

ENTREVISTA

La democracia revolucionaria, un proyecto para el siglo XXI (Entrevista a Boaventura de Sousa Santos)

ANTONI JESÚS AGUILÓ BONET*

A Boaventura de Sousa Santos se le puede presentar de múltiples y diferentes maneras: como profesor catedrático de sociología de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, como director del Centro de Estudios Sociales y del Centro de Documentación 25 de Abril de la misma Universidad, como *Distinguished Legal Scholar* en la Universidad de Wisconsin-Madison (Estados Unidos) y *Global Legal Scholar* en la Universidad de Warwick (Inglaterra), como coordinador científico del Observatorio Permanente de la Justicia Portuguesa, como docente en programas de posgrado en universidades de Brasil, México, Argentina, Colombia, Angola, Mozambique y España, como promotor y activista del Foro Social Mundial, como asesor de gobiernos y también como poeta. Pero si hubiera que definirlo en pocas palabras, tal vez la definición más precisa que podría darse de él sería la de un sociólogo comprometido con las circunstancias de su tiempo, preocupado por aclarar teóricamente algunas de las causas del sufrimiento humano en el mundo en el que vivimos, resistir ante los poderes hegemónicos, valorar las diversas gamas de experiencia humana, sobre todo la que ha sido marginada, suprimida o silenciada, dar voz a los que no la tienen y devolverles al mis-

mo tiempo la esperanza de su emancipación. Su nombre se ha convertido en una referencia imprescindible en el panorama del pensamiento político y social crítico contemporáneo. A lo largo de las últimas décadas, ha publicado numerosos trabajos sobre epistemología, sociología del derecho, globalización, teoría de la democracia, movimientos sociales, teoría poscolonial, derechos humanos e interculturalidad. Ha recibido múltiples galardones internacionales que reconocen las aportaciones que ha hecho a las ciencias sociales contemporáneas, el más reciente es la Gran Cruz de la Orden del Mérito Cultural de 2009 que otorga el gobierno de Brasil. Entre sus obras traducidas al español destacan: *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad* (Uniandes, 1998), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Desclée de Brouwer, 2003), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Trotta/ILSA, 2005) y *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* (Trotta, 2009). En la presente entrevista hablamos con él sobre, entre otras cuestiones relacionadas, su proyecto de democracia radical, emancipadora e intercultural, principal foco de su teoría política contrahegemónica.

Democracia, poder y emancipación social

PREGUNTA. Uno de los campos de investigación sobre los que más ha trabajado es la democracia. En sus análisis usted critica las versiones elitistas y procedimentales de la democracia representativa liberal y asume una concepción sustantiva, concretada en un proyecto participativo de democracia socialista radical. ¿Podría especificar qué tiene de radical y qué de socialista su concepción de la democracia?

RESPUESTA. La democracia representativa es el régimen político en el cual los ciudadanos —inicialmente un pequeño porcentaje de la población— concentran su poder democrático en la elección de los políticos, en cuanto que son los que deciden. Una vez elegidos, éstos pasan a ser los titulares del poder democrático, que ejercen con más o menos autonomía con relación a los ciudadanos. La autonomía de los representantes políticos constituye un fenómeno paradójico. Si, por un lado, es un requisito para que la democracia funcione, por el otro, es también un factor de tensión entre los representantes y los representados, hasta el punto de que en algunas situaciones la mayoría de los representados no se identifica con sus representantes, no se siente representado por aquellos que eligió. Es lo que en términos de análisis llamo la patología de la representación. Ciudadanos de muchos países recuerdan situaciones particularmente críticas en las que la opinión ciudadana, captada a través de encuestas encargadas por los propios poderes públicos, no fue respetada por los que deciden en el ámbito público democrático. La invasión ilegal de Iraq de 2003 fue, ciertamente, uno de estos casos. Otros se amontonan hora tras hora en cada país. En Estados Unidos, el presidente Obama ganó las elecciones con la promesa de crear un sistema de salud que acabaría con el escándalo de que en el país más rico del mundo y el que más dinero gasta en salud, 47 millones de sus ciudadanos no tienen asegurada la protección social de la salud. En el momento en que escribo —diciembre de 2009—, esta reforma está siendo bloqueada por los intereses de las multinacionales aseguradoras, de las farmacéuticas y de los servicios médicos, así como por los políticos conservadores que toman las decisiones, controlados por dichos sectores empresariales. Estos ejemplos muestran que, contrariamente al sentido común difundido por los medios de comunicación, las disfunciones que presenta la democracia representativa no ocurren únicamente en los países menos desarrollados, en el Sur Global, durante mucho tiempo llamado «Tercer Mundo», sino que también suceden en el centro del sistema mundial, en el Norte Global, que se autoproclama ejemplo de democracia a ser seguido por el resto de países del globo. En este ámbito, además, el inicio del siglo XXI presenta algo innovador: mientras que en el Norte Global se acumulan las señales que revelan la apropiación de la democracia representativa por parte de intereses económicos minoritarios, aunque muy poderosos —tal como lo demuestran las medidas adoptadas desde 2008 para garantizar al capitalismo financiero la preservación de su economía de casino—, en algunos países del Sur Global, sobre todo en América Latina, están emergiendo, por el contrario, nuevos ejercicios de democracia representativa en los que la voz de las mayorías se impone con más eficacia política.

Cuando la distancia entre los representantes y los representados es amplia y disfuncional, la democracia representativa dispone de un mecanismo aparentemente muy eficaz: la celebración de nuevas elecciones y la elección de nuevos representantes. Sin embargo, aquí entra en juego otro factor, que es el sistema político y sus mediaciones institucionales. Entre estas mediaciones están los partidos políticos y las organizaciones de intereses sec-

toriales. En tiempos normales, cambiar de representantes políticos puede significar cambiar los partidos gobernantes, aunque ello no comporta, ni mucho menos, cambiar el sistema de partidos ni el sistema de organización de intereses. Es decir, las elecciones pueden cambiar, de hecho, muy poco las cosas y, en la medida en que esto ocurre reiteradamente, la distancia entre los representantes y los representados —la patología de la representación— se transforma poco a poco en la patología de la participación: los ciudadanos, desmotivados por la sensación de impotencia, se convencen de que su voto no va a cambiar las cosas, por lo que dejan de hacer el esfuerzo —a veces considerable— de votar y aumenta el abstencionismo electoral. Caracterizar estos fenómenos como patologías de la representación y de la participación conlleva, desde luego, una crítica de la teoría política liberal en la que se basa la democracia representativa. De hecho, los teóricos liberales diseñaron el régimen democrático representativo para garantizar esa distancia entre representantes y representados (elitismo) y que la participación no fuese demasiado activa (procedimentalismo). El miedo a las masas ignorantes y potencialmente revolucionarias está en la raíz de la democracia representativa. Desde el punto de vista teórico, sólo podemos hablar de patología cuando la distancia entre representantes y representados o cuando la falta de participación superan cierto límite considerado disfuncional para el mantenimiento del *statu quo*.

Básicamente por las mismas razones, la democracia representativa desarrolló sus instrumentos en torno a la cuestión de la autorización —decidir mediante el voto quiénes son las personas autorizadas para tomar decisiones políticas— y descuidó por completo otra de sus funciones importantes, que es la de la rendición de cuentas o control social, hecho que la volvió totalmente vulnerable frente a los fenómenos de corrupción.

Del mismo modo, la crítica según la cual la democracia representativa no garantiza las condiciones materiales de su ejercicio —la libertad efectiva del individuo para ejercer libremente su derecho a voto— sólo es válida en cuanto crítica externa a la teoría liberal, ya que el modelo de democracia representativa es normativo y la facticidad que le subyace, si bien es ciertamente un problema, no es un problema de la teoría. Esta levedad de la teoría le permite acoplarse a realidades sociales, políticas y culturales muy diferentes, transformándose en un modelo fácilmente transplantable o exportable.

A partir de estas consideraciones, puede preguntarse por qué socialistas y revolucionarios deben hoy ocuparse de la democracia representativa. Son varias las razones. La primera es que la democracia representativa es una parte importante, pero sólo una parte, de una tradición democrática mucho más amplia en la que caben otras concepciones y prácticas democráticas. La segunda es que a lo largo del siglo pasado las clases populares —las clases trabajadoras, en un sentido amplio— conquistaron importantes victorias, por lo menos en algunos países, por la vía de la participación en el juego de la democracia representativa. Y ello a pesar de las limitaciones que este régimen político les impuso. La tercera razón es que la crisis del socialismo bolchevique puso de manifiesto que la relación entre democracia y revolución necesita ser pensada de nuevo, en términos dialécticos, tal como ocurrió al inicio de las revoluciones de la era moderna. A la luz de estas razones, pienso que en estos momentos tal vez resulte más importante hablar de democracia revolucionaria que de democracia socialista. La última sólo será una realidad si la primera es posible. El concepto de «democracia revolucionaria» fue contaminado durante todo el siglo pasado por la versión leninista del concepto —o mejor, de los conceptos— de «dictadura del proletariado». Por su parte, el concepto de «democracia socialista» tuvo una

vigencia efectiva durante el período de entreguerras en Europa, con la experiencia histórica de la socialdemocracia; tras la Segunda Guerra Mundial, dejó de tener horizontes socialistas y pasó a designar una forma específica de gobernar la economía capitalista y el tipo de sociedad que produce, de la cual el llamado modelo social europeo es el ejemplo paradigmático. A principios del siglo XXI existen condiciones para aprovechar mejor la experiencia del mundo que, entre tanto, se ha vuelto mucho más vasto que el pequeño mundo europeo o eurocéntrico. Pero para ello es preciso conocer mejor los debates de hace un siglo, pues sólo así estaremos en condiciones de entender por qué la experiencia constitutiva del mundo tiene que ser también constitutiva de nuestra capacidad para dar cuenta de la novedad de nuestro tiempo.

Justo después de la Primera Guerra Mundial los planteamientos socialistas de la democracia representativa se centraban en dos cuestiones principales. La primera, además, fue formulada de la manera más elocuente por un extracomunitario —como diríamos hoy—, un joven intelectual peruano que sería uno de los grandes marxistas del siglo XX, José Carlos Mariátegui. En su prolongada visita a Europa, Mariátegui se dio cuenta de que las democracias europeas iban a ser acorraladas por dos enemigos irreductibles: el fascismo y el comunismo. Según él, la suerte de las democracias dependería del modo en que ellas se las arreglasen para conseguir resistir a este doble desafío, un desafío mortal. La segunda cuestión fue discutida con particular intensidad en Inglaterra —tal como lo había sido en Alemania antes de la guerra— y consistía en saber si la democracia era compatible o no con el capitalismo. El imperialismo que se había asentado a finales del siglo XIX y que incendió la opinión pública con la Guerra de los Bóers (1880-1881, 1889-1902) parecía destinado a devorar el alma del gobierno democrático al ponerlo al servicio del capital financiero. Nadie mejor que John A. Hobson para formular esta cuestión en su obra clásica *Imperialismo, un estudio* (1902), aún más clásica después de haber sido elogiada por Lenin y contrapuesta de manera favorable a la teoría del ultraimperialismo formulada por el «traidor» Karl Kautsky.

¿Dónde estamos hoy respecto a cada una de estas cuestiones? En lo que concierne a la primera, los años posteriores a la Primera Guerra Mundial mostraron que los dos enemigos eran de hecho irreductibles. La revolución bolchevique rechazaba la democracia representativa en nombre de una democracia popular de nuevo tipo, los soviets. Por su parte, el fascismo usó, a lo sumo, la democracia representativa para entrar en la esfera del poder para después deshacerse de ella. Tras finalizar la Segunda Guerra Mundial, la democracia representativa continuó compitiendo con el comunismo pero triunfó sobre el fascismo —con excepción de los dos países ibéricos en los que formas muy específicas de fascismo adquirieron vigor hasta 1974-1975. Con la caída del Muro de Berlín, en 1989, el triunfo de la democracia representativa parecía total y definitivo.

Respecto a la segunda, la cuestión de la compatibilidad de la democracia con el capitalismo tenía como telón de fondo el rechazo del modelo soviético y la opción por una vía democrática para el socialismo, que en aquella época incluía medidas frontalmente anticapitalistas, tales como la nacionalización de los medios de producción y una amplia distribución de la riqueza económica. Los entonces emergentes partidos comunistas habían resuelto esta cuestión: la democracia no sólo era compatible con el capitalismo, sino que también era la otra cara de la dominación capitalista. La opción era la democracia o la revolución. Por esta razón no creían que las clases trabajadoras pudieran sacar provecho del juego democrático y tendían a minimizar las medidas consideradas de orientación socialista, incluso a oponerse a

ellas. Usaban la democracia como un instrumento de propaganda en contra de la posibilidad de alcanzar el socialismo por la vía de la democracia representativa.

Para los socialistas, por el contrario, la cuestión del comunismo estaba resuelta. Incluso cuando evaluaban con benevolencia el régimen soviético dejaban claro que sólo las condiciones muy específicas de Rusia y la Primera Guerra Mundial lo justificaban. Además, la diferencia entre Oriente y Occidente en este ámbito era consensual, a pesar de estar formulada de modos distintos. Para Lenin, la revolución socialista en Occidente sería diferente. Al inicio de la década de 1920 Trotsky afirmaba que, mientras que para Oriente sería fácil tomar el poder, lo difícil resultaría mantenerlo; para Occidente, en cambio, sería difícil tomar el poder, pero que una vez tomado, resultaría fácil mantenerlo. Y Gramsci, entre otras cosas, es conocido por la célebre distinción entre la estrategia de la guerra de posición que recomendaba para Occidente —Estados débiles y sociedades civiles con hegemonías fuertes— y la guerra de movimiento que recomendaba para Oriente —Estados fuertes y sociedades civiles «primitivas» y «gelatinosas».

Para los socialistas europeos occidentales, el socialismo sólo era posible por la vía democrática. El problema era que dicha vía estaba bloqueada por procesos antidemocráticos. El peligro venía del fascismo, no como una amenaza «externa» al capitalismo, sino más bien como un desarrollo interno del capitalismo que, amenazado por la emergencia de las políticas socialistas impuestas por la vía democrática, daba señales de renunciar a la democracia y de recorrer a medios antidemocráticos. El problema de la compatibilidad entre la democracia y el capitalismo constituía una manera más radical de abordar la vieja cuestión relativa a la tensión permanente entre el capitalismo y la democracia. Esta tensión surgió cuando el Estado comenzó a «interferir» en la economía —la regulación del horario laboral fue una regulación emblemática— y a llevarse a cabo cierta redistribución de la riqueza mediante las políticas sociales financiadas por la tributación del capital. Esta tensión fue asumida con la convicción de que la democracia representativa un día triunfaría sobre el capitalismo. El avance de las políticas redistributivas, al tiempo que, por un lado, sugería la posibilidad de un futuro socialista por la vía democrática, se confrontaba, por el otro, con resistencias que iban más allá de la mera oposición democrática. La victoria del nacionalsocialismo alteró completamente los términos de la cuestión. Si antes la política consistía en encontrar plataformas de entendimiento entre socialistas y comunistas de diferentes tendencias con el objetivo común de hacer frente a los conservadores —los frentes unitarios—, ahora el objetivo era el de unir a todos los demócratas, incluidos los conservadores, en contra de la amenaza fascista —los frentes populares. Al final de la Segunda Guerra Mundial, la tensión entre el capitalismo y la democracia fue institucionalizada en Europa a condición de que el socialismo dejara de ser el horizonte emancipador de las luchas democráticas. El capitalismo, por su parte, cedería mientras ello no perjudicara su propia dinámica de reproducción ampliada.

Sin embargo, sin que la teoría producida en el Norte Global —concretamente en cinco países: Alemania, Inglaterra, Italia, Francia y Estados Unidos— fuera capaz de dar cuenta de ello, fuera de Europa las dos cuestiones referidas habían corrido suertes muy diferentes. En América Latina, la compatibilidad, o mejor dicho, la incompatibilidad entre el capitalismo y la democracia formó parte, desde el principio, de la agitada agenda política de muchos países con democracias inestables y excluyentes, seguidas de períodos de dictadura de varios tipos —que incluían algunas inspiradas en el fascismo europeo, como el varguismo en Brasil. Las experiencias de estos países sólo empezaron a ser verdadera-

mente consideradas por los teóricos de la democracia a finales de la década de 1950 —bajo la forma de estudios sobre el desarrollo, de manera especial sobre derecho y desarrollo— cuando la revolución cubana puso de nuevo en la encrucijada la opción entre capitalismo o revolución y cuando en Chile, diez años más tarde, Salvador Allende reinauró la posibilidad de la vía democrática al socialismo.

En África y en Asia estas cuestiones también tuvieron sus propios desarrollos. China, desde 1949, optó por la vía comunista, revolucionaria. A partir de 1950, los países africanos y asiáticos salidos del colonialismo optaron por adoptar soluciones diferentes, ora dominadas por un acuerdo entre el capitalismo y la democracia representativa, ora reivindicando la creación de nuevas formas de democracia de orientación socialista —democracia desarrollista— con el apoyo de los movimientos o los partidos que protagonizaron las luchas y negociaciones que condujeron a la independencia. En cualquier caso, hubo fracasos o de los objetivos democráticos o de los objetivos socialistas. A mediados de la década de 1970, los países africanos salidos del colonialismo portugués reanimaron momentáneamente la hipótesis socialista revolucionaria. No obstante, a mediados de la década siguiente, bajo la égida de la nueva forma de capitalismo global, el neoliberalismo, un nuevo tipo de normalización democrática emergía tanto en África como en América Latina y en Asia: la eliminación de la tensión entre la democracia y el capitalismo mediante el retiro del Estado del ejercicio de la regulación de la economía y la liquidación de la redistribución social, posible en el período anterior gracias a las políticas sociales. La eliminación de la tensión se llevó a cabo a través de la opción de una democracia de baja intensidad, elitista, procedimentalista y, además, saturada de corrupción.

Ésta no es, sin embargo, toda la historia. Como hemos visto, en el siglo XX las clases obreras europeas habían alcanzado importantes logros a través de la democracia representativa, una serie de acumulaciones históricas que se perdieron con el fascismo y con la guerra para ser retomadas en la posguerra. Desde entonces, la democracia representativa disputó el campo de las opciones políticas con modelos no liberales de democracia, tales como las democracias populares de los países de Europa del Este o las democracias desarrollistas del entonces llamado Tercer Mundo. La lista de las opciones democráticas era variada. Mientras que la democracia representativa se basaba en la oposición entre revolución y democracia, los otros tipos de democracia emergían de rupturas revolucionarias de orientación anticapitalista o anticolonial. En la década de 1980, esta variedad desapareció con el triunfo absoluto de la democracia representativa, o mejor dicho, de un tipo específico de democracia representativa que poco tenía que ver con la democracia representativa de la socialdemocracia europea, caracterizada por su énfasis en la articulación entre los derechos cívicos y políticos con los sociales y económicos. La democracia representativa adoptada por la ortodoxia neoliberal es una democracia centrada exclusivamente en los derechos cívicos y políticos. Esta ortodoxia, sin embargo, encontró poderosos obstáculos. En la India, por ejemplo, la organización federal del Estado permitió victorias electorales a los partidos comunistas en varios estados de la unión defensores del mantenimiento de fuertes políticas sociales. A su vez, en América Latina, las luchas sociales contra las dictaduras militares o civiles eran portadoras de impulsos y aspiraciones democráticas que la democracia neoliberal no era capaz de satisfacer y que, por el contrario, ponían en la agenda política la cuestión de la justicia social y, en consecuencia, la tensión entre democracia y capitalismo.

Gran parte de esta movilización social fue canalizada hacia la lucha contra el neoliberalismo y la democracia de baja intensidad por él promovida, como fue el caso parti-

cularmente dramático de Argentina a principios de la década de 2000. El activismo de los movimientos sociales o bien condujo a la emergencia de nuevos partidos políticos de orientación progresista o bien dio origen a plataformas electorales que llevaron al poder a líderes empeñados en la redistribución social por la vía democrática¹ e incluso, sin cambiar el sistema tradicional de partidos, promovió líderes con programas de impronta anti-neoliberal (Argentina y Chile). En todos estos casos, subyace la idea según la cual la democracia representativa es un modelo de democracia con cierta elasticidad y que sus potencialidades para crear una mayor justicia social aún no están agotadas.

Pero el impulso democrático experimentado a lo largo de las últimas tres décadas tuvo otras dimensiones que van más allá de la democracia representativa. Distingo básicamente dos de esas dimensiones. La primera se refiere a las experiencias de democracia participativa surgidas a escala local al final de la década de 1980, como los presupuestos participativos de Porto Alegre, la ciudad brasileña pionera. El éxito de la experiencia fue sorprendente incluso para sus protagonistas. La práctica se reprodujo en muchas ciudades de Brasil y de toda América Latina, suscitó la curiosidad de los líderes municipales de otros continentes, particularmente de Europa, que bajo diferentes formas fueron adoptando el presupuesto participativo, e incluso llevó al Banco Mundial a recomendar su adopción y destacar las virtudes de esta forma de democracia participativa.

A pesar de ser la forma más emblemática de democracia participativa, el presupuesto participativo sólo es uno de los muchos mecanismos de democracia participativa que han emergido durante las últimas décadas. Junto a él, deberían mencionarse también los consejos municipales y estatales, con funciones consultivas y a veces deliberativas en la definición de las políticas sociales, principalmente en las áreas de salud y educación; las consultas populares; los referendos —con un gran impacto en la conducción política de algunos países como, por ejemplo, Venezuela y Bolivia. Esta vasta experiencia democrática se ha traducido en un conjunto de nuevas y hasta entonces inimaginables articulaciones entre democracia representativa y democracia participativa.

Por último, el protagonismo de los movimientos indígenas en América Latina, con especial énfasis en Bolivia y Ecuador, se ha traducido en el reconocimiento de un tercer tipo de democracia, la democracia comunitaria, constituida por los procesos de consulta, discusión y deliberación con los ancestros de las comunidades indígenas. En este sentido, la nueva Constitución de Bolivia consagra tres tipos de democracia: la representativa, la participativa y la comunitaria.

Podemos decir que la democracia representativa ha sido movilizadora por las clases populares en América Latina como parte de un movimiento de democratización de alta intensidad que incluye otras prácticas democráticas y otros tipos de democracia. Al contrario de lo que se pretendía en muchas de las luchas sociales de los periodos anteriores, hoy no se trata de sustituir la democracia representativa por otros tipos de democracia —participativa o comunitaria— considerados más genuinos, sino más bien de construir una democracia genuina fundada en la articulación de todos los tipos de democracia disponibles. Es precisamente esta vasta experiencia de luchas democráticas la que hoy nos permite ampliar el canon democrático hegemónico y producir teorías de la democracia que van mucho más allá de la teoría política liberal.

P. Escribe que la democracia, tal como la entiende, es capaz de fundar una nueva «gramática de organización social y cultural» capaz, entre otros aspectos, de cambiar las relaciones de género, reforzar el espacio público, promover una ciudadanía activa e

inclusiva, garantizar el reconocimiento de las identidades y generar una democracia distributiva que combata las desigualdades socioeconómicas. ¿Cómo entender y llevar a cabo el proceso de constitución de esta gramática de inclusión social en el actual e inquietante contexto de una posible globalización posneoliberal?

R. Radicalizar la democracia significa, ante todo, intensificar su tensión con el capitalismo. Es un proceso muy conflictivo porque, como he dicho antes, al inicio de este siglo, la democracia, al vencer aparentemente a sus adversarios históricos, lejos de eliminarlos, lo que hizo fue cambiar los términos de la lucha librada con ellos. El campo de la lucha democrática es hoy mucho más heterogéneo y, al contrario de lo que ocurría en la época de Mariátegui, es en su interior donde se enfrentan las fuerzas fascistas y las fuerzas socialistas. Aquí reside uno de los grandes desafíos de nuestro tiempo: ¿por cuánto tiempo y hasta qué límite la lucha democrática podrá contener estas fuerzas antagónicas? Tras la derrota histórica del comunismo, las fuerzas socialistas explotaron al máximo las posibilidades de la democracia, pues, ciertamente, no tenían otra alternativa. No puede decirse lo mismo de las fuerzas fascistas. Es cierto que sobre ellas pesa la derrota histórica del nacionalsocialismo, pero no podemos olvidar que, desde el punto de vista de la reproducción del capitalismo, el fascismo es siempre una alternativa abierta. Esta alternativa se activará en el momento en el que la democracia representativa se considere irremediamente, y no sólo temporalmente, disfuncional. Por eso digo que, hoy en día, la democracia progresista es una democracia tendencialmente revolucionaria. Es decir, cuanto más significativas sean las victorias democráticas —cuanto más eficaces sean las fuerzas socialistas en la lucha por una mayor redistribución social y la inclusión intercultural— mayor es la probabilidad de que el bloque capitalista recurra al uso de medios no democráticos, es decir, fascistas, para recuperar el control del poder estatal. A partir de cierto momento, sin duda difícil de determinar en general, las fuerzas democráticas —procapitalistas o prosocialistas—, si se mantienen únicamente en los límites del marco institucional de la democracia, dejarán de poder hacer frente eficazmente a las fuerzas fascistas. Tendrán que recurrir a la acción directa no necesariamente legal y posiblemente violenta contra la propiedad —la vida humana es un bien incondicional, quizás el único. El continente latinoamericano es, sin duda, el que mejor ilustra algunos de los dilemas que se pueden dibujar en el horizonte. En él, mejor que en ningún otro, es posible identificar el enfrentamiento entre las fuerzas socialistas y las fascistas, contenidas, de momento, en el marco democrático. Se trata de señales visibles del estrés institucional padecido por algunos países. América Latina es el continente en el que de modo más acentuado coexisten las luchas más ofensivas —de fuerte inclinación socialista— con las luchas más defensivas —de defensa contra el fascismo. No me sorprendería si éste fuese el continente de prueba para la democracia revolucionaria, es decir, para revelar los límites de la tensión entre la profundización democrática y la reproducción capitalista ampliada.

P. La puesta en marcha de esta nueva gramática social que establece su concepción de democracia podría conducir, en determinadas situaciones, a la introducción del experimentalismo en la órbita del Estado. Usted enseña conceptos inéditos como «Estado experimental», «experimentalismo constitucional» y «demodiversidad». ¿Podría ampliar algo más esta idea de experimentalismo democrático? ¿Qué experiencias creativas pueden apreciarse? ¿Ve a Bolivia y, de manera más general, a América Latina, como pionera en este sentido?

R. La aplastante victoria de Evo Morales en las elecciones del día 6 de diciembre de 2009 fue un acontecimiento democrático de relevancia mundial del que no se informó como tal porque resulta demasiado amenazador para los intereses del capitalismo global y para los intereses geoestratégicos de Estados Unidos en el continente, ambos con fuerte poder en los grandes medios de comunicación e información. Igualmente innovador, aunque muy diferente, es el proceso político ecuatoriano. Estas experiencias políticas causan sorpresa porque no fueron pensadas, y mucho menos previstas, por las teorías políticas de la modernidad occidental, destacando el marxismo y el liberalismo. Tanto en uno como en otro caso, es grande el protagonismo de los pueblos indígenas —en el caso de Ecuador, el protagonismo se dio sobre todo en la década de 1990, jugando un papel transformador fundamental sin el cual no es posible entender el proceso político actual. Sin embargo, los pueblos indígenas, en tanto actor social y político, han sido ignorados tanto por el marxismo como por el liberalismo. Esta sorpresa imprevista plantea a los teóricos e intelectuales en general una nueva cuestión: la de saber si están preparados o no para dejarse sorprender. No es una pregunta fácil de responder; sobre todo para los teóricos críticos marcados por la asunción de la idea de la teoría de vanguardia que, dada su naturaleza, no se deja sorprender. Todo lo que no encaja en sus previsiones o proposiciones no existe o no merece existir.

Si aceptamos que el cuestionamiento de la teoría, lejos de ser destructivo, puede significar un cambio en la conversación que el mundo mantiene consigo mismo, entonces podemos llegar a la conclusión de que, en la coyuntura actual, es importante que nos dejemos sorprender por la realidad como una fase transitoria de pensamiento entre la teoría de vanguardia que nos ha guiado hasta aquí y otra teoría o conjunto de teorías que nos acompañará de ahora en adelante. Digo que la teoría a construir nos acompañará y no que nos guiará porque presumo que el tiempo de las teorías de vanguardia ya ha pasado. Estamos entrando en un momento de teorías de retaguardia que, en contextos de gran complejidad e indeterminación: 1) valoran los conocimientos producidos por los actores sociales y conciben la construcción teórica como reflexión en curso, como síntesis provisionales de reflexiones amplias y compartidas; 2) acompañan los procesos de transformación para permitir a los actores sociales conocer mejor lo que ya conocen; 3) facilitan la emergencia de lo nuevo a través de sistematizaciones abiertas que, en lugar de dar respuestas, formulan preguntas; 4) fomentan comparaciones sincrónicas y diacrónicas entre experiencias y actores sociales, tanto para situar y contextualizar las acrobacias de lo universal, como para abrir puertas y ventanas dejando que entren corrientes de aire en los guetos de la especificidad local.

La teoría de retaguardia avanza con el recurso a las analogías, a las metarritmias —la sensibilidad con los diferentes ritmos de transformación social— y al hibridismo entre las ausencias y las emergencias. De este modo, surgen conceptos inéditos como los de «experimentalismo estatal» o el de «demodiversidad». El concepto de «demodiversidad», formulado por analogía con el concepto de «biodiversidad», trata de introducir en el campo político una diversidad que hasta ahora no había sido aceptada, al mismo tiempo que contribuye a hacer emerger lo nuevo a partir de lo ancestral. La democracia liberal —hoy exclusivamente centrada en la democracia representativa— defiende la diversidad y cree que debe ser un tema objeto del debate democrático, siempre que esté sujeta a concepciones abstractas de igualdad y no se haga extensiva a la definición de las reglas del debate. Fuera de estos límites, la diversidad, para la teoría política liberal, es la receta del caos. Con una sencillez que desarma, la Constitución de Bolivia reconoce, como he dicho, tres

tipos de democracia: la representativa, la participativa y la comunitaria. Cada una tiene sus propias reglas de deliberación y, ciertamente, una acomodación entre ellas no será fácil. La demodiversidad es una de las vertientes de la constitucionalización de las diferentes culturas deliberativas que existen en el país. Al desempeñar este papel, la Constitución se transforma en todo un campo de experimentación política.

Con el concepto de «Estado experimental», que vengo defendiendo desde hace cierto tiempo, pretendo señalar que en los tiempos que corren la solidez normativa de la institucionalidad moderna —del Estado, del derecho, de la Administración pública— hoy está disolviéndose ya sea para bien —reconocimiento de la diversidad— o para mal —por ejemplo, la corrupción. En otras palabras, fuerzas políticas con orientaciones políticas opuestas tratan de aprovechar para su causa este estado de cosas. Las fuerzas procapitalistas hablan de gobernanza (*governance*), de promover sociedades entre lo público y lo privado, de leyes blandas (*soft law*). Detrás de estos conceptos no sólo está la flexibilidad normativa, sino también la no interferencia en las relaciones de poder existentes. Por el contrario, Estados como Bolivia, Ecuador y Venezuela están tratando de alterar estas relaciones. Es en este marco donde la idea de la experimentación puede ser válida. Y es que, al ser duros los conflictos y poco claras las alternativas, los cambios en las relaciones de poder, al contrario de lo que pudiera pensarse, pueden consolidarse mediante la experimentación con varias soluciones de manera simultánea o secuencial. Crear espacios políticos a partir del inicio del cambio de las relaciones de poder, pero que una vez creados permanecen abiertos a la creación y a la innovación, es algo que tanto la moderna teoría política liberal como la marxista nunca fueron capaces de admitir porque confundieron la toma del poder con el ejercicio del poder. En los procesos políticos transformadores que pueden presenciarse, tomar y ejercer el poder son dos cosas muy diferentes. Es más fácil tomarlo que ejercerlo y, como es a partir del ejercicio que se deriva su consolidación, considero que la experimentación política puede fortalecer los procesos de transición en la medida en que facilita el ejercicio del poder volviéndolo más inclusivo: la apuesta por las soluciones provisionales y experimentales permite mantener abierto el debate político, garantiza el dinamismo de las soluciones institucionales y normativas e invita al compromiso constructivo por parte de los adversarios. Nada de esto cabe en la conciencia teórica y política de la modernidad occidental.

P. La sexta de sus quince tesis para la profundización de la democracia afirma que están emergiendo formas contrahegemónicas de democracia de alta intensidad. Sin embargo, en la séptima advierte que están limitadas al ámbito local y municipal. ¿Cómo pueden resolverse los problemas de escala y llevar la democracia contrahegemónica tanto al ámbito estatal como al global?

R. Éste es uno de los problemas más dilemáticos para la teoría y la práctica democráticas. Las grandes innovaciones democráticas de las últimas décadas se han producido a escala local y nunca ha sido posible transferirlas a escala nacional y, por supuesto, mucho menos a escala internacional. Esto es así tanto para las experiencias más recientes de democracia participativa —presupuestos participativos, consejos populares, consultas— como para las formas ancestrales de democracia comunitaria de origen indígena. Debemos, sin embargo, tener en cuenta que el problema de escala no es un problema de causas, sino un problema de consecuencias. En el caso de las formas ancestrales de las comunidades indígenas, el problema de escala es el resultado de una derrota histórica. Los poderes

coloniales destruyeron todas las formas políticas y de gestión indígenas, excepto las de carácter local, bien porque no consiguieron destruirlas, bien porque pensaron que podrían apropiárselas y ponerlas al servicio del poder colonial.

Además de estas causas, también hay que tener en cuenta los factores sistémicos y funcionales. Ningún sistema complejo y abierto subsiste sin turbulencias controladas, sin momentos de reproducción no lineal, e incluso de negación dialéctica truncada o parcial. Los sistemas de dominación como el colonialismo o el capitalismo se apropian de las grandes escalas —lo global y lo universal— porque son las que garantizan la hegemonía —las que desacreditan las alternativas— y la reproducción ampliada. A las escalas más pequeñas —locales o subnacionales— se les deja un mayor margen de libertad. El colonialismo ofreció los ejemplos más paradigmáticos a través de las diversas formas de gobierno indirecto —que dejaba el gobierno local en gran medida a cargo de las «autoridades tradicionales»—, aunque el fenómeno es general. Lo local permite combinar radicalidad y atomización. Tanto en el ámbito de la denuncia y de la resistencia como en el de la propuesta y la alternativa, la inversión de energía político-emocional organizativa y comunitaria es potencialmente radicalizadora porque vive de la transparencia entre lo que se defiende y lo que se combate. No obstante, dado el limitado alcance de su ámbito, puede ser ignorada —en tanto amenaza— e incluso ser funcional —en tanto energía desperdiciada— para las escalas de dominación que la rodean. Por supuesto que ni las funciones evitan las disfunciones ni los sistemas impiden la eclosión de antisistemas. Lo local de hoy puede ser lo global de mañana. Para ello se necesita imaginación y voluntad política que deslocalice lo local sin eliminarlo —la articulación entre luchas sociales— y que desglobalice lo global existente deslegitimándolo —este orden es desorden, esta justicia es injusta, esta libertad es opresión, esta fraternidad es egoísmo naturalizado— socavando su hegemonía —hay otros órdenes menos desordenados, otras justicias más justas, otras libertades más libres y otras fraternidades verdaderamente fraternas. Cambiar esto es posible a todas las escalas. El cambio social entraña siempre cambios de escala —lo que en términos teóricos llamo ecología de la transescala. Lamentablemente, el pensamiento democrático socialista continúa apegado al modelo de Estado moderno centralizador, es decir, tiende a ver la transformación social en el ámbito de la escala nacional, privilegiándola en detrimento de la escala local o de la escala global, siendo, por tanto, poco imaginativo en la creación de articulaciones entre escalas. No sería imposible, por ejemplo, elaborar los presupuestos generales del Estado siguiendo reglas semejantes a las del presupuesto participativo municipal. Tendrían que ser, indudablemente, reglas diferentes en términos de funcionamiento, dados los efectos de escala, pero semejantes en cuanto a la lógica y el sentido político subyacentes.

P. Una de sus afirmaciones más duras es la de que «vivimos en sociedades que son políticamente democráticas, pero socialmente fascistas». Esto se debe, en parte, a que la democracia, al servicio del Estado débil neoliberal, perdió su poder redistributivo, siendo capaz de convivir cómodamente con situaciones estructurales de miseria, desigualdad y exclusión social. ¿Cómo puede la democracia revolucionaria, bajo el dominio de la democracia representativa liberal, hacer frente, más allá de la mera teorización académica, a los fenómenos de desigualdad y exclusión?

R. El concepto de «fascismo» que uso en esa cita es diferente del concepto usado para definir los regímenes políticos de partido único vigentes principalmente en Italia y Alema-

nia en el período entre las dos guerras mundiales, así como en España y Portugal hasta 1974-1975. Tal como lo uso, se refiere a relaciones sociales de poder tan extremadamente desiguales que, en el contexto social y político en el que se producen, la parte —individuos o grupos— más poderosa ejerce un poder de veto sobre aspectos esenciales de la vida de la parte menos poderosa. A título de ejemplo, como ilustración de la diversidad de campos sociales en los que actúa el fascismo social, pueden señalarse: las relaciones de trabajo al margen de las leyes laborales o que involucran a inmigrantes, especialmente a los indocumentados; las relaciones familiares atravesadas por la violencia doméstica en sus múltiples formas; relaciones de *apartheid* social, basadas en el racismo, que todavía hoy están presentes en las sociabilidades y las estructuras urbanas; las relaciones del capital financiero con el país en el que invierte y deja de invertir sin otra razón que el beneficio especulativo; las comunidades campesinas víctimas de la violencia de las milicias privadas; la privatización de bienes públicos esenciales como el agua, cuando la empresa concesionaria adquiere derecho de veto sobre la vida de las personas: a quienes no pagan la factura, se les priva del suministro de agua.

Se trata, por tanto, de formas de sociabilidad no sujetas a ningún control democrático, ya que se producen fuera de aquello que la teoría política liberal designa como campo político o sistema político. Dado que la vida de los individuos, clases o grupos sociales tiene lugar en campos sociales considerados no políticos, en la medida en que en ellos impera el fascismo social, la democracia representativa tiende a ser sociológicamente una isla de democracia que flota en medio de un archipiélago de despotismos. La posibilidad de este fenómeno, tanto en el Norte Global como en el Sur Global —si bien de modo muy diferente en uno y en otro caso— se incrementó dramáticamente con el neoliberalismo y el aumento exponencial de las desigualdades sociales, resultantes de la liquidación de las políticas sociales y de la desregulación de la economía.

La democracia representativa no sólo vive cómodamente con esta situación, sino que la legitima al volverla invisible. Después de todo, no tiene sentido hablar de fascismo —en el sentido convencional del término— en sociedades democráticas. El peso histórico de la idea convencional de fascismo en países como España o Portugal hace difícil aceptar la idea de múltiples fascismos diseminados en la sociedad y no centrados en el Estado —si bien cuentan con su complicidad, aunque sólo sea por omisión. Sin embargo, lo cierto es que muchos ciudadanos viven en nuestras sociedades democráticas sujetos a limitaciones, a censuras y autocensuras, a la privación de sus derechos fundamentales de expresión y movimiento, privaciones contra las que no puede resistir si no es a riesgo de asumir graves consecuencias; viven, en definitiva, sujetos a acciones arbitrarias que son estructuralmente similares a las que sufrieron los demócratas durante la vigencia de los regímenes políticos fascistas. Ahora bien, como se trata de un fascismo subpolítico, no se reconoce como tal.

La idea de fascismo social apunta a la creación de grandes alianzas democráticas, estructuralmente similares a las que constituyeron la base de los frentes populares en el período de entreguerras, y sugiere también la necesidad de reactivar las energías democráticas adormecidas por la creencia de que en la sociedad democrática todo es democrático. Como trato de mostrar, poco hay de democrático en las sociedades con un sistema político democrático.

Del mismo modo que la lucha contra el fascismo político fue una lucha por la democracia política, la lucha contra el fascismo social debe ser una lucha por la democracia social. Se trata, por tanto, de un concepto de democracia mucho más amplio que el con-

cepto que subyace a la democracia representativa. Para mí, la democracia es todo proceso de transformación de relaciones de poder desigual en relaciones de autoridad compartida. Allí donde hay lucha contra el poder desigual, hay proceso de democratización. En mis análisis distingo seis subcampos de relaciones sociales en los que los procesos de democratización son especialmente importantes: el espacio-tiempo doméstico, el espacio-tiempo de la producción, el espacio-tiempo de la comunidad, el espacio-tiempo del mercado, el espacio-tiempo de la ciudadanía, y, finalmente, el espacio-tiempo mundial de las relaciones entre los Estados. Cada uno de los espacios-tiempo puede ser un campo de la lucha democrática contra el fascismo que se genera en su interior. En cada uno de ellos la lucha democrática adquiere una forma específica. Los tipos de democracia de los que he hablado y que están enriqueciendo el repertorio de posibilidades democráticas funcionan sobre todo en dos de estos espacios-tiempo: en el comunitario y en el de la ciudadanía. Otros tipos de democracia tendrán que ser tenidos en cuenta para el resto de los espacios-tiempo. Sólo este vasto conjunto de luchas democráticas puede combatir eficazmente el fascismo social. Se trata de una democracia sin fin. Éste es, para mí, el verdadero programa socialista; el socialismo es democracia sin fin.

Esta concepción se hace hoy urgente, más aún cuando nos encontramos con un fenómeno nuevo —o al menos ahora más visible— que complica todavía más el contexto político de las sociedades contemporáneas. La discrepancia entre la democracia política y el fascismo social de la que acabo de hablar se combina hoy en día con otra discrepancia: la que se da entre la democracia política y un fascismo político de nuevo tipo. Es decir, estamos asistiendo a la emergencia de dos tipos de fascismo, viejos en los procesos de los que se sirven, pero nuevos en el modo en que la democracia representativa de baja intensidad puede y acepta convivir con ambos. Por un lado, el fascismo social del que he hablado y que actúa en los seis espacios-tiempo antes identificados. Por el otro, un fascismo difuso o fragmentario que actúa en los espacios-tiempo que históricamente han constituido el campo político de la democracia, a saber: el espacio-tiempo de la ciudadanía y el de la comunidad. Es un fascismo que actúa en los intersticios de la democracia por medios antidemocráticos de desestabilización política. Hoy es particularmente visible en los países donde las clases populares y los movimientos sociales obtuvieron victorias significativas a través de la democracia representativa, victorias que les permitieron asumir el poder político del Estado. Estas victorias han sido sólidas precisamente en la medida en que fueron obtenidas a través de articulaciones entre la democracia representativa, la participativa y la comunitaria. Su robustez reside en su capacidad para ejercer el poder democrático para luchar contra el fascismo social, es decir, para eliminar las formas más extremas o violentas de desigualdad de poder social, lo que supone orientar la lucha democrática hacia un horizonte postcapitalista. En la medida en que esto ocurre y siempre que las clases dominantes no puedan retomar rápidamente el control del Estado por medio de la democracia representativa, recurren a medios antidemocráticos para desestabilizar las democracias. Entre estos medios, pueden destacarse los siguientes: control de los medios de comunicación, campañas de desinformación, manipulación u obstrucción del voto de la población objeto de fascismo social, intentos golpistas o secesionistas, corrupción de los representantes elegidos, creación de divisiones dentro de las fuerzas armadas para distanciarlas del poder legítimamente constituido, escuchas telefónicas ilegales, chantaje y amenazas, recurso a grupos paramilitares, tanto para liquidar a líderes políticos y de movimientos sociales como para mantener el control político de las poblaciones. Este tipo de fascismo tiene un carácter

político porque su objetivo es el de desestabilizar el campo político, pero es difícil de identificar o nombrar porque su horizonte no contempla la superación de la democracia. Pretende, más bien, poner la democracia a su servicio e inculcar la idea de que la democracia, cuando no está a su servicio, se vuelve ingobernable.

La democracia de nuestros días es revolucionaria en la medida en que amplía y profundiza la democracia social, al conducir eficazmente la lucha contra el fascismo social, y defiende con igual eficacia la democracia política contra los intentos de desestabilización emprendidos por el fascismo político.

P. Es una controversia clásica, pero la crisis económica global que padecemos la convierte de nuevo en pregunta obligada: democracia y capitalismo, ¿callejón sin salida, caminos de conciliación? En su sociología se sirve del método indiciario, que identifica señales y pistas anticipadoras de lo que está por venir, ¿se atreve a conjeturar el horizonte futuro que nos espera al final de la crisis? ¿Nos encontramos al final de una época o vivimos quizá un momento de restauración capitalista?

R. Los sociólogos fueron entrenados para predecir el pasado y en eso se han especializado. Los sociólogos críticos piensan en el futuro, pero casi siempre lo hacen como si el futuro fuese una extensión del presente que conocen tal como lo conocen. Sin embargo, de ser así nunca habría futuro. La única manera de abordar la opacidad del futuro es ser tan ciegos hacia él como él lo es hacia nosotros. No se trata de una ceguera total, pues el futuro también ve algo de nosotros. Nos ve como pasado, que es aquello que ya no somos. Estamos ante cegueras parcialmente sistémicas y parcialmente estratégicas. En nuestro caso, el caso del presente que somos, que conocemos y desconocemos, la ceguera estratégica adquiere la forma de apuesta, tal como lo formuló, mejor que nadie, el filósofo francés del siglo XVII, Blaise Pascal.² La apuesta es la única manera que tenemos de hacernos presentes en el futuro. De la misma manera que el ciego se guía por ruidos, voces, accidentes palpables, nosotros apostamos a partir de indicios, pistas, señales, emergencias, tendencias, latencias, con todo lo que todavía no es. El todavía-no-es³ no es el todavía no de un todo indiscriminado. Es el todavía no de algo parcialmente determinado por una aspiración realista y por una voluntad proporcionada. Es una forma específica de no ser, un *entre-ser*, como diría el poeta portugués Fernando Pessoa.

¿Sobre qué indicios baso mis apuestas? La frustración de la política nunca se había convertido tan fácilmente en conciencia ética; el sufrimiento de muchos nunca había sido tan visible para tantos; los condenados de la tierra nunca actuaron suscitando tanto interés —y, a veces, la solidaridad— de quien no los entiende o, si los entiende, no los aprueba totalmente; las clases populares —los solidarios de los excluidos, no necesariamente los excluidos— nunca lucharon tanto por la democracia con la esperanza de que los límites de la democracia un día se transformen en democracia sin límites o, por lo menos, en la democratización de los límites; jamás la naturaleza fue tan invocada para mostrar que no hay un solo medio para lidiar con ella de forma natural y que lo que a nuestros hábitos parece más natural es lo más antinatural de todo; los excluidos nunca tuvieron tantas posibilidades para dejar de ser mera estadística y transformarse en un nosotros colectivo; nunca las personas estuvieron tan guiadas, pero nunca mostraron tampoco tanta capacidad para no creer en quien los guía; nunca tantos objetos de derechos humanos se mostraron tan interesados en ser sujetos de derechos; nunca la democracia tuvo tanta credibilidad, incluso la de aquellos para los que no fue pensada. Ninguno de estos indicios es, por sí

solo, creíble para, a partir de él, formular la apuesta. E incluso todos juntos sólo son creíbles con la voluntad de aquellos que, basándose en ellos, quieran arriesgar. Esta apuesta es especial, pues no basta apostar, cruzar los brazos y esperar los resultados. La persona que apuesta debe involucrarse personalmente en la lucha por el futuro por el que apuesta. Mi apuesta personal privilegia el siguiente indicio. Nunca el capitalismo global y la modernidad occidental intentaron atrapar a tantas personas en el mundo con la retórica de los derechos humanos y la democracia; pero tampoco nunca tanta gente captó el fondo de la trampa tratando de utilizarla contra quien quiso atraparla. ¿Por qué no apostar por el éxito de este intento? Si gozara de éxito efectivo, me sentiría realizado por haber contribuido a ello. Si no, trataría de confortarme con la idea de que viví en una época en la que las alternativas estaban bloqueadas; y que sabiamente me dejé engañar para no tener que entregar mi consentimiento a la barbarie sin solución.

P. La democracia radical que plantea tiene un fuerte potencial emancipador. Su análisis de la emancipación social está indisolublemente ligado a la revisión crítica del concepto de poder, reducido por la democracia representativa liberal al nicho del Estado. En lugar de ello, usted sostiene que el poder actúa a través de diferentes constelaciones que de manera combinada trabajan en distintos espacios sociales. Como contrapropuesta, elabora un mapa compuesto por seis emancipaciones sociales fundamentales. ¿Podría hablarnos un poco de este mapa y de los parámetros desde los que concibe la emancipación social?

R. Como ya he indicado, una de las grandes innovaciones de la moderna teoría política liberal consistió en concebir la idea de un campo político autónomo, el único constituido por relaciones políticas de poder y, en consecuencia, por las luchas por el poder. Centrado en el Estado, máxima expresión de las relaciones y de las luchas de poder, el campo político tiene sus propias reglas de funcionamiento que aseguran la institucionalización de los conflictos de poder, y, por tanto, el orden social al que aspiraba la burguesía después de conquistar el control del poder político. La autonomía del campo político fue la otra cara de su sumisión a los intereses de reproducción del orden burgués. No fue originalmente pensado como un campo democrático de libre acceso a la competencia por el poder y mucho menos a la competencia por la regla de disputa del poder. Esta teoría llegó a su punto álgido de conciencia posible con Habermas y su concepción de la esfera pública, la expresión política de la sociedad civil burguesa.

La historia de las luchas de la clase trabajadora, ya sea como un colectivo de no ciudadanos en lucha por su inclusión en el orden burgués o como colectivos de obreros revolucionarios en lucha por la construcción de un orden social alternativo, fue revelando que las relaciones políticas de poder expresadas en el campo político eran tan sólo una pequeña fracción de las relaciones de poder vigentes en la sociedad y que las desigualdades de poder político no podían explicarse sin tenerse en cuenta otras muchas desigualdades de poder activas en otros tantos ámbitos de la vida social —en la fábrica, el hogar, la comunidad, el mercado, entre otros. Por supuesto, los campos sociales son potencialmente infinitos y no todos pueden ser considerados igualmente importantes en los términos de las relaciones de poder que los constituyen. De ahí el error en el que incurren las concepciones postestructuralistas. Igualmente equivocadas están las concepciones estructuralistas de raíz marxista porque resultan demasiado monolíticas —centradas en la contradicción capital-trabajo. A mi juicio, la perspectiva más correcta es la de un estructuralismo plura-

lista, de la que se derivan los seis espacios-tiempo a los que me he referido. A cada uno de ellos le corresponde una forma específica de relación desigual de poder: en el espacio-tiempo doméstico, la forma de poder es el patriarcado o las relaciones sociales de sexo; en el espacio-tiempo de la producción, la forma de poder es la explotación centrada en la relación capital-trabajo; en el espacio-tiempo de la comunidad, la forma de poder es la diferenciación desigual, es decir, los procesos por los que las comunidades definen quién pertenece y quién no pertenece y se arrogan el derecho de tratar de manera desigual a los que no pertenecen; en el espacio-tiempo del mercado, la forma de poder es el fetichismo de las mercaderías, el modo en que los objetos asumen vida propia y controlan la subjetividad de los sujetos (alienación); en el espacio-tiempo de la ciudadanía, la forma de poder es la dominación, la desigualdad en el acceso a la decisión política y al control de los políticos, en cuanto que son los que deciden en el ámbito público; por último, en el espacio-tiempo mundial la forma de poder es el intercambio desigual, la desigualdad en términos de intercambios internacionales, tanto económicos, como políticos y militares.

Cada una de las formas de poder tiene, como base privilegiada y originaria, un determinado espacio-tiempo, aunque éste no actúa exclusivamente en las relaciones sociales que lo caracterizan. Más bien, cada una de las formas de poder repercute en todos y cada uno de los espacios-tiempo. Por ejemplo, el patriarcado tiene su sede estructural en el espacio-tiempo doméstico, pero está presente en las relaciones sociales de producción, del mercado, la comunidad y la ciudadanía. Las sociedades capitalistas son formaciones sociales que se reproducen por la acción combinada de estas seis formas de poder. No actúan de manera aislada. Por el contrario, se alimentan mutuamente y actúan en red. En virtud de ello, las luchas anticapitalistas, para tener éxito, tienen que luchar contra todas ellas y sólo avanzan en la medida en que en cada uno de los espacios-tiempo las desigualdades de poder van disminuyendo. Esto no significa que todos los movimientos u organizaciones sociales tengan que luchar contra todas las formas de poder. Pero para que cada uno tenga éxito en su lucha parcial es necesario que tenga conciencia de esa parcialidad y cuente con el apoyo de los movimientos y organizaciones sociales que luchan contra otras formas de poder. Es importante que haya articulación entre los diferentes movimientos y organizaciones. El poder que actúa a través de constelaciones sólo se combate eficazmente a través de una constelación de resistencias. Como sólo esta constelación es estructural, no es posible privilegiar en abstracto la lucha contra una forma específica de poder. Esto no quiere decir que las seis formas de poder sean siempre igualmente importantes y que no sea posible establecer jerarquías internas entre ellas. Lo que ocurre es que la importancia relativa y las jerarquías entre ellas sólo pueden determinarse en contextos concretos de lucha, definidos como tales por las condiciones históricas y los efectos de la coyuntura. No olvidemos que hay estructuras —los espacios-tiempo— y que hay circunstancias y que es de la inevitable relación entre ellas que nace la contingencia.

Lo que llamamos emancipación social es el efecto agregado de las luchas contra las diferentes formas de poder social y puede apreciarse por el éxito con el que las luchas van transformando relaciones desiguales de poder en relaciones de autoridad compartida en cada uno de los espacios-tiempo.

P. En «La cuestión judía», Marx distingue entre emancipación política y emancipación humana. La primera, con la que se adquieren derechos de ciudadanía, no implica necesariamente la segunda, que remite a un horizonte de transformación social y humana profunda. En su obra, usted utiliza el término «emancipación social». Sin embargo, su

idea de la emancipación reclama, en la línea de la emancipación humana, un cambio radical de las estructuras cognitivas y las relaciones sociales imperantes. ¿Cómo ve la distinción señalada? ¿Le parece analítica y conceptualmente operativa?

R. *La cuestión judía* es un texto notable en muchos aspectos y merece una lectura profundizada que no puedo hacer aquí. En él Marx utiliza la religión para presentar un argumento que más tarde aplicará a otras dimensiones de la sociedad civil, específicamente a la economía y, por tanto, a la sociedad capitalista. El argumento es que los judíos, al reclamar para sí plenos derechos de ciudadanía, confirmaron la separación entre el Estado y la sociedad civil que subyace a la sociedad burguesa y, en consecuencia, la dualidad entre el ciudadano —la persona moral que responde por la comunidad— y el individuo egoísta y asocial que sólo busca la satisfacción de sus propios intereses. La sociedad civil pasa a ser el ámbito en el que todas las desigualdades son posibles —donde, diría yo, en casos extremos adquieren fuerza regímenes de fascismo social—, sin por ello poner en entredicho la igualdad abstracta y formal entre los ciudadanos. La religión es un síntoma de estas desigualdades despolitizadas a las que los judíos se someten pensando que se emancipan. En resumen, con el Estado laico los judíos conquistan la libertad religiosa, pero no consiguen liberarse de la religión. Y, relacionando este argumento con los que presentará más adelante, añade que no se liberan de la propiedad, sino que obtienen la libertad de propiedad, no se liberan del egoísmo de la industria, sino que obtienen la libertad industrial. Como Marx dice: «La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, a individuo egoísta independiente, y, por otro lado, a ciudadano del Estado, a persona moral». La emancipación política ante el Estado —que también es la emancipación del Estado ante la religión— está muy por debajo de la emancipación del hombre ante las sumisiones que lo oprimen —como es el caso de la religión. Por eso afirma que «el límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente de él, en que el Estado pueda ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre». Pero el pensamiento dialéctico de Marx no le permite quedarse ahí. La emancipación política es falsa en la medida en que emancipa al ciudadano de la tutela del Estado sobre su religiosidad sin emancipar al individuo de la religiosidad. Pero, al mismo tiempo, la emancipación política significa un progreso. Representa el final de la sociedad señorial, del *Ancien régime*. Es el máximo de conciencia posible de la sociedad burguesa. Dice Marx que «aunque no sea la forma última de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual».

Creo que este análisis sigue siendo válido y es particularmente bien entendido por quienes, como yo, han pasado parte de su vida bajo regímenes dictatoriales. La democracia política (representativa) no es falsa; es poca, insuficiente y esta insuficiencia sólo puede superarse mediante la articulación de la democracia política con otros tipos de democracia y con otros campos de democratización, articulación que designo con el nombre de democracia radical, democracia de alta intensidad o democracia revolucionaria. El momento en el que la democratización del Estado y de la sociedad sobrepasa con éxito el límite de compatibilidad con el capitalismo es el mismo en el que la emancipación política da lugar a la emancipación social.

Globalización contrahegemónica e idea del socialismo

P. *Vivimos tiempos de cambios a gran escala y en diferentes órdenes. Atravesamos, como usted dice, una fase de «transición paradigmática» en la que pueden constatarse la emergencia de nuevos manifiestos, actores y prácticas que reivindican «otro mundo posible», urgente y necesario. El Foro Social Mundial, en este sentido, pretende englobar la diversidad de personas, movimientos sociales y luchas de resistencia que forman lo que usted llama «globalización contrahegemónica». ¿Esta diversidad no necesita la formulación de un sólido macrodiscurso de alternativa que, respetando la heterogeneidad de los actores, constituya una alternativa global a la globalización neoliberal hegemónica? En caso de ser así, ¿cómo pueden armonizarse la unidad de acción y la coherencia discursiva de los movimientos con la articulación de las «pluralidades despolarizadas» de las que usted habla?*

R. Con el Foro Social Mundial (FSM) las fuerzas progresistas del mundo comenzaron el nuevo milenio de manera más prometedora. Fue un momento muy importante para la creación de conciencia de que era posible organizar globalmente la resistencia al capitalismo, usando algunas de las armas —tecnologías de la información y de la comunicación— que habían contribuido a la fase más reciente del capitalismo global, la que llamamos neoliberalismo. Así pues, se hizo posible imaginar una globalización alternativa, de orientación anti o postcapitalista, construida a partir de los movimientos y organizaciones de la sociedad civil. Las protestas de Seattle en la Ronda del Milenio de la Organización Mundial del Comercio (OMC) en diciembre de 1999 fueron un momento importante de este proceso, pero no el primero. El primero fue el levantamiento zapatista que tuvo lugar en Chiapas el 1 de enero de 1994 contra la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte —NAFTA, según sus siglas en inglés. Después de un breve período de lucha armada, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), recurriendo de manera muy innovadora a las nuevas tecnologías de la información, comenzó a defender formas de resistencia transnacional al neoliberalismo, así como también de lucha transnacional por una sociedad más justa.

A partir de Chiapas y Seattle, el movimiento global contra el neoliberalismo adquirió un nuevo nivel de conciencia colectiva con el primer Foro Social Mundial en Porto Alegre, en enero de 2001. Se trata de un nuevo tipo de movimiento que simbólicamente marca una ruptura con las formas de organización de las clases populares vigentes durante el siglo XX. Es un movimiento muy heterogéneo en términos de base social en el que, contrariamente a lo que pudiera pensarse, dominan las organizaciones de trabajadores, aunque no se presenten como tales. Se presentan como campesinos, desempleados, indígenas, afrodescendientes, mujeres, habitantes de barrios degradados, activistas de derechos humanos, ecologistas, etcétera. Su lema común —«otro mundo es posible»— revela la misma heterogeneidad e inclusividad, que se fueron traduciendo en capacidad para articular diferentes agendas de transformación social, unas más radicales que otras, unas más culturales, otras más económicas, unas más orientadas a la transformación del Estado, otras a la transformación de la sociedad.

Esta diversidad y heterogeneidad fueron la respuesta a los fracasos de las luchas socialistas del siglo pasado, todas ellas centradas en el movimiento obrero y en la contradicción capital-trabajo. Paradójicamente, la supuesta homogeneidad sociológica de las fuerzas anticapitalistas nunca existió y, en cambio, la polarización de las diferencias políticas en su seno fue una triste constante del siglo pasado, empezando por el cisma entre

socialistas y comunistas al inicio de la Primera Guerra Mundial. La tradición de izquierda se forjó, de este modo, en esa cultura política sectaria que produce facciones (o divisiones) y que podemos definir como la propensión a transformar a los aliados potenciales en los principales enemigos en el plano sociológico —dadas las condiciones sociales de vida. Con el tiempo, politizar una cuestión pasó a significar polarizar una diferencia. La unidad sólo era creíble como expresión de una sola voz y de un solo mando.

Fue en contra de esta cultura política y para superar sus frustraciones que el FSM se presentó no sólo como contrapeso a los encuentros del Foro Económico Mundial (FEM), del Fondo Monetario Internacional (FMI), del Banco Mundial (BM) o de las cumbres de los países más ricos del planeta (G-8), sino especialmente como la celebración de la diversidad de los movimientos sociales, de las concepciones de emancipación social, de las estrategias y tácticas para lograr otro mundo posible. Y también como la celebración de la horizontalidad, es decir, de las relaciones de igualdad en la gestión de esa diversidad. Obviamente, la diversidad y la horizontalidad tienen un coste elevado cuando se trata de construir sobre ellas un frente de lucha común contra el capitalismo. El futuro sólo se construye a partir del pasado y, en razón de ello, desde el inicio del proceso del FSM se fueron haciendo visibles algunas divisiones heredadas del pasado: ¿reforma o revolución? ¿Socialismo o emancipación social? ¿El Estado como enemigo o como aliado potencial? ¿Dar prioridad a las luchas locales/nacionales o a las luchas globales? ¿Privilegiar la acción directa o la acción institucional? ¿Cabe la lucha armada en el catálogo de formas de lucha progresistas? ¿Prioridad a los partidos o a los movimientos? A estos interrogantes se fueron agregando otros planteados por la experiencia del propio FSM: ¿partir de la lucha por la igualdad hacia la lucha por el reconocimiento de las diferencias o viceversa? ¿El FSM concebido como un espacio abierto para los movimientos sociales o como un movimiento en sí mismo con agenda política propia? ¿Cómo articular las luchas culturales o sobre el estilo de vida con las luchas económicas? ¿Cuáles son los límites del respeto o de la compatibilidad entre universos culturales tan distintos y ahora mucho más visibles?

Una cosa parece cierta: no es posible ni deseable volver a la emancipación o a la movilización ejercida por el alto mando. Nadie se moviliza si no es por sus propias razones y la democracia revolucionaria o comienza en las organizaciones revolucionarias o no empieza nunca. Por otro lado, la última década ha dejado claro que ningún movimiento social, por muy fuerte que sea, puede tener éxito en su agenda si no cuenta con la solidaridad de otros movimientos. El FSM marca el pasaje de la política de movimientos a la política de intermovimientos. Son estas observaciones las que están detrás del concepto de «pluralidades despolarizadas» y otros conceptos o propuestas que vengo haciendo, por ejemplo, los conceptos de «ecología de saberes», de «traducción intercultural» y la propuesta de creación, ya en marcha, de la Universidad Popular de Movimientos Sociales (UPMS).⁴

En lo que específicamente se refiere a la configuración de pluralidades despolarizadas, la idea subyacente es que las luchas anticapitalistas avancen mediante programas mínimos, aunque no minimalistas, más basados en acuerdos amplios y a diferentes escalas⁵ entre movimientos en lucha por diferentes objetivos —contra las diferentes formas de poder— que en programas de máximos basados en el protagonismo exclusivo de un objetivo o de un movimiento. Esto no significa que, dependiendo de los contextos de lucha, no pueda darse prioridad a un objetivo o a un movimiento. Significa que, cuando esto ocurre, la prioridad que le es otorgada se concreta en el modo en que ese objetivo o movimiento realiza las articulaciones con otros objetivos o movimientos. A título de ejemplo, si en una

dada coyuntura u objetivo el movimiento ambientalista surge como prioritario, le corresponde promover las alianzas con el movimiento indígena, el movimiento feminista, el movimiento obrero o el movimiento afrodescendiente. Y si, por el contrario, la prioridad es del movimiento indígena, le compete a éste «traer para sí» las agendas ambientales de las feministas, los trabajadores y los afrodescendientes. De este modo, en consonancia con los distintos casos de lucha ambiental, la lucha indígena, en este contexto específico, tiene que dejarse contaminar por las otras luchas. No se trata, pues, de discutir en abstracto cuál de las luchas o cuál de los objetivos es el más importante. La discusión siempre tiene lugar en un determinado contexto y es para darle una respuesta concreta. Por ejemplo, las políticas neoliberales de alienación y saqueo indiscriminado de los recursos naturales en América Latina sirvieron para otorgar prioridad a las críticas y luchas contra la acción extractora (el extractivismo)⁶ —petróleo, minerales, agua, recursos naturales— y con ellas, a los pueblos indígenas, las poblaciones más duramente afectadas. Esta lucha, para tener éxito, debe forjar alianzas con los movimientos ecologistas y obreros —mineros, por ejemplo—, hecho que, a su vez, exige cambios en la formulación de los objetivos y en la conducción de la lucha. Estas articulaciones y acuerdos responden al momento concreto y pueden reconfigurarse en los momentos posteriores. La pluralidad significa que la agregación de luchas, de intereses y de energías organizativas se hace con el debido respeto de las diferencias entre movimientos. Para ello, la discusión y la deliberación sobre las prioridades y las formas de lucha deben ser lo más democráticas posibles. A su vez, la despolarización resulta de entrar en el campo dialéctico de la discusión y la deliberación, aspecto necesario para tomar decisiones concretas en contextos concretos. E, incluso así, la opción de salida está siempre abierta. Ésta es una nueva forma de politizar cuestiones y realizarla llevará mucho tiempo. Apunta hacia un nuevo tipo de frentismo⁷ que mantiene intactas las autonomías y las diferencias, y no permite la gestión manipuladora de programas de máximos y programas de mínimos. Por eso he dicho antes que las luchas contrahegemónicas avanzan sobre la base de unos programas mínimos, pero no minimalistas. Es decir, la construcción de la articulación y de la agregación tiene un valor y una fuerza independientes de los objetivos o las luchas que se agregan. Es en esta construcción que reside el potencial destabilizador de las luchas: en la capacidad de promover el pasaje de lo que es posible en un momento dado hacia lo que está emergiendo como tendencia o latencia de nuevas articulaciones y agregaciones. A menudo, son las luchas más periféricas o los movimientos menos consolidados en un determinado momento los que llevan consigo la emergencia de nuevas posibilidades de acción y transformación.

P. *En relación con la pregunta anterior, ¿ha supuesto el último Foro Social Mundial de Belém do Pará (2009), en el que usted ha participado activamente, avances reales en la adopción formal de posiciones unitarias de consenso transformadas en discursos programáticos, planes de acción y posiciones políticas firmes que orienten la agenda específica de las próximas luchas contrahegemónicas y marquen el paso de la resistencia a la ofensiva?*

R. El impacto del movimiento a lo largo de esta década terminada ha sido mucho mayor del que se imagina. Para citar sólo algunos ejemplos. Fue en el primer Foro Social Mundial que se discutió la importancia de que los países de desarrollo intermedio con grandes poblaciones —tales como Brasil, India, Sudáfrica— se agruparan como forma privilegiada para alterar las reglas de juego del capitalismo global. Uno de los principales participantes en los debates sería poco después el articulador de la diplomacia brasileña. Y ellos forman parte

del BRIC —Brasil, Rusia, India y China— y del G-20. La llegada al poder en América Latina de presidentes progresistas no puede entenderse sin el fermento de la conciencia continental por parte de los movimientos generada en el FSM. El obispo Fernando Lugo, hoy presidente de Paraguay, llegó al primer FSM en autocar por no tener dinero para pagar los costes de un viaje en avión. La lucha trabada con éxito contra los tratados de libre comercio se generó en el FSM. Fue en función de la movilización del FSM que el FEM de Davos (Suiza) cambió de retórica y de preocupaciones políticas —la pobreza, la importancia de las organizaciones no gubernamentales y de los movimientos sociales. Fue también la presión de las organizaciones del FSM especializadas en la lucha contra la deuda externa de los países empobrecidos por el neoliberalismo la que condujo al Banco Mundial a aceptar la posibilidad de condonación. Podría dar muchos otros ejemplos.

Al principio, el FSM fue una novedad total, por lo que atrajo la atención de los grandes medios de comunicación. Después, el interés mediático se desvaneció y, en buena parte por eso, se fue creando la idea de que el FSM estaba perdiendo ritmo y capacidad de atracción. En realidad, el FSM se ha diversificado mucho a lo largo de la década con la organización de foros regionales, temáticos y locales. De ahí que se haya decidido celebrar una reunión mundial cada dos años —la próxima será en 2011 en Dakar (Senegal). Se han intensificado las articulaciones entre movimientos similares en diferentes partes del mundo, como, por ejemplo, entre los movimientos indígenas o entre los movimientos de mujeres.

Diez años más tarde, es necesario hacer un balance para tomar el pulso al movimiento. En este momento hay varias propuestas, algunas de las cuales tienen por objeto volver el movimiento más vinculante en términos de iniciativas mundiales. Algunas de ellas se limitan a los movimientos y organizaciones sociales. Es el caso de la propuesta formulada recientemente por el vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, de crear una Internacional de los Movimientos Sociales. Otras apuntan a superar la división entre movimientos y partidos progresistas. Es el caso de la propuesta, también reciente, del presidente de Venezuela, Hugo Chávez, de crear la Quinta Internacional, congregando a los partidos de izquierda en todo el mundo.

P. Defina el socialismo como «democracia sin fin». De manera prudente, no habla del socialismo en singular, sino de los socialismos del siglo XXI. ¿Qué perfil deberían tener estos socialismos? ¿Cuáles son los desafíos que debe asumir la izquierda actual en el marco de la crisis del reformismo socialdemócrata y del socialismo transformador? ¿Le parece que la renovada presencia de la izquierda política que está experimentando el continente latinoamericano cumple con estas condiciones?

R. Tres precisiones previas. Primera, izquierda es el conjunto de teorías y prácticas transformadoras que, a lo largo de los últimos ciento cincuenta años, resistieron a la expansión del capitalismo y al tipo de relaciones económicas, sociales, políticas y culturales que genera, y que se hicieron con la convicción de la posibilidad de un futuro postcapitalista, de una sociedad alternativa, más justa por estar orientada a la satisfacción de las necesidades reales de los pueblos, y más libre, por estar centrada en la realización de las condiciones del ejercicio efectivo de la libertad. A esa sociedad alternativa se la llamó genéricamente socialismo. Hablar del socialismo del siglo XXI significa hablar de lo que existió y de lo que aún no existe como si fueran partes de la misma entidad. No estoy seguro de que ésta sea la mejor forma de imaginar el futuro, aunque creo que el análisis desapasionado y

crítico del socialismo del siglo XX, a pesar de ser urgente, aún no se ha hecho y, probablemente, todavía no se pueda hacer.

Segunda precisión: una sociedad es capitalista no porque todas las relaciones económicas y sociales sean capitalistas, sino porque éstas determinan el funcionamiento de todas las otras relaciones económicas y sociales existentes en la sociedad. Inversamente, una sociedad socialista no es socialista porque todas las relaciones sociales y económicas sean socialistas, sino porque éstas determinan el funcionamiento de todas las otras relaciones existentes en la sociedad.

Tercera precisión: no estamos viviendo una crisis final del capitalismo. Los movimientos y organizaciones sociales cuentan hoy con una experiencia social enorme que les hace mirar con cierta reserva todos los anuncios de crisis finales del capitalismo. El capitalismo tiene una capacidad enorme de regeneración. Los partidarios más acérrimos del neoliberalismo ni siquiera parpadearon a la hora de aceptar la mano auxiliadora del Estado para resolver la crisis financiera de 2008, lo que en algunos casos implicó nacionalizaciones, la palabra maldita de los últimos treinta años. Cuando analizamos las profundas crisis de nuestro tiempo, sea la crisis financiera, la crisis ecológica o la energética, no sabemos si lo que más nos impacta o sorprende es la gravedad de las crisis o la manera en que están siendo «resueltas». ¿Cómo ha sido posible transferir tanto dinero de los ciudadanos a los bolsillos de delincuentes financieros personalmente muy ricos sin provocar una convulsión social? ¿Cómo es posible que el capitalismo más salvaje y amoral triunfara en la Cumbre de la Organización de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático celebrada en diciembre de 2009 en Copenhague? Tener en mente esta dosis de realismo es fundamental para profundizar en las agendas transformadoras y construir nuevos radicalismos.

Dicho esto, es preciso pensar con audacia los caminos por donde se pueden radicalizar los programas mínimos no minimalistas —las reformas revolucionarias de André Gorz. En mi opinión, las palabras audaces son tres: desmercantilizar, democratizar y descolonizar.

Desmercantilizar significa dejar de pensar⁸ la naturalización del capitalismo. Consiste en sustraer grandes áreas de la actividad económica a la valoración del capital —a la ley del valor—: economía social, comunitaria y popular, cooperativas, control público de los recursos estratégicos y de los servicios de los que depende directamente el bienestar de los ciudadanos y de las comunidades. Significa, sobre todo, impedir que la economía de mercado amplíe su radio de alcance hasta transformar la sociedad en una sociedad de mercado —donde todo se compra y todo se vende, incluso los valores éticos y las opciones políticas—, como está ocurriendo en las democracias del Estado de mercado. Desmercantilizar significa, asimismo, dar credibilidad a los nuevos conceptos de fertilidad de la tierra y de productividad de aquellos hombres y mujeres que no colisionen con los ciclos vitales de la madre tierra: vivir bien en lugar de vivir siempre mejor.

Democratizar significa des-pensar la naturalización de la democracia liberal representativa y legitimar otras formas de deliberación democrática (*demodiversidad*); encontrar nuevas conexiones entre la democracia representativa, la democracia participativa y la democracia comunitaria; y, sobre todo, ampliar los ámbitos de la deliberación democrática más allá del restringido campo político liberal que, como he dicho, transforma la democracia política en una isla de democracia que convive con un archipiélago de despotismos: en la fábrica, la familia, la calle, la religión, la comunidad, en los medios de comunicación, los saberes, etcétera.

Descolonizar, por último, significa des-pensar la naturalización del racismo —el racismo justificado como resultado de la inferioridad de ciertas razas o grupos étnicos y no como su causa— y denunciar todo el vasto conjunto de técnicas, entidades e instituciones sociales que lo reproducen: los manuales de historia, la escuela, la universidad —qué se enseña, quién enseña y a quién—, los noticiarios, la moda, las comunidades cerradas, la represión policial, las relaciones interpersonales, el miedo, el estereotipo, la mirada sospechosa, la distancia física, el sexo, la música étnica, las metáforas y chistes habituales, los criterios sobre lo bello, lo adecuado, lo apropiado, lo bien pronunciado, lo bien dicho, lo inteligente, lo creíble, la rutina, el sentido común, los departamentos de relaciones públicas o de reclutamiento de empleados, lo que cuenta como saber y como ignorancia, etcétera.

Desmercantilizar, democratizar y descolonizar significa, en última instancia, refundar el concepto de justicia social incluyendo en la igualdad y en la libertad el reconocimiento de las diferencias —sin caer en el relativismo ni el universalismo como punto de partida—, la justicia cognitiva —la ecología de saberes— y la justicia histórica —la lucha contra el colonialismo extranjero y el colonialismo interno. Cuanto más amplio sea el concepto de justicia adoptado, más abierta será la guerra de la historia y de la memoria: la guerra entre los que no quieren recordar y entre los que no pueden olvidar.

P. Una cuestión importante a la hora de teorizar la transformación social es el papel del sujeto protagonista. ¿Cree usted que los movimientos por una globalización alternativa constituyen el nuevo sujeto histórico, más concreto y plural, capaz de efectuar la transformación emancipadora de la realidad? Más en concreto, ¿le parece viable, en las actuales circunstancias, la creación de una red global de actores lo suficientemente madura para alumbrar desde abajo una alternativa propiamente socialista radical?

R. Los sujetos históricos son todos los sujetos que hacen la historia. Hacen historia en la medida en que no se conforman con el modo en que la historia los ha hecho. Hacer historia no es toda acción de pensar y actuar a contracorriente; es el pensar y el actuar que fuerza a la corriente a desviarse de su curso «natural». Sujetos históricos son todos los rebeldes competentes.

En el siglo pasado estuvimos muy marcados por la idea de que el sujeto histórico de la transformación socialista de la sociedad era el obrero industrial. Las divisiones en el movimiento obrero y la pérdida de horizontes postcapitalistas, combinada con el surgimiento de movimientos sociales que se presentaban como alternativas más radicales tanto en el plano temático como en el cultural y el organizacional, crearon la idea finisecular según la cual el obrero ha dejado de ser el sujeto histórico teorizado por Marx y que, o el concepto dejaría de tener interés en general, o era necesario pensar en sujetos históricos alternativos. Me temo que, así formulada, esta pregunta confunde más que aclara. Si nos fijamos en la composición sociológica de los movimientos sociales podemos observar que en su base hay casi siempre trabajadores y trabajadoras, a pesar de que no se organicen como tales ni recurran a las formas históricas del movimiento obrero —sindicatos y partidos obreros. Se organizan como mujeres, como campesinos, como indígenas, como afrodescendientes, como inmigrantes, como activistas de la democracia participativa local o de los derechos humanos, como homosexuales, entre otros colectivos. La cuestión importante no es la pérdida de la vocación histórica de los trabajadores. Es más bien la cuestión de saber por qué en los últimos treinta años los trabajadores se movilizan menos a partir de la identidad vinculada al trabajo y más a partir de otras identidades que siempre tuvieron.

Los factores que pueden contribuir a dar una respuesta son muchos. Se han producido transformaciones profundas en la producción capitalista, tanto en el ámbito de las fuerzas productivas como en el ámbito de las relaciones de producción. Por un lado, los avances tecnológicos en los procesos de producción, la revolución en las tecnologías de la información y la comunicación y el abaratamiento de los transportes alteraron profundamente la naturaleza, la lógica, la organización y las jerarquías del trabajo industrial. Por otro lado, el capitalismo «se globalizó» —entre comillas, porque siempre ha sido global— para evadir la regulación estatal de las relaciones capital-trabajo, objetivo que en buena parte ha conseguido. Era sobre esta regulación que se asentaba la identidad sociopolítica de los trabajadores en cuanto tales.

La desregulación de la economía significó, entre otras cosas, la desidentificación obrera. Fue un proceso dialéctico, pues la desidentificación causada por las alteraciones en la esfera de la producción también favoreció el éxito de la desregulación. A su vez, la desidentificación obrera abrió espacio para la emergencia de otras identidades hasta entonces latentes o incluso activamente reprimidas por los propios trabajadores. Progresivamente, las identificaciones alternativas se volvieron más creíbles y eficaces para canalizar la denuncia del deterioro de las condiciones de vida de los trabajadores, del agravamiento de las desigualdades de poder y de la injusticia social causada por la nueva fase del capitalismo global, convencionalmente llamada globalización o neoliberalismo.

Las identificaciones alternativas no estaban igualmente distribuidas o disponibles en el vasto campo social del trabajo y las asimetrías sociales se pusieron de manifiesto en los tipos de demandas que adquirieron más visibilidad y en las regiones del mundo en las que se revelaron más eficaces. En muchos casos, ni siquiera es correcto hablar de identidades alternativas porque los grupos sociales que se apropiaron de ellas no habían tenido antes ninguna identificación que no fuera la basada en los procesos y en la fuerza de trabajo. En estos casos estamos frente a identidades originarias que en un determinado momento histórico se transformaron en recursos activos de identificación colectiva y reivindicativa.

Este cambio fue propiciado por transformaciones en el ámbito cultural ocurridas entretanto, y que fueron, ellas mismas, resultado de relaciones dialécticas. Por un lado, la movilización política a partir de las «nuevas» identidades reveló la existencia de otras formas de opresión antes naturalizadas y las proveyeron de una dimensión ética y de la política que antes no tenían. Revalorizaron lo que antes estaba desvalorizado: las mujeres eran consideradas inferiores y menos capaces de realizar el trabajo industrial de más valor; los indígenas no existían o eran pueblos en extinción, tal como ocurría con otras especies de la naturaleza; los campesinos eran un residuo histórico y su desaparición sería un signo de progreso; los afrodescendientes eran el infeliz y marginal resultado de un proceso histórico globalmente portador de progreso; la preocupación por el medio ambiente era reaccionaria porque celebraba el subdesarrollo; los recursos naturales existían en la naturaleza y no en comunidades humanas, eran infinitos y, por tanto, explotables sin límite; los derechos humanos eran una nebulosa política dudosa de la que lo único rescatable eran los derechos de la ciudadanía por los que el movimiento obrero tanto había luchado; los derechos colectivos eran una aberración jurídica y política; la paz era un bien pero el complejo militar-industrial no lo era menos; la democracia era algo positivo, pero con muchas reservas, ya fuera porque desviaba la atención y las energías necesarias para la revolución o porque daba a los excluidos la peligrosa ilusión de formar parte algún día de los incluidos, lo que, de ocurrir, sería un desastre para el orden social y la gobernabilidad.

Estos procesos, como he dicho, estuvieron dialécticamente vinculados a las transformaciones del capitalismo en este período. Por un lado, la lógica de la acumulación ampliada hizo que cada vez más y más sectores de la vida quedasen sujetos a la ley del valor: desde los bienes esenciales para la supervivencia —como, por ejemplo, el agua— al cuerpo —*Homo prostheticus*—: extensiones electrónicas del cuerpo, industria del cuidado corporal, tráfico de órganos, etcétera; desde los estilos de vida —los consumos físicos y psíquicos «necesarios» para la vida en la sociedad de consumo— a la cultura —industria del ocio y del entretenimiento—; desde los sistemas de creencias —las teologías de la prosperidad— a la política —tráfico de votos y decisiones tomadas por vía de la corrupción, *lobbying*, abuso de poder. Con todas estas transformaciones, el capitalismo fue mucho más allá de la producción económica en sentido convencional y se convirtió en un auténtico modo de vida, en un universo simbólico-cultural lo suficientemente hegemónico como para impregnar las subjetividades y las mentalidades de las víctimas de sus clasificaciones y jerarquías.

La lucha anticapitalista se hizo más difícil y para poder ser eficaz en el plano económico tuvo que adquirir una dimensión cultural e ideológica. Por otro lado, y para sorpresa de muchos, la acumulación ampliada, lejos de erradicar los últimos vestigios de la acumulación primitiva —las formas de sobreexplotación, pillaje, esclavitud, confiscaciones posibles por medios «extraeconómicos», militares, políticos—, la fortaleció, tal como había previsto Rosa Luxemburgo, y la convirtió en una realidad cruel para millones de personas que viven en la periferia del sistema mundial, tanto en la periferia global —los países más fuertemente sometidos al intercambio desigual— como en las periferias nacionales —los grupos sociales excluidos en cada país, incluso en los países centrales, el fenómeno que se ha llamado «Tercer Mundo interior». Muchos de los que viven bajo el régimen del fascismo social están sujetos a formas de acumulación primitiva.

Éstos son algunos de los factores que pusieron en cuestión no sólo el papel protagonista del movimiento obrero, sino también la propia idea de sujeto histórico. Las formas de opresión reconocidas como tales y la manera en que se viven hoy son numerosas, estando muy diversificadas en la intensidad y en las luchas de resistencia que plantean. La interrelación global entre ellas también es más visible. La pluralidad de acciones y de agentes anticapitalistas y anticolonialistas es hoy un hecho ineludible a la hora de pensar en las alternativas al capitalismo y al colonialismo.

No está claro cuál es el sentido que hoy en día hay que atribuir a la expresión «alternativa socialista radical». En primer lugar, porque, como hemos visto, el objetivo actual del socialismo es impreciso o contestado. Muchos de los movimientos que luchan contra el capitalismo o contra el colonialismo no definen sus objetivos como socialismo. En segundo lugar, porque tampoco está claro qué se entiende por «radical» en referencia al socialismo. Uso el adjetivo «radical» cuando me refiero a la democracia porque me permite darle un contenido específico: el de las luchas articuladas por la democratización en cada uno de los seis espacios-tiempo señalados. Más allá de cierto límite, el éxito de estas luchas es incompatible con el capitalismo. La democracia revolucionaria es la que sabe pasar este límite e imponerse más allá. Lo hace mediante la creación de subjetividades, mentalidades y formas de organización tan intensamente democráticas que la imposición dictatorial del capitalismo se convierte en una violencia intolerable e intolerada.

El éxito de las alternativas socialistas se mide por el grado, más o menos intenso, con el que hacen que el mundo sea menos confortable para el capitalismo. El problema es que

este efecto está lejos de ocurrir de manera lineal, algo que resulta muy difícil de concebir en teoría y de valorar en política. Las inercias políticas y teóricas derivan de esta dificultad. La creencia en la linealidad nos lleva a seguir creyendo en propuestas y modelos hace tiempo inviables a la vez que nos impide identificar el valor propositivo de luchas y objetivos emergentes. Las alternativas socialistas —prefiero siempre el plural— tienden a surgir de una confluencia virtuosa entre la identificación de lo que *ya no* es posible y la identificación de lo que *todavía no* es posible.

Interculturalidad, plurinacionalidad y poscolonialidad

P. Usted ha acuñado el concepto de «multiculturalismo emancipatorio» o también «multiculturalismo progresista». ¿Podría explicar en qué consiste esta posición teórica y en qué se diferencia de las otras versiones del multiculturalismo?

R. El multiculturalismo de los últimos treinta años es el resultado de los cambios antes mencionados. Se trata del reconocimiento de la diversidad cultural de los grupos sociales, un hecho que asumió importancia política cuando la inmigración hizo evidente esta diversidad en los países capitalistas centrales, en los que se produjo la teoría hegemónica, incluyendo la teoría crítica hegemónica. La facilidad con la que el multiculturalismo fue aceptado como nueva dimensión de las relaciones sociales se debió a dos factores principales. Por un lado, el multiculturalismo desplazó la energía contestataria del ámbito económico-social al ámbito sociocultural, hecho que, de algún modo, contribuyó a considerarlo inofensivo y hasta funcional para la reproducción del capitalismo. Por otra parte, en los países centrales —de Europa y América del Norte— el multiculturalismo se entendió principalmente como la expresión de la tolerancia de la cultura occidental hacia otras culturas. Ahora bien, sólo se tolera lo intolerable o aquello que no nos interesa o no nos concierne. En ninguno de los casos se admite la posibilidad de la transformación de la cultura occidental como resultado del contacto con otras culturas, es decir, la posibilidad de transformación y enriquecimiento mutuo como resultado de diálogos promovidos a partir del reconocimiento de la copresencia de varias culturas en el mismo espacio geopolítico. A esta concepción del multiculturalismo la llamo multiculturalismo reaccionario. Es la concepción dominante en los países centrales y el contexto de su vigencia es la inmigración procedente de las antiguas colonias, en el caso de Europa, o de América Latina, en el caso de Estados Unidos.

En contraste con esta posición, he venido proponiendo el concepto de «multiculturalismo emancipador» o, más recientemente, el concepto de «interculturalidad descolonial». Este concepto parte de las experiencias de las víctimas de la xenofobia, el racismo, el etnocentrismo y las organizaciones a través de las que se expresa su resistencia. Conviene tener en cuenta que la interculturalidad descolonial se basa en las siguientes ideas.

Primera, la modernidad occidental, en su versión hegemónica, es capitalista y colonialista. El colonialismo no terminó con el fin del colonialismo político, sino que, por el contrario, se mantuvo, y hasta se intensificó en tres campos de relaciones: en las relaciones entre las antiguas potencias coloniales y sus ex colonias, en las relaciones sociales y políticas dentro de las sociedades excoloniales —en la forma en que minorías étnicas y, a veces, mayorías étnicas fueron discriminadas en el período posterior a la independencia—

y, por último, en el interior de las sociedades colonizadoras —sobre todo en las relaciones con comunidades de inmigrantes. El capitalismo y el colonialismo son dos modos de opresión distintos, pero se pertenecen mutuamente y las luchas contra ambos deben ser articuladas. Es importante destacar este punto porque las actuales corrientes de estudios culturales llamadas poscoloniales han tendido a entender el colonialismo como un artefacto cultural desligado del capitalismo y, por lo tanto, de las relaciones socioeconómicas que sostienen la reproducción del colonialismo.

Segunda, y relacionada con lo anterior, la injusticia histórica originada en el colonialismo coexiste con la injusticia social propia del capitalismo. Por esta razón, el reconocimiento de la diferencia cultural que subyace a la demanda intercultural —la lucha por la diferencia— no es posible sin una redistribución de la riqueza —la lucha por la igualdad—, ya que las víctimas de la discriminación y del racismo son casi siempre las más afectadas por la distribución desigual de la riqueza social.

La interculturalidad descolonial, en tercer lugar, se basa en el reconocimiento de las asimetrías de poder entre las culturas, reproducidas durante una larga historia de opresión, pero no defiende la incomunicación, la indiferencia y mucho menos la inconmensurabilidad entre ellas. Considera, por el contrario, que es posible el diálogo intercultural siempre que sean respetadas determinadas condiciones que garanticen la autenticidad del diálogo y el enriquecimiento mutuo. Este diálogo no es posible si no se modifican las condiciones dominantes de tolerancia de la cultura autodesignada superior en relación con las otras culturas presentes. La tolerancia conduce a la guetización de las otras culturas.

P. Partiendo del reconocimiento de la pluralidad de culturas y de la existencia de diferentes proyectos de emancipación social, habla de la necesidad de realizar un trabajo de traducción e interpretación no sólo entre culturas, sino también entre los movimientos sociales que forman la globalización contrahegemónica. ¿Qué es lo que está en juego con el diálogo intercultural y el diálogo intermovimientos? El diálogo entre culturas y movimientos puede funcionar como un puente para construir inteligibilidad y solidaridad recíprocas, pero también como un foco de tensión que puede implicar riesgos. ¿Qué condiciones deben reunirse para favorecer un diálogo intercultural productivo?

R. He defendido que la diversidad del mundo y de las fuerzas que intentan transformarlo no puede ser captada por una teoría general. La teoría general no tiene la pretensión de abarcarlo todo, sino que defiende que todo lo que ella no es capaz de abarcar es insignificante o irrelevante. Esta última pretensión hoy es insostenible dada la relevancia de muchas de las prácticas transformadoras durante los últimos treinta años no previstas por la teoría crítica. Una nueva teoría general que trata de incluir estas prácticas acabará por considerar insignificantes o irrelevantes otras prácticas que mañana la sorprenderán, tal como ocurrió con la teoría anterior. Suelo decir que no necesitamos de una teoría general. Necesitamos, como máximo, una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general, lo que llamo universalismo negativo. Esta teoría general negativa, por así llamarla, no es más que el reconocimiento consensual de que nadie ni ninguna teoría tiene recetas universales para resolver los problemas del mundo o construir una sociedad mejor.

Sin embargo, lo que la teoría general no unifica tiene que ser de alguna manera unificable, porque de lo contrario no será posible luchar eficazmente contra los sistemas de poder desigual. Dicho de otro modo, las luchas sociales emancipadoras, al responder a las necesidades de grupos sociales excluidos, oprimidos, discriminados, a menudo se enfren-

tan con otra necesidad derivada de la misma lucha, la de sumar fuerzas, buscar alianzas y articulaciones con otras luchas contra otras formas de exclusión, opresión o discriminación a fin de aumentar su eficacia transformadora. La necesidad de unificación es, de este modo, siempre contextual y parcial y responde a necesidades prácticas y no a exigencias teóricas. Naturalmente, esta necesidad puede y debe ser teorizada, pero la teorización será siempre contextual y parcial. No será una teoría de vanguardia, sino más bien una teoría de retaguardia, orientada al fortalecimiento de las condiciones de eficacia de las articulaciones que se imponen como necesarias. En resumen, una teoría que reflexione sobre las articulaciones necesarias y los procedimientos a reforzar.

Defiendo que la alternativa a la teoría general es el procedimiento de la traducción intercultural e interpolítica. Se trata de un procedimiento que tiene como objetivo general aumentar el interconocimiento entre los movimientos sociales y maximizar así sus posibilidades de articulación. Este planteamiento general puede dividirse en tres objetivos específicos: 1) profundizar la comprensión recíproca entre movimientos/organizaciones políticos y sociales; 2) crear niveles de confianza recíproca entre movimientos/organizaciones muy diferentes que hagan posibles acciones políticas conjuntas que impliquen invertir recursos y asumir riesgos por parte de los diferentes movimientos y organizaciones involucrados; 3) promover acciones políticas colectivas basadas en relaciones de autoridad, representación y responsabilidad compartidas y en el respeto de la identidad política y cultural de los diferentes movimientos y organizaciones implicados.

A diferencia de la teoría general, el procedimiento de traducción no establece jerarquías en abstracto entre los movimientos o entre las luchas y mucho menos determina la absorción de unos por otros. El procedimiento de traducción trata de volver porosas las identidades de los diferentes movimientos y luchas presentes de manera que tanto lo que les separa como lo que les une se haga cada vez más visible y sea tenido en cuenta en las alianzas y articulaciones necesarias. Traducir significa siempre afirmar la alteridad y reconocer la imposibilidad de una transparencia total. El procedimiento de traducción es un procedimiento de aprendizaje mutuo. No es educación para adultos, porque los participantes son todos adultos y están todos educados. Tampoco es formación de cuadros porque no hay formadores ni personas en formación. Y tampoco es educación popular porque todos son simultáneamente alumnos y educadores. Es un diálogo entre actores políticos formados y educados que, a partir de las luchas en las que están implicados, sienten la necesidad de des-educarse y de des-formarse para hacer avanzar los movimientos en los que participan.

La traducción aplicada a los movimientos y las luchas sociales no es un procedimiento nuevo. Es una acentuación o nuevo énfasis. Consiste en otorgar centralidad y prioridad a procedimientos dispersos adoptados con diferentes grados de convicción y consistencia por los movimientos y organizaciones, muchas veces a merced de necesidades coyunturales y opciones tácticas. La traducción intercultural e interpolítica intenta transformar necesidades coyunturales en opciones estratégicas.

Se comprende que el procedimiento de traducción sea interpolítico. Se trata de partir del reconocimiento de que los movimientos y organizaciones sociales, más allá de ser subsidiarios de tradiciones de resistencia y de lucha específicas, van creando, a través de su práctica, lenguajes para formular demandas e identificar adversarios, preferencias por ciertos tipos de acciones en detrimento de otros, prioridades en lo que respecta a los objetivos y alianzas para alcanzarlos. Aunque rara vez sea reconstruido así, este conjunto tiende a ser una política y una forma de hacer política dotado de cierta coherencia. No sorpren-

de que ofrezca resistencias y exprese inseguridad cuando se enfrenta con la necesidad de dialogar con otras políticas y modos de hacer política. Estas resistencias e inseguridades están en la base de mucha frustración en las alianzas y fracaso en las acciones intermovimientos. La traducción, al asumirse como interpolítica, reconoce estas diferencias y procura que el debate entre ellos disminuya las resistencias y la inseguridad.

El procedimiento de traducción es también intercultural porque trata de responder a los cambios culturales producidos en los últimos treinta años en las luchas de resistencia contra el capitalismo, el colonialismo y el sexismo. Las luchas más innovadoras se llevaron a cabo en el Sur Global y involucraron a grupos sociales y clases que habían sido ignorados por la teoría crítica dominante —casi toda producida en el Norte Global. Estas luchas enriquecieron el repertorio de las reivindicaciones y de los objetivos, los formularon con lenguajes nuevos referidos a universos culturales muy distintos a los de la modernidad occidental. Con esto dejaron claro que la emancipación social tiene muchos nombres y que los diferentes movimientos están anclados en diferentes culturas, son portadores de diferentes conocimientos y diferentes mezclas entre conocimiento científico y popular. Un posible diálogo entre ellos tiene que tener en cuenta esta realidad y celebrarla, en lugar de ver en ella una carga que impide la articulación entre los movimientos que constituyen la globalización contrahegemónica. Esta tarea no es fácil, aunque es inevitable.

La traducción intercultural entre movimientos sociales es un caso específico de diálogo intercultural y está sujeto a los riesgos que éste comporta. El diálogo intercultural sólo es posible en la medida en que se acepte la posibilidad de simultaneidad entre contemporaneidades distintas. No es una condición fácil en la región occidental del mundo contrahegemónico dada la concepción lineal que subyace a la modernidad occidental. Para esta concepción, a la que llamo monocultura del tiempo lineal, sólo hay una manera de ser contemporáneo: coincidir con lo que es contemporáneo para la modernidad occidental. En vista de ello, los procedimientos de traducción intermovimientos en los que participen movimientos impregnados por la cultura occidental presuponen que éstos progresivamente se van a descontemporaneizar, hasta el punto de reconocer que hay otros modos de ser contemporáneo y que el diálogo horizontal con ellos es posible y deseable. Aunque de manera diferente, los movimientos culturalmente no occidentales deberán pasar por procesos de descontemporaneización siempre y cuando, como punto de partida, no reconozcan otra contemporaneidad, excepto aquella que les ha sido transmitida por la tradición histórica de su cultura.

Otra dificultad derivada del diálogo en el presente es la referida al pasado de intercambios desiguales entre la cultura occidental y las culturas no occidentales. ¿Cuáles son las posibilidades de diálogo entre dos culturas cuando una de ellas fue víctima en el pasado de opresiones y destrucciones perpetradas en nombre de otra cultura? Cuando dos culturas comparten tal pasado, el presente compartido en el momento de iniciar el diálogo es, en el mejor de los casos, un equívoco y, en el peor, un fraude. Las tareas de traducción intercultural pueden enfrentarse con el siguiente dilema: como en el pasado la cultura dominante hizo que algunas de las aspiraciones de la cultura oprimida se volvieran impronunciables, ¿es posible tratar de pronunciarlas en el diálogo intercultural sin por ello reforzar la impronunciabilidad?

Centrándome en el caso específico de la traducción entre conocimientos y prácticas de lucha, pienso que el éxito de la traducción interpolítica e intercultural depende de la adopción de los siguientes principios:

1. *De la completitud a la incompletitud.* La completitud —la idea de que la cultura o la propia política proporciona respuestas a todas las preguntas— es a menudo el punto de partida de algunos movimientos. La traducción avanza en la medida en que la completitud va dando lugar a la conciencia de incompletitud cultural, es decir, la idea de que existen deficiencias en la cultura o en la propia política y que éstas pueden ser parcialmente superadas con las contribuciones de otras culturas o políticas.

2. *De las versiones culturales estrechas a las versiones culturales amplias.* En general, las culturas y las opciones políticas tienden a ser internamente diversas y algunas de sus versiones reconocen mejor que otras las diferencias culturales y políticas, conviviendo más fácilmente con ellas. Son estas versiones, las que presentan un círculo de reciprocidad más amplio, las que mejor se adecuan al trabajo de traducción intercultural.

3. *De los tiempos unilaterales a los tiempos compartidos.* La necesidad de traducción intercultural e interpolítica es el resultado del fracaso de la alternativa comunista y de la emergencia del Sur Global, en el contexto de lo que llamamos globalización, y particularmente en el campo de la globalización contrahegemónica. Aunque es una idea generalmente compartida, este resultado aún no ha sido interiorizado por todos los movimientos. Por esto no todos han visto la necesidad de traducción recíproca para consolidar alianzas y construir acciones colectivas intermovimientos. La discrepancia entre los que están en esa posición y los que se impacientan ante la urgencia de construir una política de intermovimientos es una de las mayores dificultades de la traducción, dado que el tiempo de los últimos no puede ser impuesto al tiempo de los primeros.

4. *De los socios y los temas impuestos unilateralmente a los socios y temas seleccionados por consenso.* El procedimiento de la traducción siempre es selectivo con respecto a los socios que participan y a los temas objeto de traducción recíproca. Al igual que ocurre con los tiempos, aquí también las selecciones, tanto la de los socios como la de los temas, tienen que ser compartidas.

5. *De la igualdad o la diferencia a la igualdad y la diferencia.* Hay movimientos más centrados en la cuestión del reconocimiento de las diferencias y otros más centrados en la lucha por la igualdad. Esta diferencia resulta del hecho de que en las sociedades contemporáneas coexisten dos principios de distribución jerárquica de las poblaciones: los intercambios desiguales entre iguales —la explotación de los trabajadores por parte de los capitalistas es el ejemplo paradigmático en las sociedades capitalistas— y el reconocimiento desigual de las diferencias, del que el racismo, el sexismo y la homofobia son ejemplos paradigmáticos. La traducción intercultural e interpolítica avanza en la medida en que se conciben y concretan acciones colectivas intermovimientos que combinan la lucha por la igualdad con la lucha por el reconocimiento de las diferencias.

En mi experiencia como teórico social y activista he tenido la oportunidad de participar en varios ejercicios de traducción entre movimientos. En América Latina, la necesidad de traducción interpolítica e intercultural es hoy más urgente que nunca. Los avances democráticos de las últimas décadas reclaman el paso de una política de movimientos a una política de intermovimientos. En algunos países o contextos urgen alianzas entre el movimiento indígena y el movimiento feminista; en otros, entre el movimiento obrero y el movimiento de las poblaciones afectadas por el extractivismo o por la violencia política; en otros, entre el movimiento campesino y el movimiento indígena o entre éstos y el movimiento ecologista, por poner algunos ejemplos.

P. *El ex secretario general de las Naciones Unidas, Boutros Ghali, afirmó que todos somos, al mismo tiempo, iguales y diferentes. Una de sus preocupaciones es la de articular de manera equilibrada el principio de igualdad junto con el principio de la diferencia. ¿Qué nos hace iguales? ¿Qué diferentes?*

R. Hace mucho formulé la relación entre la igualdad y la diferencia a través del siguiente imperativo intercultural: tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza.

P. *En los últimos tiempos está trabajando sobre el concepto de «plurinacionalidad». ¿La construcción de la interculturalidad y de la poscolonialidad se deriva de la idea de plurinacionalidad? ¿Cómo se relaciona la plurinacionalidad con la democracia radical y la participación social? ¿Cuáles son las ideas centrales de los Estados que, como Bolivia y Ecuador, han fundado recientemente constituciones plurinacionales, interculturales y poscoloniales?*

R. Las ideas de interculturalidad y poscolonialidad no presuponen necesariamente la idea de plurinacionalidad. La presuponen cuando la identidad étnica —y a veces religiosa— de grupos sociales que reclaman la interculturalidad y la poscolonialidad se afirma como nación étnico-cultural en oposición a la nación cívica, fundada en un ideal social homogeneizador. Éste fue traído por el colonialismo europeo y fue la base de la supresión de la diferencia cultural y de la expropiación colonial. Sucede, por ejemplo, en algunos países africanos —Etiopía, Nigeria, Sudán, entre otros—, en Canadá y en muchos países latinoamericanos, de los que Bolivia y Ecuador son hoy el mejor ejemplo. En estos últimos está en curso un proceso de refundación del Estado moderno, pues la idea de un Estado-nación monocultural está muy arraigada. En ambos casos, las transformaciones en curso nacieron de fuertes movilizaciones sociales que adoptaron como bandera de lucha un nuevo proceso constituyente y una nueva Constitución y en ambos países el movimiento indígena tuvo un papel central en estas movilizaciones. Las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador representan un nuevo tipo de constitucionalismo muy diferente del moderno. Yo lo llamo constitucionalismo transformador. A diferencia del constitucionalismo moderno, no es un producto de élites, consagra el principio de la coexistencia entre la nación cívica y la nación étnico-cultural, rompe con el modelo monolítico de institucionalidad estatal y crea varios tipos de autonomías infra-estatales. Entre otras muchas innovaciones, cabe destacar, en el caso de Bolivia, la consagración de los tres tipos de democracia indicados —representativa, participativa y comunitaria—, hecho que contiene un enorme potencial para la radicalización de la democracia y, en el caso de Ecuador, la consagración del *sumak kawsay* —el buen vivir, en quechua— y de los derechos de la naturaleza —Pachamama— como principios de organización económico-social. Son procesos políticos muy tensos porque el proceso de democratización abierto gestiona los impulsos contradictorios de las fuerzas socialistas, que persiguen radicalizar la democracia, y los de las fuerzas fascistas, que buscan detener el proceso de democratización por medios antidemocráticos y violentos.

P. *Para finalizar, ¿cuál es, para Boaventura de Sousa Santos, la gran «utopía concreta» —en los términos de Ernst Bloch— del siglo XXI?*

R. Dado que la comprensión del mundo excede, en mucho, la comprensión occidental del mundo, es posible que la transformación del mundo ocurra por caminos no previstos o imaginados en el catálogo de la emancipación social preparado para el mundo por las

fuerzas progresistas de Occidente. Es, pues, muy posible que la utopía concreta se esté concretando sin que la gente se dé cuenta porque no tenemos ojos para verla, ni emociones para sentirla, ni deseos para deseirla. Tal vez no será lo suficientemente grande como para que la veamos, ni lo suficientemente concreta como para que la sintamos, ni lo suficientemente utópica como para que la deseemos. La utopía concreta es la que está siendo llevada a cabo por sujetos concretos con historias concretas. La utopía concreta es la experiencia encarnada de una apuesta concreta por un futuro por concretar. En realidad, cada uno de nosotros sólo reconoce la utopía con la que está comprometido de manera concreta. Y, ciertamente, quien no está comprometido con ninguna no podrá responder a esta pregunta y además pensará que la pregunta es un disparate. La utopía concreta no se deja formular en abstracto. Está emergiendo de la gran creatividad moral y política de aquellos de los que nada de creativo, moral o político se espera. Hoy se asoma en una remota aldea de Chiapas o de los Andes, mañana en un barrio popular de Caracas o de Johannesburgo, después en un gran suburbio popular de Río de Janeiro o Bombay. Si puedo identificar esta emergencia es precisamente porque estoy personalmente comprometido con el *toda-vía no* que ésta expresa.

NOTAS

1. Es el caso del Partido de los Trabajadores (PT) en Brasil, del Movimiento al Socialismo (MAS) en Bolivia, de los sandinistas en Nicaragua, del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en El Salvador, de la Alianza País (AP) en Ecuador, del movimiento Revolución Bolivariana que da origen al Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV) en Venezuela, del Frente Amplio (FA) en Uruguay y de la Alianza Patriótica para el Cambio (APC) en Paraguay.

2. La apuesta de Pascal es un argumento que el filósofo francés plantea en sus *Pensamientos*. En resumen, sostiene que, aunque no se dispongan de pruebas objetivas de la existencia de Dios, debería creerse en él, ya que resulta más conveniente y beneficioso para uno mismo.

3. El todavía no (*Noch Nicht*) es una categoría que Santos recupera del pensamiento utópico del filósofo alemán Ernst Bloch y sobre la que fundamenta teóricamente su sociología de las emergencias. Consiste en el conjunto de posibilidades emergentes de la realidad que, aunque no están materializadas, tienen una función anticipadora al anunciar lo que puede estar por venir.

4. Para más información sobre este proyecto puede consultarse el siguiente enlace: www.universidadepopular.org

5. Se refiere a lo que técnicamente antes ha llamado ecología de la transescala, articulaciones que combinan lo local, lo nacional y lo global.

6. Entiéndase, en este contexto, la acción extractora capitalista practicada en muchos países del Sur, es decir, la actividad de empresas transnacionales orientada a sacar y explotar el máximo de productos minerales, animales o vegetales de la manera más rápida posible.

7. Se refiere aquí a una forma organizativa y de acción que requiere articulaciones políticas flexibles entre los distintos movimientos sociales, así como entre los movimientos y otros agentes del cambio social.

8. El término usado en el original portugués es «des-pensar», con el que Santos se refiere a la práctica epistemológica mediante la cual se lleva a cabo un cuestionamiento radical de ciertas categorías que deben volver a ser pensadas desde nuevos parámetros.