que realmente sea accesible, con calidad, y que esté relacionado con los problemas de la sociedad donde esté ubicada. La torre de marfil pasó; cuando las universidades empezaron fue necesario un cierto aislamiento, porque con las estructuras del poder religioso –en Europa sobre todo– era muy importante decir que el conocimiento que estaban produciendo era neutro, no tenía nada que ver con la sociedad, era una manera de defender a la universidad de las autoridades religiosas, de las inquisiciones. Pero hoy las condiciones son absolutamente distintas; al contrario, necesitamos de un compromiso político

de la universidad con la sociedad que la involucra. Y por eso en la crisis de legitimidad señalo cinco áreas fundamentales: 1) el acceso (muchos países tienen que hacer acciones afirmativas, como sistemas de cupos); 2) una nueva forma de extensión universitaria, que en muchos países se está concentrando en todas las formas rentables de servicios universitarios a la comunidad; es una forma en que la universidad pública gana recursos extras, pero a mi juicio es una perversión de lo que debería ser la auténtica extensión, que es solidaria con las comunidades; 3) la investigación-acción: ustedes tienen una gran tradición en América Latina, el hombre que mejor teorizó la investigación social (un gran amigo y un gran sociólogo), Orlando Fals Borda, casi no pasó a las generaciones más jóvenes y era muy importante en los años sesenta y setenta. A mi juicio no pasó porque era muy fuerte esta idea del positivismo científico, que de alguna manera las dictaduras contribuyeron mucho a imponer en las universidades; y también podemos decir que en condiciones de dictadura, el positivismo fue una defensa, casi como en los tiempos religiosos contra las inquisiciones. Pero los tiempos son otros, y a veces los pueblos pierden la memoria de sus fuerzas, de las cosas novedosas que hicieron en el pasado y que podrían asumir de nuevo; 4) otra es la ecología de saberes, que es la inversión de la extensión: es traer otros conocimientos hacia adentro de la universidad; y 5) buscar una nueva relación entre la universidad pública y la escuela pública: hay en todos los países una degradación de la escuela primaria y secundaria, y uno no se da cuenta cuánto están relacionadas; la universidad pública no se va a legitimar si no hace una alianza estratégica con la enseñanza primaria y secundaria. En muchos países, la preparación de profesores de enseñanza primaria y secundaria salió del control de la universidad, y muchas veces está en escuelas privadas. Hay experiencias como las boutiques de ciencia (*science-shops*), una nueva forma de investigación-acción donde los proyectos no son iniciativas de los universitarios sino de asociaciones cívicas, de ciudadanos que no pueden pagar servicios caros y buscan a las universidades para –a través de un trabajo transdisciplinario– resolver problemas como el SIDA, empleo, cuestiones ecológicas, etc. Esto incluye alguna novedad interesante, porque en algunos países, como Dinamarca, los estudiantes pueden hacer su curso o programa de estudios de la universidad en un *science-shop*, o sea, su trabajo es

de contribución a esa asociación, con un proyecto donde los diferentes conocimientos se están uniendo. En mi libro sobre la universidad, analizo una transformación, que me parece muy interesante, del conocimiento universitario hacia lo que llamo el conocimiento pluriversitario¹¹. Y eso está ocurriendo de muchas formas.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Soy de Ciencias Sociales, y mi pregunta se refiere a las múltiples facetas de la opresión que postulaba y que tienen que ver también con la idea de identidad-fortaleza, cuando identidades de raza o de género simultáneamente son constitutivas, pero en el desarrollo de un movimiento social, por ejemplo la identidad de género queda subsumida a los objetivos más generales del movimiento. ¿Cómo es posible interpretar ese tipo de identidades-fortaleza?

RESPUESTA DEL AUTOR

Esta segunda pregunta se refiere, si la entendí bien, a las situaciones donde tenemos proyectos y movimientos con componentes identitarios muy fuertes; las identidades asumen la forma de un cierto fundamentalismo y se transforman en identidades-fortalezas. Yo distingo entre las identidades-fortaleza y las identidades-ameba; las últimas son las que realmente se mezclan y buscan articular con otras identidades. Las identidades son identificaciones en curso; no debemos tener una concepción cristalizada de identidad, y eso es muy importante en los movimientos porque hay conflictos muy fuertes. Por ejemplo, las discusiones entre el movimiento feminista y el movimiento obrero son significativas para saber cómo podemos compatibilizar en la lucha una perspectiva de género en las relaciones sociales de sexo con una lucha por los derechos humanos, por empleo o en una huelga. A veces está la idea de que alguna de las demandas identitarias pueden hacer peligrar las demandas principales. Pienso que debe haber un análisis concreto de lo que es prioritario.

11 *A Universidade no Século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade* (São Paulo: Cortez, 2004).

rio en una cierta demanda, pero también que las demandas son más capaces de crear potencialidades transformadoras si se combinan, si se articulan, si pierden su pureza, su identidad total, y se abren a las luchas. Hoy, por ejemplo, el movimiento feminista, que está muy fragmentado, se divide –y no me parece una cosa mala– cuando las mujeres negras no se identifican con las mujeres de clase media, y cuando las mujeres indígenas tampoco se identifican con ellas. Estas últimas buscan transformar una agenda que al final pueda integrar las diferentes perspectivas de género para incluir un componente de clase y un componente racial o étnico; si no los tienen, no van a lograr articularse en una lucha social.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Soy de la Facultad de Ciencias Sociales y quería preguntar acerca del FSM y todo este movimiento de internacionalización de los movimientos sociales. ¿Cómo percibe usted este pasaje de la idea de movimiento social a la “oenegeización” de los mismos, y la conformación de una especie de “altruismo internacional” que produce resentimiento a nivel local, por ejemplo, al ver una burocracia del feminismo, del movimiento gay, del movimiento de lucha contra el SIDA o del movimiento indígena? Se habla hasta de una industria de estas conferencias de Naciones Unidas. Y el tema de que esta insurgencia, en definitiva, está financiada por el Estado con las fundaciones internacionales –hasta por el Banco Mundial– o sea, la idea de que el activismo y el liderazgo social terminan pasando la responsabilidad hacia sus financiadores y no hacia sus bases comunitarias. Y otra cosa ligada al FSM: habían llegado noticias de que se estaría formando como una dirección del Foro, y que muchos movimientos están en contra de una cierta burocratización del FSM. ¿Cómo se está procesando esta especie de institucionalización del Foro?

RESPUESTA DEL AUTOR

Contesto ambas: se plantea si el FSM puede terminar siendo una cosa burocrática y gerenciada por el Banco Mundial. Esa es una crí-

tica que se le hace y me parece extremadamente injusta. Yo y todos los otros que nos sentimos involucrados en el FSM –no hablo en nombre del FSM porque nadie puede hacerlo, nadie lo representa– podemos contestar con diferentes concepciones. A mi juicio, lo que está por detrás de las críticas más radicales es esa tradición en la izquierda bastante dogmática, siempre en busca de la lucha pura; y las luchas no son puras, son impuras, tienen elementos de perversión, y hay que tener una vigilancia epistemológica, teórica y política sobre los movimientos. Hay que distinguir a los que rechazan completamente la idea del FSM de los que lo critican constructivamente. Creo que rechazar la idea del FSM viene de diferentes formas y tradiciones de la izquierda. Por ejemplo, en algunos de los foros tuvimos cosas interesantes: críticas muy radicales se transformaron en foros alternativos. O sea: la idea de Foro va a sobrepasar las diferencias. En Mumbai, donde se realizó el IV Foro Social Mundial, se formó un foro alternativo que estuvo del otro lado de la carretera, *Mumbai resistance*, que eran fracciones de los partidos comunistas de India que no aceptaron el rechazo a la lucha armada como un instrumento político de la Carta de Principios del FSM, y crearon su propio FSM. De hecho, también participé de ese foro alternativo y fui a ver qué pasaba allí. En el Foro Temático de Cartagena sobre Democracia también hubo un foro alternativo, de gente que pensaba que el FSM se estaba “oenegeizando”: o sea, la idea de que los movimientos pierden autonomía y las ONGs prevalecen. Eso es parte del problema, que no es sólo este pasaje de movimientos a ONGs, sino el papel de las organizaciones muy poderosas, internacionales, casi todas del Norte. En mi libro sobre el FSM hago un análisis de las organizaciones que forman parte del Consejo Internacional: más del 50% viene de Europa y de América del Norte¹². Entonces, el FSM no es mundial. Hay que hacer un proyecto, y mi contribución –analizando lo que hacen las organizaciones y de dónde vienen– es para mostrar que hay necesidad de impulsar una mundialización del mismo FSM, es una crítica constructiva para poder ampliar el FSM. Y por eso hoy la Comisión de Expansión del Consejo Internacional del Foro es fun-

12 *Foro Social Mundial: Manual de Uso* (Barcelona: Icaria, 2005).

damental, porque sabemos que las organizaciones de África están ausentes, y las de Asia también, y cuando vienen de África lo hacen representantes de organizaciones o movimientos que están articulados con las grandes ONGs del Norte, que tienen sus subsidiarios, sus franquicias en el Sur; los que están fuera de las franquicias, no vienen. Aquí también aparece la Sociología de las Ausencias, que realmente hay que producir en el FSM. La mundialización es uno de los retos; el otro es la democracia interna: no tengo una visión de burocratización o institucionalización del FSM. Es un campo de disputa. Hubo un Secretariado Internacional donde el grupo brasileño tuvo un poder muy fuerte, porque fue el que lo inició. En este momento, el Secretariado está constituido por brasileños y personas de la India, pero sabemos que por las condiciones mismas –traer a los indios a San Pablo es muy difícil– no es posible que las tareas estén totalmente divididas. Hay un Consejo Internacional, y un proceso por el cual ese CI ha intentado tener más poder para conformar el FSM y que el Secretariado sea más ejecutivo. Pero la democracia interna se articula con la idea de la mundialización. Tener democracia interna en un foro que tiene el nombre de mundial pero no lo es, es una cuestión que también debemos incluir. Y después viene la tensión entre movimientos y ONGs, que es un campo de disputa muy fuerte. Pienso que es una lucha y una disputa productiva que hay que seguir intentando llevar a cabo, sobre todo para saber si el FSM va a ser un movimiento de movimientos o si se va a institucionalizar como cualquier otra entidad socialdemócrata; hay una lucha y está abierta. Y hay una tensión entre la Asamblea de los Movimientos Sociales y la organización del FSM, porque el FSM no produce declaraciones finales y la Asamblea, sí. A veces las declaraciones finales de la Asamblea son consideradas en el mundo como decisiones del FSM, y eso crea una tensión interna. Dentro del FSM hay gente con diferentes visiones: por ejemplo pienso que hay una posición dominante, que es la idea de que el Foro es un espacio de reflexión que no debe tomar demasiadas decisiones para no expulsar gente. Yo veo en esto un gran peligro, y lo he discutido con muchos, porque creo que no debemos transformar al FSM en un partido mundial –que es imposible– o en un movimiento social más –porque el poder de inclusión del FSM es algo nuevo, su capacidad de agregación es más rica– pero

no comprendo cómo el FSM no va a tener, por ejemplo, una posición sobre la deuda, la reforma de las Naciones Unidas, la privatización del agua; o sea, sobre las cuestiones donde hay consenso. Dentro del FSM debería haber posiciones sobre eso, pero dentro del CI hay diferentes posiciones, es un campo de lucha. La cuestión de la financiación ha sido muy discutida; un grupo anarquista –creo que argentino– expuso un análisis con los detalles financieros de todas las organizaciones que financiaron el FSM para deslegitimarlo. Creo que es imposible. El FSM no es un proceso revolucionario autónomo, es un intento de pensar, de crear una escala de resistencia política a la medida de la globalización de hoy, porque nuestras resistencias, hasta ahora, eran locales y nacionales. En 1994 los zapatistas empezaron con la idea de que era necesario tener una resistencia global, después tenemos Seattle, y luego aparece el FSM. Entonces, la idea de globalizarlo, ¿cómo se hace?: trayendo gente. Pero no hay plata que pueda traer a la gente; el problema no es tanto la financiación como sus condiciones, y aquí no todo es claro ni transparente. Por ejemplo, en India hay organizaciones con una vasta tradición de resistencia a las fundaciones occidentales, y con muy buenas razones. La Fundación Ford fue en India el gran agente de esterilización de mujeres y de la “revolución verde”. ¿Cómo la gente del FSM en India puede estar satisfecha si las fundaciones occidentales vienen con dinero para este proceso? Se comprende, y se respetó eso, pero en otros países ha sido posible que la financiación no cree condiciones de control sobre lo que se vaya a hacer. Las ONGs más poderosas pueden tener una presencia mayor. Por ejemplo, en este último foro se intentó una nueva metodología para que todas las actividades fueran autogestionadas: sabemos que las organizaciones más fuertes trajeron las estrellas y más gente hospedada en los mejores hoteles. No vamos a terminar con esto de inmediato. Hebe de Bonafini –que es una amiga muy querida– ha dicho y escrito: hay dos foros, el de las estrellas y el de los soldados... Realmente esa tensión existe. Pienso que hasta ahora la financiación no lo ha destruido, pero es lo mismo que sucede con los partidos: tuvimos una gran influencia del PT en el FSM, y pienso que el PT no pudo manipular al FSM, que creció mucho más. En India tuvimos tres partidos comunistas, dos partidos socialistas y los movimientos ghandianos por detrás del

FSM. Hubo negociaciones muy duras, pero finalmente se llegó a un arreglo y Mumbai fue uno de los foros más exitosos que tuvimos. En este momento se está discutiendo en el CI cómo vamos a hacer para que organizaciones de África y de Asia puedan ir al FSM sin pertenecer a las ONGs más poderosas de Europa y EE.UU., para que más gente que no está conectada pueda hacerlo. Y tenemos ahora esta idea de descentralizar el FSM en 2006, que también es un poco eso: habrá uno en Venezuela, otro en África y otro en Asia. Siempre son condiciones políticas: tampoco en Venezuela queremos que sea un FSM del presidente Chávez, sino uno temático hemisférico, tiene que ser acogido en Caracas pero con autonomía. Todas estas cuestiones son, a mi juicio, cosas que se están discutiendo. Se hizo un estudio sobre la composición social de los participantes del FSM de 2003 y yo analicé los resultados: 73% tienen un curso universitario completo o incompleto. ¿Dónde están los oprimidos? Es un proceso, tampoco logramos traer a la gente que vive en las villas de Porto Alegre. Ahora el tema es saber si porque la idea no es pura y tiene problemas debemos abandonarla. Ese es el error que la izquierda ha cometido durante mucho tiempo. En este momento no podemos desperdiciar experiencias, hay que luchar, por eso mi invitación a los grupos más radicales es que entren y se organicen y permitan un diálogo. En Cartagena fui a La Boquilla, un barrio popular, para trabajar con la gente que estaba haciendo un foro social alternativo, porque decían que estaban desplazando a los afrodescendientes del Caribe colombiano para atraer al turismo a esas playas, y yo les dije: “miren, estoy contento de estar acá, pero si ustedes organizaran esto allá donde hay 3.000 personas sería mucho más fácil llamar la atención de la prensa internacional sobre la lucha de La Boquilla”. Claro que hay tensiones –en Colombia, naturalmente, en cuanto a conexiones o no con la guerrilla. Todo es complejo, nada es puro, y por eso hay que luchar con esas contradicciones.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

A mí me parece que sería bueno avanzar sobre qué atractivos tiene el pensamiento monocultural, la metonimia, el pensamiento lineal, el conocimiento científico, porque recuerdo aquella idea de Rousseau

de que los hombres nacen buenos y las instituciones los hacen malos, y aquí pareciera que las ideologías o la hegemonía hacen malo a un hombre que nace bueno.

RESPUESTA DEL AUTOR

Sobre el atractivo del monoculturalismo, pienso que tiene razón. Cuando nosotros intentamos hacerle una crítica es en base a la idea ecológica de que la tradición occidental puede ser rescatada en lo que tiene de positivo: concepciones de Estado, de espacio público, de ciudadanía, de secularización. Son elementos al mismo tiempo indispensables e inadecuados si tienes como marco una lucha global que, además, debe estar anclada en la realidad cultural de cada país y cada comunidad. Pero la idea ecológica es que no se presente como monocultural, porque el monoculturalismo es siempre una idea de fuerza. Realmente, el mundo es diverso, y por eso cuando una idea monocultural tiene atractivo es porque tiene por detrás una fuerza. Cuando el cristianismo llegó a este continente tenía un atractivo, pero vino con cañones, esa es la fuerza de la idea de fuerza. Hoy, cuando Condolezza Rice dice que va a imponer la democracia en todos los países, puedes crear una situación colonial en un país como Irak para imponer la democracia. Sería interesante para los doctorandos actuales hacer una distinción entre los misioneros del siglo XVII y los misioneros del Banco Mundial de la democracia y los derechos humanos: los del siglo XVI y XVII tendrían ventajas porque, por lo menos, aprendían las lenguas, estudiaban el lugar y las costumbres –para controlar, claro– pero los de hoy imponen sus leyes y se van.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Soy de la Facultad de Ciencias Sociales también, y me quedé pensando en lo que planteabas de los movimientos que se dicen reformistas o revolucionarios, y cómo desde América Latina hay diferentes formas de alternativas políticas y movimientos sociales: el zapatismo desde la autonomía y sin aspirar al poder; otros con otra relación con el Estado, además de diferentes opciones políticas, como el caso

de Venezuela, Uruguay, etc. Unos se dicen reformistas, otros revolucionarios, y los zapatistas se dicen rebeldes, por ejemplo. ¿Cómo conviven estas distintas formas de poder alternativo?

RESPUESTA DEL AUTOR

Tenemos acciones que surgen como revolucionarias y después parecen reformistas, como para muchos son los zapatistas; acciones reformistas que después parecen revolucionarias como el caso de Chávez; y acciones reformistas que ni siquiera parecen reformistas, como el caso de Lula... Y vamos a ver qué va a pasar con Uruguay, que es un país con una tradición bellísima en una situación muy difícil, con un proceso maravilloso de movimientos sociales que tiene una de las conquistas más importantes al garantizar que el agua no sea privatizada a través de un referéndum y una nueva ley constitucional. Hay aquí una creatividad enorme, y el movimiento indígena tiene una importancia que no es respetada suficientemente en las teorías de la izquierda. Trabajo mucho en América Latina desde hace muchos años y me impacta cómo los movimientos comunistas, socialistas, están tan distantes de las luchas de los movimientos indígenas. Mis colegas socialistas de Ecuador me decían que “los indígenas son racistas al revés y debemos defendernos de eso”; claro que hay que tener en cuenta al Movimiento Pachakutik con todas las divisiones internas del movimiento indígena y la globalización del “que se vayan todos” argentino. Pienso que es un campo en el que hay que trabajar, también en este país: una de las cosas que me interesa más es cómo se hace articulación política, la distancia entre la vitalidad del movimiento social y un sistema político que no cambia. En Argentina, uno podría imaginar que después de la crisis de 2001 habría un cambio total del sistema político; lo que estoy observando es que, al contrario de lo que pasó en Italia con las *manipulite* de la corrupción, aquí no hay realmente articulación. Hay una creatividad enorme del movimiento social –que probablemente está en reflujo, no sé– y una gran dificultad en la articulación política, porque los partidos no cambian, y sin eso podemos estar creando dos inercias paralelas que serían muy dañinas para un proceso de democracia de alta intensidad. O sea: una inercia de los movimien-

tos que no logran multiplicarse y acumular energía transformadora, y una inercia de los partidos que siguen en el poder más o menos oligárquico, más o menos dominante, que siempre han tenido. Es una cuestión compleja.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Soy de la Facultad de Ciencias Sociales. La cuestión de la diferencia nos plantea el problema de las lógicas a las cuales recurrir para interpretarla y para enfrentar los desafíos o las novedades del mundo actual. ¿En qué lógica está pensando? ¿Una lógica dialéctica, o una más ligada a lo hermenéutico, a lo paradójico al estilo deconstruccionista, o una nueva lógica que sería necesario incluir para estos tiempos nuevos?

RESPUESTA DEL AUTOR

Pienso que hoy una de las cosas más interesantes epistemológicamente es ver el impacto de las teorías de la complejidad: las teorías del caos y la lógica informal. Eso está cambiando todos los conceptos anteriores de la lógica dialéctica, hermenéutica, analítica. Está creando otra manera que, a mi juicio, tiene una potencialidad enorme de entender un poco mejor el mundo en términos políticos y epistemológicos. Por ejemplo, la cuestión del constructivismo de que se habló, era uno de los debates de la razón indolente. Nosotros en Occidente tenemos debates furiosos, enormes, que en el contexto del mundo no significan casi nada, son indolentes, por ejemplo entre realismo y constructivismo. En las dos posiciones hay matices enormes, porque en todos los movimientos sociales nada puede ser totalmente constructivista: cuando la policía viene y te golpea, ¿cuál es la construcción social de la policía? Hay un dolor físico en el cuerpo, lo real te resiste, y entonces no puedes tener una actitud constructivista total frente a las acciones represivas, tienes que tener lo que llamamos hoy un realismo pragmático. Hay representación real en los términos en que la realidad nos resiste, pero no tenemos una manera inmediata de conocer la realidad, y por eso somos siempre constructivistas. Lo que no es posible es ser deconstructivista: esta es una lucha mía muy grande

con las tradiciones filosóficas de la deconstrucción, porque, hasta un cierto límite, es un producto típico de la teoría crítica occidental. El problema es que no puedes deconstruir hasta el punto de deconstruir la capacidad de resistencia. Entonces, toda la deconstrucción de alguien, de grupos, de movimientos o de teorías que quieran reconstruir la emancipación social tiene que tener un elemento constructivista y realista, un elemento de desconstrucción y un elemento de reconstrucción; Derrida demostró muy bien en los últimos libros sobre Marx cómo la deconstrucción lo dejaba sin resistencia, y lo mismo pasó con Foucault. Pienso que nosotros tenemos que salir de esos debates si queremos realmente enfrentar la cuestión del sufrimiento humano o de la resistencia a las causas del sufrimiento humano.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Cuando usted habló de pensar la Sociología del Sur y manejarse con otra dinámica que no fuera la de la oposición, a mí se me ocurrió pensar en el estructuralismo, que justamente plantea la diferencia en relación con la oposición. ¿El planteo suyo lo tiene en cuenta o se diferencia?

RESPUESTA DEL AUTOR

Con respecto a la cuestión del estructuralismo no estoy diciendo que no sea una discusión importante. Probablemente es indolente, porque para mí hoy lo más activo es la distinción y el trabajo de cómo crear subjetividades rebeldes contra la banalización del horror, que crea subjetividades conformistas y resignación. Pero claro, yo mismo distingo seis espacios estructurales, entonces está la presencia del estructuralismo. Es un debate que podemos tener: si el estructuralismo trabajó bien los dos principios de la igualdad y el respeto a las diferencias. A mi juicio no: el estructuralismo trabajó bien el principio de la igualdad, pero no trabajó bien el principio del reconocimiento de la diferencia. Este es un debate teórico importante que hay que discutir en el contexto de estos otros debates a los que los estoy invitando.