

CÁTEDRA ALAIN TOURAINE. DÉCIMO ANIVERSARIO
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA PUEBLA

Coordinador

Dr. Oscar D. Soto Badillo

Comisión Académica

Dra. María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera

Dr. Eduardo Almeida Acosta

Dr. Oscar D. Soto Badillo

Dr. José Sánchez Carbó

Dra. Marcela Ibarra Mateos

Mtro. Alejandro Ortiz Cotte

Mtro. Juan Manuel Martínez Louvier

EL PODER HOY

CONFERENCIAS MAGISTRALES DE LA CÁTEDRA ALAIN TOURAINE

Oscar D. Soto Badillo

María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera

(coordinadores)

Agradecemos a María José Díaz de Rivera, Natalia Trigo, Germán Sandoval y Marlene Cruz el apoyo en la transcripción y traducción de los textos que componen este libro.

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA PUEBLA
CENTRE D'ANALYSE ET D'INTERVENTION SOCIOLOGIQUES, CADIS
CENTRO DE ESTUDIOS MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS
DEL MINISTERIO FRANCÉS DE RELACIONES EXTERIORES, CEMCA

PENSAMIENTOS Y PODERES. LA CONSTRUCCIÓN DE HORIZONTES CIVILIZATORIOS³

Boaventura de Sousa Santos

Quiero dedicar esta conferencia al pueblo Wixarika que está en una enorme lucha por defender sus territorios sagrados de Wixarika en San Luis Potosí. La concesión a una minera canadiense en este territorio ha puesto en peligro inminente lo que es lo más sagrado en su cosmovisión, el centro de su mundo y de la vida. Se la dedico a ese pueblo, porque actualmente estamos en el proceso de pensar distintos horizontes civilizatorios que exigen otro tipo de conocimiento, y otro tipo de relación entre el conocimiento y la vida; y es ese conocimiento nacido en la lucha el que normalmente no llega a la universidad, porque ahí, enseñamos el conocimiento de los vencedores y no el de los vencidos. Por ello, debemos traer a nuestras instituciones esta nueva forma de conocimiento, aquel que es forjado en la lucha, para que dentro de las universidades e instituciones podamos responder a los retos que demandan nuestros tiempos.

Es evidente que necesitamos construir una contrahegemonía, pero primeramente partamos, de que la hegemonía es básicamente un sentido común en sentido gramsciano. Es un sentido común que de alguna manera afecta negativamente y que acaba por seducir a personas y grupos sociales que son victimados, ofendidos y agredidos; precisamente por ese tipo de sentido común que ratifica al presente tal y como existe, con sus injusticias, dominaciones y con sus opresiones, no podemos desistir de crear un nuevo sen-

³ Conferencia dictada con motivo de la Cátedra Alain Touraine el 9 octubre del 2013 en las instalaciones de la Universidad Iberoamericana Puebla. Revisión de la transcripción: Germán Sandoval.

tido común que deje de justificar este presente y que desnaturalice la opresión, la explotación, la discriminación, la violencia y las masacres. La contrahegemonía por construir exige mucho trabajo de todos, sobre todo de los ciudadanos no organizados en partidos o movimientos, de la gran mayoría de la gente que no está involucrada ni en partidos, organizaciones, movimientos o instituciones; porque me parece que vamos a pasar por un periodo en el que de alguna manera tenemos que dispensar, desaprender muchas cosas, antes de poder aprender.

Pienso que el Norte global, con todas las ciencias convencionales —desde las cuales obviamente fui también entrenado—, en este caso, es el centro del capitalismo mundial: Norteamérica y Europa. Este Norte vive un sentimiento y un momento de agotamiento total: epistemológico, político y social. No hay ideas nuevas que planteen otras maneras de resolver problemas; después de cinco siglos enseñando al mundo cómo se hace el progreso y cómo se diseña el futuro, ni Europa ni Estados Unidos saben resolver los problemas que afrontan hoy en día.

¿Cómo es posible que después de tanto tiempo no puedan resolver, con alguna dignidad, la crisis económica, financiera, ecológica, ambiental y política que vive toda Europa y, sobre todo, la Europa del Sur, o cómo entender la democracia en los Estados Unidos con un sistema que se ha declarado en cierre, en pleno *shutdown*⁴?, ¿cómo es posible que el gobierno federal del país más poderoso se declare cerrado por cierto tiempo? Quizá si fuera para siempre, no estaría nada mal.

Eso muestra que las instituciones no funcionan, que hay un agotamiento institucional y que esencialmente también es epistemológico. Por eso este es un momento grande cuando el Norte global que ha enseñado al mundo, aparentemente ya no tiene lecciones que dar. Creo que ahora, el Norte global tiene, realmente, que aprender desde el Sur.

El problema es cómo el Norte puede aprender desde el Sur,

⁴ El cierre del gobierno de Estados Unidos fue un evento que impactó a la prensa en septiembre de 2013 por su significado paradójico: una potencia de la economía global sin dinero para hacer funcionar su propio gobierno.

si hay un prejuicio colonial que le impide hacerlo. Parte de su afirmación que durante cinco siglos el Norte ha enseñado a estos “bárbaros” cómo se hace la vida, la sociedad, entonces, cómo pueden aprender del Sur si ellos supuestamente han resuelto los problemas. “El Norte es la solución, el Sur es el problema”: con ese prejuicio no es posible aprender. Para aprender desde el Sur, es necesario que definamos primero lo que éste es y, luego, que ese Sur se constituya como un sujeto epistémico, porque las ciencias sociales durante mucho tiempo vieron a ese Sur no como sujeto epistémico sino como objeto epistemológico; por ello hubo una incapacidad de representar este mundo tal y como realmente es. Lo que necesitamos hoy es un conocimiento que nos permita representar al mundo como algo propio, y que por ello le podamos cambiar, porque solamente podemos cambiar algo que es nuestro.

El conocimiento moderno occidental, durante mucho tiempo ejerció un dominio tal que no permitió a gran parte de la población del mundo, representarse como si estuviera en su casa. No le permitió representarse al mundo como suyo, con capacidad de transformarlo. Eso ha sido lo que llamo un epistemicidio,⁵ porque fue el intento de destrucción de tantos conocimientos que existían o siguen existiendo y que estaban fuera del canon del conocimiento considerado científico y riguroso. Entonces, a mi juicio, tenemos que empezar por constituir ese sujeto epistemológico y empezar a aprender desde el Sur de esta manera. De alguna manera tenemos que descolonizar nuestro pensamiento, pensar que el Sur, “el otro”, puede tener soluciones.

Hay tres concepciones del Sur. Hoy se habla mucho de diálogos del Sur, pero hay tres Sures y es necesario saber a cuál nos referimos. Primeramente, hay un Sur que es geográfico, que está en el hemisferio Sur; es un Sur que es, de alguna manera, inerte des-

⁵ El epistemicidio no sólo implica una destrucción de saberes, sino también, la aniquilación de una posibilidad ontológica de la que parten, tanto relaciones sociales hacia dentro de la comunidad, como formas de convivencia con el entorno y la naturaleza. Véase: Santos, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

de un punto de vista sociológico. Australia está en el Sur y Haití en el Norte. Por otro lado, desde el punto de vista geopolítico, al contrario, el Sur es el conjunto de pueblos o naciones que estuvieron sujetos al colonialismo europeo y que, durante mucho tiempo, vivieron dominados en una prisión política y obviamente también epistemológica. Todos estos países tenían un derecho al pasado, pero no tenían derecho a su futuro. Podían tener diversidad de pasados, pero el futuro era el futuro dictado por el progreso eurocéntrico, asumido como universal. Este Sur tuvo varios nombres, mundo colonial, países subdesarrollados, periferias, tercer mundo, países dependientes. El nombre dependía de la teoría y del momento; hoy mismo se habla de países emergentes, de los BRICS (Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica), por ejemplo. Desde este concepto de Sur, Australia es Norte, porque es una colonia de colonizadores que se pasó al Norte en lo económico y en lo político y que tiene ahora dentro, un Sur que son los pueblos aborígenes que no fueron eliminados. Haití obviamente es Sur, a pesar de estar en el Norte geográfico. Sin embargo, hay un tercer Sur que es con el que principalmente trabajo y al que se refiere el título del libro *Una epistemología del Sur*.⁶ Este Sur es una metáfora del sufrimiento sistémico e injusto, causado por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado a numerosos pueblos del mundo. Este Sur es el conjunto de pueblos, naciones y grupos que fueron víctimas y que resisten contra esas tres grandes formas de opresión. Este es un Sur que existe debido al Norte. La esperanza de vida de los niños negros que viven en el distrito de Washington D. C., no es más grande que los niños de Bangladesh. Su Norte está muy cerca, en la Casa Blanca.

En este Sur que existe en nuestros países es donde podemos ir a buscar muchos de los conocimientos nacidos en la lucha, que pueden renovar nuestro conocimiento y nuestras formas de empezar en otro tiempo, que es un tiempo diferente. Pienso que Alain Touraine nos lo refería también al hablar del tiempo del de-

terioro institucional, de que las instituciones, en muchos países, están en su lugar pero no están realizando las funciones para las cuales existen. Y que además están siendo utilizadas de manera perversa. Hoy en día se usan a los derechos humanos para destruir los derechos humanos, a la defensa de la democracia para destruirla, se usa la defensa de la vida para destruir la propia vida. Estas formas de poder nunca se disfrazaron tan bien de su contrario como ocurre en nuestro tiempo y esto limita completamente a la sociedad, porque las instituciones están ocupadas por muchos demócratas no demócratas, que, en muchos países, se apropian de ellas. Por eso los jóvenes *Indignados*, los jóvenes del *Occupy*, los jóvenes de la *Primavera Árabe* o los jóvenes del *#YoSoy132* salen a las calles y a las plazas, porque la calle y las plazas son el único espacio público que no está colonizado por los mercados financieros. Lo que este deterioro institucional nos dice es que estamos entrando en un momento post-institucional que afecta a todos.

Se dice a veces que estamos pasando por un momento revolucionario. No estoy seguro de ello. Los historiadores que trabajan sobre los movimientos revolucionarios hablan de 1789, 1848, 1968, 1989, 2011-2013. Y hablan ahora de los levantamientos, desde Túnez hasta las protestas en Brasil en junio de 2013, pasando por el *#YoSoy132* en 2012 y todos los otros procesos de *Indignados* en Grecia, Italia, España y Portugal. Estos movimientos, quizás para mí, no son movimientos sociales como los que Alain Touraine y Manuel Castells analizaron sobre otras generaciones, de una manera fuerte, elocuente y rica. Desde mi perspectiva, les llamo *presencias colectivas* porque de una u otra forma casi todos estos procesos empiezan con gente que estaba, por decirlo así, despolitizada. Esta es la primera trampa que tenemos que desaprender de nuestras concepciones políticas, porque aprendimos que el único sujeto que interesaba era el ciudadano organizado, políticamente organizado, el sujeto histórico, el ciudadano activo, el partido, el movimiento, la organización. En las protestas actuales la gran mayoría de la gente no está en nada de eso y esos que estaban considerados despolitizados son los que están yendo a la calle. Son ellos los que dicen que hay otras formas de politización que quizá se considera-

⁶Santos, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI, Clacso, Buenos Aires, 2009.

ban despolitizadas porque no eran las que se valoraban. Hay que inventar otras formas de movilización y de politización.

Para hablar epistemológicamente de estos nuevos horizontes interculturales, es necesario considerar que todas estas *presencias colectivas* en las calles y en las plazas, tienen muchas diferencias y contextos. No se pueden comparar, no es fácil tener una teoría general sobre ellas. Algunas, como las vividas en la *Primavera Árabe*, surgen de las ruinas de los procesos nacionales populares, otras, de los escombros de la socialdemocracia en Europa. Hay genealogías distintas de estos procesos, de estas presencias colectivas.

Pero estas presencias colectivas tienen dos cosas en común: la primera es una repulsa, una indignación por la desigualdad en este mundo estúpido ¿cómo es posible que 415 hombres, sí, hombres, no mujeres, tengan tanta riqueza como la que poseen, entre todos, más de 40 millones de personas? El mundo tiene hoy este nivel de desigualdad con una gran concentración de poder en pocas manos, que además se disfraza de poder anónimo, fragmentario, como la mano invisible del mercado financiero; sabemos que son muy pocos inversores e instituciones, pero son anónimos. Hay una gran concentración que se disfraza de fragmentación y la resistencia de alguna manera la reproduce. Hoy, las resistencias son muy fragmentarias y tienen muy poca capacidad de articularse, de crear alianzas. Por eso es que mi presentación se va a dedicar un poco más a cómo buscamos, desde diferentes puntos de vista, articulaciones, inteligibilidades interculturales entre movimientos, organizaciones y cosmovisiones, para podernos unir más allá de la fragmentación.

En segundo lugar, estas presencias colectivas tienen en común, además de la desigualdad, que son una lucha en contra de las dictaduras. Hay dos tipos de dictaduras: las personales, que son muy notorias y que son fáciles de derrumbar, como la de Mubarak en Egipto; y las dictaduras impersonales del capital financiero global, que son las dictaduras que hoy de alguna manera dominan a los países democráticos del Sur de Europa. Mi gobierno, en Portugal, le da mucha más atención a las agencias de noticias que a las demandas de los ciudadanos. Los mercados

deciden lo que los gobernantes deben decir, ésta es la perversión, la democracia se está realizando en contra del pueblo y por eso de alguna manera se autodestruye.

Vivimos un tiempo en el que la democracia liberal ha sido derrotada por el capitalismo global, esta democracia ha sido derrotada. Es cierto que en algunos países se nota más que en otros, pero es un proceso histórico que me parece irreversible; empero, la solución exige otro tipo de democracia. Se tuvo la ilusión, desde Bernstein, de que por la democracia podíamos llegar al socialismo, pero se vive ahora al revés, el capitalismo vacía de tal manera a la democracia, que en breve la democracia será otra forma de fascismo.

En la *Epistemología del Sur* digo que el fascismo ya no es político, es social.⁷ Está en las calles, en los cuerpos masacrados de los indígenas, en las mujeres violentadas por el machismo, en la delincuencia, en los abusos dentro de las fábricas donde los sindicatos tienen cada vez menos poder. Es ahí donde realmente está sucediendo toda la violencia de nuestras sociedades que es lo que, a mi juicio, caracteriza más a nuestro tiempo. Es esa violencia la que exige con urgencia una respuesta.

Vivimos en sociedades que son políticamente democráticas y socialmente fascistas. Cada vez más gente común depende de la filantropía, depende de la ayuda de otras personas, de otros grupos más poderosos, del patrón, de otras personas. Esto no sucede porque tengamos derechos sino como consecuencia de la guerra que padecemos; estoy totalmente de acuerdo con Alain Touraine sobre la necesidad de partir de los derechos humanos, pero nunca como una filantropía como la que existe hoy, para que esos derechos sean efectivos tienen que ser de otro tipo, no los derechos eurocéntricos que heredamos.

Entonces, ¿dónde vamos a buscar el pensamiento que nos pueda rescatar de una situación en la que un poder demasiado poderoso parece haber perdido el miedo a la gente? Acostumbro

⁷También véase en: Santos, Boaventura de Sousa. *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Clacso, Buenos Aires, 2005.

decir que estamos entrando a un proceso de *dronificación* de la política. Los drones son la primera instancia de una guerra sin héroes, solamente de víctimas. Cuando se rescatan los bancos, se trata de drones financieros en el bolsillo de la gente. Hay drones de información cuando todo esto que estamos aquí mencionando, alguien en el *International Security Agency* lo está registrando. Porque todo está siendo registrado y llevado a controladores sin que importen las distancias. Esta dronificación de la política revela que este enemigo parece que ya no tiene miedo de la lucha popular, tiene miedo de los más íntimos suyos que tienen acceso a la información, de los Snowdens, los Julian Assange, de Chelsea Manning, de eso es de lo que tiene miedo. Por eso el capitalismo hizo concesiones a la democracia después de la guerra en Europa, porque tenía miedo del sistema del otro lado, del sistema comunista que ya no existe. Hay que volver a que el capitalismo tenga miedo y esto implica un proceso histórico muy complicado.

Es importante notar que debemos ser precavidos, pues es posible que al momento de luchar contra este sistema le estemos reproduciendo. La gran trampa de la Teoría Crítica fue que a veces acabó por reproducir algunas de las dominaciones contra las que luchaba. Por eso hoy tenemos que tener mucho cuidado en entender a los jóvenes cuando están en contra de los liderazgos, de los voceros, cuando la gente dice que la democracia asamblearia es anarquismo. Es como una crítica a la Teoría Crítica, al pensamiento de izquierda. Este es un momento para visitar, para desaprender algunas de nuestras ideas y aprender otras, de crear espacios para aprender.

Una primera idea de esta reconstrucción es celebrar la diversidad. Es muy difícil en la práctica celebrar la diversidad. Todos hablamos de la diversidad, de que nos gusta, pero nos gusta en abstracto. En la práctica si tu hija se va a casar con una persona de otro color, de otra etnia, hay problemas. Todos estamos a favor de la diversidad con tal de que no sea en nuestra casa. La diversidad es importante porque hay que celebrarla y vivirla. El multiculturalismo es de alguna manera reaccionario porque tolera la diferencia, nosotros la celebramos y esto es muy distinto. No

se trata solo de aceptar al otro o a la otra, es aceptar un cambio recíproco, desde el contacto, de tratar temas diferentes, visiones y cosmovisiones. Esto exige un primer cambio epistemológico, es lo que llamo la sociología de las ausencias,⁸ es aceptar que gran parte de esta diversidad no es visible, que gran parte de la diversidad no se reconoce como tal, que la ignoramos.

En una conferencia en Guadalajara, preguntaba a los estudiantes cuántos de ellos sabían en concreto, lo que era la lucha de Wirikuta. Muy pocos, y eso que no estábamos muy lejos de San Luis Potosí. El pensamiento abismal, como lo llamo, crea el otro lado de la línea, una separación entre el Ser, saber y poder desde la que se invisibiliza a los indígenas, las mujeres, los inmigrantes indocumentados, tanto mexicanos como centroamericanos que se han ido a los Estados Unidos y otras fronteras. Hay invisibilidades muy grandes en nuestra sociedad y por eso es necesario hacer este primer ejercicio de poder reconocer la existencia de ese otro lado de la línea.

Pero celebrar la diversidad es sólo el primer paso. Si nos quedamos con eso, estamos en las manos de la falsa fragmentación autonomística, la del neoliberalismo, que tiende a despolitizar de dos maneras: te despolitiza como consumidor, y como ente desnutrido que carece de la potencia para consumir. Por eso la fragmentación tiene que ser superada por formas de inteligibilidad que vienen de diferentes horizontes civilizatorios e historias, que no son las del Norte, pues dentro del Sur hay una gran diversidad de historias y experiencia. Existe debate entre los académicos poscoloniales, sobre la identidad del colonialismo, pues el otrora ejercicio de dominación del Nuevo Mundo no es el mismo que hoy existe y opera en África o Asia; son cosas distintas y por eso hay una diversidad enorme, pero podemos ir más allá de la fragmentación.

Aquí hay un primer momento de desaprendizaje: fuimos educados en la idea de que hay que conocer para reconocer, de que

⁸Santos, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

es imposible reconocer al otro, si no hay un conocimiento previo. El problema es que nuestro conocimiento nos impide reconocer al otro en sus propios términos. Lejos de ello, el reconocimiento tiene que preceder el conocimiento y eso es arriesgado porque yo no sé quién eres tú, pero tengo que reconocerte antes que pueda conocerte y de que tú me conozcas. Este es un primer desaprendizaje porque la auto-transformación es auto-transformación de riesgo, por supuesto, y el primer riesgo es éste

La segunda idea de la nueva construcción, es tomar en cuenta que tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. Ahora como nunca, la libertad, la igualdad, la fraternidad son problemas de nuestra sociedad; el problema es que la igualdad por la cual luchamos ahora es también la diferencia, es decir el reconocimiento de la diferencia. Es muy importante trabajar y esforzarse en todas las luchas, para hacer realidad la formulación de que tenemos el derecho de ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; y de que tenemos el derecho de ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza. Dicho parece simple, pero realizarlo es muy difícil. Es una tarea diaria dentro de la escuela, fuera de la escuela, en la casa, en la calle, en la fábrica, en la comunidad.

Cuando partimos de esta segunda idea empezamos a entrar en un campo muy rico de diversidades, donde este aprendizaje desde el Sur no es el reverso del aprendizaje desde el Norte, que construyó su dominio desde relaciones desiguales. Se trata, de hecho, de crear una conversación del mundo, como decía John Dewey, un gran filósofo americano; se trata de una nueva conversación del mundo, donde el Sur puede contribuir también a la liberación del Norte. Por eso cuando hablo de Wirikuta o de otros tipos de lucha, no es porque sea bueno sólo para los indígenas, es bueno para el pueblo mexicano, es bueno para el mundo, porque la minería a cielo abierto destruye el país, destruye el planeta. No es una lucha indígena, es una lucha global.

¿Cómo puede una lucha de un grupo tan distinto al mío ser mi lucha? Ese es nuestro problema. Trabajo mucho con los movimientos sociales, de mujeres, indígenas, campesinos y es muy difícil, por ejemplo, que un movimiento de mujeres urbanas, mestizas

o blancas de clase media, conciban que una lucha por la tierra es una lucha de mujeres. Pero en África ese no es un problema difícil de entender para las mujeres africanas, porque ahí, las mujeres son las que trabajan en la agricultura, lo mismo pasa con muchas mujeres indígenas.

Voy a dar algunos ejemplos en los que se puede ver que hay diferentes visiones de un mismo problema, y que tendremos que buscar una traducción intercultural, que no es una traducción de los intelectuales, sino hecha por los movimientos, en sí, no es una traducción lingüística sino de narrativas recíprocas, de lenguajes, de simbologías, de ideas liberadoras que son tan diversas en el mundo. Este es un asunto importante para que podamos mirar por dónde vamos a luchar en la creación de esta contrahegemonía que buscamos.

El primer ejemplo tiene que ver con las concepciones de derechos humanos y la idea de dignidad. Todos reconocemos la importancia de los derechos humanos, por supuesto. Pero ¿por qué hay tanta gente que no los reconoce en el mundo? Hoy, en la realidad, una gran parte de la población del mundo no es sujeto de derechos humanos, sólo es objeto de discursos de derechos humanos. Cuando estábamos organizando el Foro Social Mundial de Túnez, en marzo de 2013, mucha gente del norte de África, para sorpresa de muchos europeos, quería que el tema del Foro Social Mundial fueran los derechos humanos. Pero hubo oposiciones muy fuertes de otros grupos del norte de África, de Medio Oriente y, sobre todo, de la India, con la idea de que los derechos humanos "universales" son eurocéntricos.

Entonces surgió la idea de que tal vez podríamos traducir y crear inteligibilidad relacionando la idea de derechos humanos con la idea de dignidad. La idea de dignidad es muy fuerte en el mundo islámico, este propio mundo no sabía que ése es un concepto clave de las comunidades indígenas de América. De pronto se vio, que la dignidad podía ser el concepto que mostraba que los derechos humanos son una versión de una lucha por la dignidad humana. Puede haber otras, como ocurrió en el pasado, pues sabemos que los movimientos de liberación nacional contra el co-

lonialismo no usaron el lenguaje de los derechos humanos, quizá el único que lo hizo fue el político español Emilio Castelar en el siglo XIX. Sin embargo, lo importante es reconocer la diversidad de lenguajes, reconocer que todas las concepciones de dignidad son limitadas y por lo mismo incompletas, y que por eso podemos aspirar a una conciencia cada vez más fuerte de nuestras incompletudes. Como decía un gran filósofo alemán, del siglo xv, Nicolás de Cusa, lo que importa es la *docta ignorantia*. Lo que debemos hacer es pasar de ignorantes a ignorantes esclarecidos, saber que no sabemos, saber que nuestras concepciones son valiosas pero incompletas y que si queremos cambiar el mundo desde una perspectiva intercultural desde el Sur, tendremos que ir por esa vía.

Como otro ejemplo, en nuestra cultura de los derechos humanos partimos de la idea de que hay una simetría teórica entre derechos y deberes, o sea que concedemos derechos a quienes y de quienes podemos también exigir deberes. Por eso durante mucho tiempo los niños no tenían derechos, porque tampoco tenían deberes. En este mismo sentido, la naturaleza ni las generaciones futuras tienen derechos porque tampoco tiene deberes. Hay culturas e instancias en donde la dialéctica de deber y derecho es distinta. Toda la cultura islámica, en su gran diversidad y en cierta forma en el hinduismo, tienen otra forma de articular derechos y deberes. En 1947 cuando se estaba preparando la Declaración Universal de los Derechos Humanos, Jacques Maritain, un gran filósofo francés que representaba a la UNESCO, estaba coordinando el trabajo de preguntar a muchos intelectuales y activistas del mundo, qué pensaban acerca de esta declaración.⁹ Mahatma Gandhi escribió una nota muy breve, que se puede bajar de la red, y que dice: "Sí, esa idea de los derechos de los occidentales me parece una idea muy buena, pero a mi juicio no hay derechos sin deberes. Díganme cuáles son los deberes, porque en esa declaración sólo hay derechos, y derechos sin deberes a mí no me dice nada". Mahatma Gandhi merece nuestro reconocimiento por esa

observación. Es verdad que se requiere de una articulación entre deberes y derechos, pero todas las culturas son incompletas. Me refiero a eso en el texto¹⁰ sobre la concepción intercultural de los derechos humanos en el que comparo el concepto de *umma* en el Islam y el concepto de *dharma* en el hinduismo, con el concepto de derechos humanos; pero tampoco se pueden privilegiar solo los deberes ¿en dónde están los derechos? ¿dónde está el individuo que sufre? Su cuerpo es su materialidad primera.

Todas las aproximaciones son incompletas pero hay que buscar un entendimiento dentro de esa diversidad, de otra manera no comprendemos lo que pasa cuando analizamos la retórica y las narrativas de los diferentes movimientos. Actualmente me encuentro analizando cinco: la *Primavera Árabe*, los *Indignados*, los *Occupy*, el *#YoSoy 132* y las protestas de Brasil. Son narrativas muy distintas, pero hay una narrativa en la *Primavera Árabe* que no está presente en las otras, la narrativa del sacrificio. Esta idea del sacrificio es una idea muy cristiana, pero del cristianismo originario, no del de hoy. En los primeros siglos del cristianismo el testimonio privilegiado de ser cristiano era el de ser mártir, era el sacrificio. Hoy en el Islam sigue siendo importante el martirio, que nosotros muchas veces llamamos acción de terroristas suicidas. Es una forma de deber que a nuestro juicio es exagerada. Sacrificar la vida por una causa, de esta manera, y no solo la propia sino también la de otros. Pero no puedo descalificar al otro simplemente diciendo "estas mal, no tienes ninguna razón", el intercambio, el dialogo se terminó. Por eso digo que el reconocimiento viene antes que el conocimiento.

¿Por qué el movimiento de las mujeres prefiere el concepto de liberación y no el concepto de emancipación? Aquí tenemos otra forma de traducción intercultural. El Foro Social Mundial ha sido una gran escuela para todos nosotros, hemos visto tantas gramáticas de "otro mundo posible" divergiendo y no sabemos hasta qué punto son las diferencias, qué tipo de diferencias son; cuál es la

⁹ Véase en Beuchot, Mauricio. *Filosofía y derechos humanos*. Siglo XXI, México, 1993, pp. 90 y ss.

¹⁰ Santos, Boaventura de Sousa. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Clacso, Buenos Aires, 2010.

diferencia entre emancipación y liberación. Hay que dialogar para que podamos entender por qué estas diferencias, y cómo unas tienen raíces históricas. Por ejemplo, en los países donde las mujeres entraron a estructuras sindicales y de partidos comunistas se les decía: "Ustedes no tienen que preocuparse por los derechos de las mujeres, vamos a emancipar a la sociedad y cuando la sociedad esté emancipada, las mujeres estarán emancipadas". Mientras tanto las mujeres hacían los trabajos domésticos, y los líderes de partidos y de movimientos no le daban valor político a estas actividades. Eso no es emancipación, la liberación es algo más hondo, proviene de otro origen, de una historia distinta.

El problema es que no se trata de eliminar nuestras diferencias, porque estamos celebrando la diversidad, lo que importa es saber si nuestras diferencias nos impiden articular luchas, porque hay diferencias que nos impiden colaborar. Por ejemplo, en una marcha de protesta, en nuestras consignas, en nuestras banderas, hay diferencias que nos impiden colaborar y otras no. Tenemos que trabajar mucho para evitar el dominio político de un partido, de un comité central que diga "esta es la línea", hay que encontrar la forma.

En 2003 fue lanzada una iniciativa interesante en el Foro Social Mundial, se le llama la Universidad Popular de los Movimientos Sociales. Organizamos entonces talleres de 40 personas. Ahora vamos a organizar uno en La Paz, Bolivia; otro en Brasilia. Recientemente organizamos uno en Mozambique. En estos talleres trabajan 40 personas durante 2 días completos. De los participantes sólo un tercio son intelectuales comprometidos con el movimiento, los otros dos tercios son integrantes de movimientos u organizaciones distintas: de mujeres, indígenas, campesinos, de personas interesadas en el trabajo de derechos humanos, de justicia ambiental, etcétera. Hace poco tuvimos un taller en Lima, también durante dos días. ¿Cuál fue la temática? Fue un taller compartido por un movimiento indígena y por un movimiento de mujeres ¿por qué?, porque para el movimiento indígena todas las mujeres feministas son lesbianas y eso es muy malo y para las mujeres feministas los indígenas, son los peores machistas del

mundo, mucho peor que los blancos. ¿Con estos prejuicios cómo pueden participar juntos mujeres e indígenas en una marcha, en una protesta, en una lucha? Al final de los dos días en Lima, pudimos concluir por consenso dos cosas, que pueden parecer obvias, pero que estaban impidiendo a las mujeres del grupo *Flora Tristán*, que es una gran organización feminista, articularse con el pueblo indígena. Los indígenas aprendieron que no todas las mujeres feministas son lesbianas y que ser lesbiana es una orientación sexual como cualquier otra. Las feministas aprendieron que había una organización indígena de mujeres, de mujeres indígenas, que luchan por su igualdad, libertad y liberación pero que se rehúsan a ser declaradas feministas. Una gran amiga, Blanca Charcoso, de Perú, es una gran luchadora y tiene una concepción diferente de igualdad, la interculturalidad es necesaria. Toda mi teoría es muy concreta, las cosas vienen de ejemplos, la teoría se construye así.

En *La Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*,¹¹ puede verse que para las mujeres indígenas la liberación de las mujeres no puede ser igualdad, es *chacha-warmi* —no sé cómo se dirá en lenguas indígenas de México—; es un concepto quechua que quiere decir complementariedad y complementariedad no es igualdad. Ha habido talleres intensos para discutir sobre estas diferencias, porque hay diferencias en lo concreto. Las mujeres indígenas nunca hacen una reunión sin hombres. Las feministas, digamos las feministas blancas, no quieren por lo general hombres en sus reuniones, pueden estar, pero en minoría. Me pregunté muchas veces por qué las mujeres indígenas, cuando están en sus reuniones, quieren hombres ahí y la respuesta fue muy sencilla: "Si no cambiamos a los hombres ¿cómo podemos cambiar a la sociedad? Los hombres tienen que venir a nuestra reunión". Las feministas blancas tienen otro entendimiento, dicen que las mujeres indígenas tienen miedo de ir sin los hombres, que lo hacen para protegerse, para no tener después problemas en la casa. Son dos lecturas distintas de una lucha por una liberación.

¹¹ Santos, Boaventura de Sousa. *La Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Lima, 2010.

Esta es la diversidad que tenemos que articular si queremos que las mujeres indígenas se junten en el foro mundial con la Marcha Mundial de las Mujeres, que es uno de los grandes movimientos feministas de hoy. Se juntan con toda la dignidad porque se respetan sus diferentes concepciones. De otra manera un movimiento que puede ser fuerte en América Latina y en Europa, no puede ser fuerte en África, no puede ser fuerte en India. Por eso tenemos que tener diferentes lenguajes y una articulación que es lo que llamo la "ecología de los saberes".¹²

Comparto un tercer ejemplo para mostrar por dónde vamos trabajando. En América Latina, en Brasil muy especialmente, tenemos tres movimientos que luchan por la tierra y raramente se unen: el movimiento campesino, el movimiento indígena y el movimiento de los afrodescendientes, que en Brasil son los quilombos o palenques, que también existen en Colombia y en Ecuador. Son diferentes formas de luchar, aparentemente, por la misma causa; empero, es necesario ver que tienen diferentes conceptos de tierra y diferentes contextos e historias. Para los campesinos, básicamente la tierra es la reforma agraria y su temporalidad, es la temporalidad del Estado nacional. Para los afrolatinoamericanos la tierra son las tierras libres de los esclavos, su tiempo histórico es la esclavitud. Para los indígenas, desde los inicios de la Colonia, es el territorio; no es la tierra, es el territorio, la autonomía política y administrativa dentro del marco geopolítico de los Estados; es lo que llamamos hoy el camino plurinacional que aquí en México se intentó también con los Acuerdos de San Andrés. Vemos que es necesario articular esos movimientos porque tenemos luchas por la tierra entre campesinos e indígenas en Brasil, Colombia y otras latitudes, mientras lo que quiere el capitalismo global es esta división, por eso puede estar de acuerdo con nosotros con la diversidad y con la celebración de la diversidad, pero no lo está cuando empieza a haber conexiones y articulaciones.

Un cuarto ejemplo a considerar es el nuevo concepto de ma-

terialismo que aparece en las luchas de hoy. Es un concepto que incluye la espiritualidad y no a la categoría de religión, es decir la dimensión, la idea, de que el mundo inmanente no es todo, sino que presupone una trascendencia. Aquellos que conocen más del movimiento indígena saben de la importancia de la mística y de sus ceremonias; la espiritualidad conlleva un saber que el pensamiento eurocéntrico no conoce, ni reconoce porque fue separado a partir de las categorías Iglesia y Estado. El pensamiento eurocéntrico no sabe distinguir entre secularismo y secularidad, que es la gran distinción que tenemos que hacer en el futuro. Esta idea de la espiritualidad confunde a mucha gente, porque dice que para eso está la religión, pero incluso también la religión puede colaborar en las luchas. Un texto mío que recientemente se publicó en Brasil y prontamente en Trotta, cuyo título dice casi todo de lo que trata *Si Dios fuera un activista de derechos humanos*,¹³ es un esfuerzo por articular la cultura de los derechos humanos con las teologías de la liberación, no solamente cristianas, sino también las islámicas y las judías.

Intentemos sumar fuerzas y no dividimos, porque en la tradición crítica de las izquierdas nos polarizamos mucho entre amigos y aparecemos fragmentados frente al enemigo, se crean diferencias enormes entre sindicatos y movimientos indígenas. Alain Touraine, en una entrevista que dio en 1993 como parte del Comité Francés para la Celebración del V Centenario, refirió el prejuicio colonial de Europa, pues para Europa, América Latina es un problema. Touraine habló de las diferentes tradiciones de los movimientos en el continente, de cómo los indígenas no pudieron integrarse sino hasta muy recientemente en otros movimientos de izquierda. Los partidos de izquierda en América Latina son de lo más racista que podemos imaginar, como el partido socialista boliviano o el ecuatoriano, por ejemplo. Por ello, la materialidad de la que hablamos hoy es distinta, porque es la lucha por la tierra, pero para esta materialidad la tierra es sagrada, se trata de una lu-

¹² Santos, Boaventura de Sousa. *La universidad del siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. UNAM, Siglo XXI, México, 2005.

¹³ Santos, Boaventura de Sousa. *Si Dios fuera un activista de derechos humanos*. Trotta, España, 2014.

cha espiritual. Además las luchas de hoy, de mujeres y hombres, tienen una gran relación con la materialidad que es el cuerpo. Las mujeres han enseñado a la Teoría Crítica que la materialidad más próxima es el cuerpo violentado, acribillado, destrozado; las jóvenes del Norte de México conocen eso de una manera brutal.

Tenemos que aprender cómo podemos caminar con esta diversidad, reconociéndola con esta materialidad articulada con la espiritualidad. En África el mundo de los espíritus controla de alguna manera el mundo de los humanos. Esta idea africana de los espíritus de los antepasados es distinta pero tiene convergencias con las cosmovisiones indígenas. Cuando estaba haciendo trabajo de campo en Colombia con los *U'wa*, en sus luchas en la Sierra Nevada del Cocuy, contra la extracción del petróleo en sus territorios sagrados, llegó el ministro del medio ambiente en helicóptero desde Bogotá para hablar con los *Taitas*, los *Taitas* son los jefes de los *U'wa*. Se reunieron en círculo, como siempre, para discutir. El ministro les presentó las ventajas de la exploración petrolera:

Ustedes —les dijo— van a tener escuelas, hospitales, carreteras, todo.

Al final de una hora de decir todas las ventajas, les preguntó a los *Taitas*:

—Entonces, ¿qué piensan?

Y los *Taitas* quedaron calladitos, ni una palabra dijeron. El ministro se quedó un poco nervioso y preguntó a su secretario, que estaba presente:

—¿He dicho algunas cosa mala?

—No, ministro, todo bien.

Entonces preguntó de nuevo a los *Taitas*. El más viejo levantó el brazo y dijo:

—Sí, señor ministro lo oímos, lo oímos con mucho respeto, pero el problema es que para decidir tenemos que consultar a nuestros antepasados.

El ministro dijo:

—Mira, los antepasados están muertos, no están aquí, ¿cómo vamos a consultar a los antepasados si están muertos?

Y el *Taita* dijo:

—No, nuestros antepasados están aquí con nosotros, en este círculo.

Claro, el ministro no los veía.

—Entonces consulten con los antepasados, yo no los veo, pero si ustedes los ven consúltenlos.

Y el *Taita* replicó:

—No, no. Solamente podemos consultar a los antepasados cuando hay luna llena.

Entonces el ministro concluyó:

—Ustedes se están burlando de mí, eso no puede ser verdad y, además, mi helicóptero no puede elevarse si ya está oscuro, me voy para Bogotá.

¡Y se fue! Al día siguiente los periódicos de Bogotá comunicaban que los *U'was* se rehusaron a hablar con el ministro del medio ambiente. Fue una mentira total. Los *U'was* querían hablar, pero desde su perspectiva, y el ministro solo imaginaba que se podía hablar en sus propios términos.

Es importante reconocer esta diversidad para poder mostrar al mundo transnacional que se requiere de una traducción intercultural permanente de las diferentes concepciones que existen, para que pueda construirse lo que llamo una "ecología de saberes", la diversidad en la convivencia. Si quiero ir a la luna necesito del pensamiento científico, si quiero defender la biodiversidad del Amazonas o de los Andes necesito del conocimiento indígena. Necesitamos de conocimientos distintos para distintas tareas. El grave error de la ciencia moderna fue pensar que era la única forma rigurosa de saber, porque hay otros saberes, que entretanto como la ciencia moderna son incompletos. Esta idea de incompletud nos lleva al esfuerzo de ampliar las co-presencias. Esta es la idea que necesitamos para crear una contrahegemonía, para crear *presencias colectivas*, alianzas y para poder hablar con el otro; es decir, para ver hasta dónde podemos ir juntos. Pienso que no podemos construir contrahegemonía si no vamos a entendernos, si no vamos a ser capaces de transformar lo extraño en familiar, lo

remoto en próximo y la lucha ajena en lucha propia. Estoy contra la concepción propietaria de la política y a favor de una concepción de ideas compartidas, de repolitización y de educación recíproca sin miedo a perder la identidad. En una ocasión, hablaba con jóvenes en Guadalajara. Durante una pequeña charla de una media hora repitieron unas treinta veces las palabras: libertario y anarquista. Al final les dije: "Deben tener miedo de perder su identidad, ¿por qué tienen que decir tantas veces que son libertarios y anarquistas?". Esta preocupación es un miedo a perder la identidad. Hay que enfrentar el riesgo de modificar la identidad.

Quiero presentar ahora dos contextos en los cuales estoy trabajando estos temas, se trata de situaciones concretas que son importantes sobre todo para los más jóvenes que están estudiando y al mismo tiempo están involucrados en las luchas. Es conveniente que puedan sentir que a pesar de que el enemigo sea tan grande, tenemos capacidades para organizarnos para no perder la esperanza; porque la peor faceta del neoliberalismo es que nos está enseñando a esperar sin esperanza. A escala macro se han hecho esfuerzos relevantes en este continente, que generan esperanza en muchos aspectos, sobre todo cuando miramos a Europa, África, o a la India. El proyecto en el que ahora trabajo, y que se puede consultar, financiado por el *European Research Council*,¹⁴ se desarrolla en India, Sudáfrica, Mozambique, Ecuador, Bolivia y Brasil. A escala macro creo que han ocurrido algunas cosas novedosas en este continente en lo que llamamos el constitucionalismo transformador, del cual las constituciones de Ecuador y de Bolivia son los mejores ejemplos. En ambos procesos, fui consultor y desde el inicio experimenté perplejidad, pues la constitución es un documento eurocéntrico, moderno y muy colonial ¿cómo vamos a insertar cosmovisiones indígenas en este documento? Tenía presentes las luchas en Ecuador y Bolivia, pero las constituciones son documentos modernos cuyos conceptos centrales no existen en lenguas no coloniales. Había algunas constituciones como la de la India y Sudáfrica con algunos conceptos novedosos pero no centrales. En

la constitución de Ecuador, *Sumak Kawsay* y en la de Bolivia *Suma Qamaña* o *Pachamama*, son conceptos centrales que no pueden ser nombrados en lenguas coloniales. Decimos que *Sumak Kawsay* es algo así como "buen vivir"; es una aproximación porque precisamente "buen vivir", en castellano, carece de la idea de espiritualidad que está dentro tanto de la idea del *Sumak Kawsay* como en la de *Suma Qamaña*. Por eso fue un primer esfuerzo por intentar una traducción para un Estado moderno colonial que se vuelve plurinacional. Se buscó sustituir, como en el caso de Ecuador, el concepto de desarrollo por el concepto de *Sumak Kawsay*. Fue una victoria en términos del texto escrito de la Constitución, pero lamentablemente lo que está pasando desde entonces, es un proceso que llamamos desconstitucionalización, es decir, la destrucción de esta Constitución. Puede notarse en lo que está pasando con el Yasuní, el parque natural con la mayor biodiversidad del continente, que se encuentra sobre grandes mantos petrolíferos. Ecuador tenía la propuesta novedosa de dejar bajo tierra este petróleo si el mundo desarrollado lo compensaba con por lo menos la mitad de la pérdida de renta que dejaría de percibir con el petróleo. Rafael Correa nunca estuvo muy convencido de esta propuesta, por lo que las compañías petroleras van a entrar ahora en el Yasuní. En Bolivia, Evo Morales cayó en la trampa con la construcción de una gran carretera que va a atravesar el parque nacional TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure) y que aprobó sin consulta previa a los pueblos de la región. Imagínense entonces, constituciones plurinacionales que no respetan la Convención 169 de la OIT. Hay que defender esas constituciones porque son memorias clave para luchas futuras. Sé que, por ejemplo, estas dos constituciones, sobre todo la de Ecuador, están trayendo una posibilidad nueva a nuestro pensamiento y a nuestra acción, que puede unir a indígenas, a mujeres, a ecologistas de todo el mundo. Se trata de los derechos de la naturaleza, de los derechos de la *Pachamama*, términos fundamentales para otra concepción de naturaleza que están contenidos en el artículo 71 de esa Constitución. Cuando estaba en Montecristi, en Ecuador, se estaba redactando la Constitución, un diputado de la oposición vino a hablar conmigo y me dijo:

¹⁴ <http://erc.europa.eu/success-stories/new-vision-europe>

“Profesor Boaventura, es usted un europeo muy conocido, muy conocedor de las cosas, dígame una cosa: ¿estos indios están locos, no? Quieren darle derechos a la naturaleza y la naturaleza no puede tener derechos, es como una mesa o una cosa, son objetos ¿están locos, no piensa usted?”

Su concepto de naturaleza era como el mío, fui criado en una cultura cartesiana que ve la naturaleza como recursos naturales, como *res* extensa, como un objeto disponible. Pero la naturaleza en el artículo 71 de la Constitución Ecuatoriana no es eso, es la *Pachamama*, es la madre tierra, es la sangre de la tierra que circula en nosotros, es una entidad viviente que no separa de la naturaleza ni a la mujer o al hombre. Es algo que también existió en alguna época en Europa, solo que no era una cosa buena para el capitalismo. Es interesante leer en Spinoza su gran distinción entre *Natura naturata* y *Natura naturans*. Pero claro, no podía abrumar al diputado con estas cuestiones filosóficas, le dije simplemente que nuestro concepto occidental de naturaleza no es el de *Pachamama*, que es otra cosa.

Todas estas cuestiones implican un camino muy difícil, porque es un camino para democratizar la democracia, para desmercantilizar la vida y para crear nuevas formas de deliberación política. Lo que hace el neoliberalismo hoy en día es transformar ámbitos de deliberación política en dominios de mercado y de consumo. Si se tiene una educación pública, se puede discutir la educación pública como una cuestión de ciudadanía; si se privatiza se vuelve una cuestión de mercado y de consumo. Si se tiene una salud pública es una cuestión de deliberación política; si la salud se privatiza se vuelve una cuestión de consumo, de mercado. Se despolitiza cuando se pasa de la deliberación política a la del mercado. Cuando el propósito es mercantilizar la vida se van eliminando los espacios para la deliberación política.

A escala micro estamos haciendo talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales. Vamos entendiendo cómo se pueden crear alianzas que tienen que ser transcontinentales porque se trata de luchar contra las mismas empresas del imperialismo. Hoy el imperialismo funciona, a veces, a través de una

sola empresa. Por ejemplo, para la minería del oro, la corporación *Barrick Gold* es una empresa en todo el mundo con la que, las compañías canadienses dominan por todas partes, por eso en Mozambique logramos juntar a los campesinos mozambiqueños con los campesinos e indígenas brasileños que están siendo agredidos por la misma multinacional a través de *Vale do Rio Doce*, que es una multinacional brasileña que realiza una destrucción ambiental terrible en Brasil y en Mozambique. Esa destrucción la hacen sobre todo con la minería de carbón a cielo abierto, y generan desplazamiento de poblaciones, destrucción de territorios sagrados, todo esto sin enfrentarse a ninguna capacidad de resistencia. Entonces procuramos que los campesinos de Brasil sepan que los campesinos de Mozambique están en la misma lucha, que no están solos. El problema de los movimientos sociales hoy, es que están muy aislados. Cuando hablamos de globalización en el Foro Social Mundial, que pasa ahora por una situación de crisis por muchas razones, entre otras por falta de recursos para mover a la gente, enfrentamos el mismo problema de aislamiento. En Túnez quisimos convocar a varios movimientos de Asia, algunos islámicos, otros de otras orientaciones, pero no se logró que les dieran visa a sus representantes para entrar. Las mujeres mozambiqueñas no pudieron entrar a Estambul cuando organizamos el gran Congreso de la Unión de Mujeres para la transformación de la economía. Y no hay fondos para mover a las personas. En los talleres sobre el tema de la tierra en Mozambique, hicimos una rueda de prensa donde hicimos saber a todas las mujeres mozambiqueñas que la lucha por la tierra es una lucha de las mujeres. Es un cambio político, sólo ellas pueden comunicar lo que ellas saben, ningún intelectual ni ningún otro. Tienen que ser ellas mismas, conversando y conociendo las luchas de Mozambique y las de Brasil, reflexionando acerca de la importancia de unir las.

Un segundo ejemplo a escala micro sobre la problemática que hemos estado abordando ocurrió en España. Organizamos recientemente en Madrid una reunión con los *Indignados*, un representante del #YoSoy132 y una representante del movimiento italiano *Movimento 5 Stelle*, este último organizado como partido

por Beppe Grillo, un payaso italiano. Su movimiento obtuvo 16 por ciento de los votos, en una elección reciente. Es gente muy interesante, tengo a un estudiante haciendo su doctorado sobre este movimiento. ¿Cuál fue el tema de esa reunión en Madrid? Fue discutir, durante dos días, sobre si la distinción entre izquierda y derecha es importante para los movimientos. Para una persona de mi edad y con mi trayectoria, la respuesta es obvia: hay izquierda y hay derecha, tiene que haber. Si el mundo es tan injusto, no imagino el mundo sin izquierda y sin derecha. Pero me sentí obligado a discutir esta cuestión. Estudiamos el asunto durante dos días, porque para algunos de esos jóvenes lo importante es la lucha de los movimientos sin saber si tú eres de izquierda o de derecha. Esto es perturbador, sigue siendo perturbador para mí, porque no lo he resuelto. Por ejemplo, Beppe Grillo y sus representantes dicen: "Nosotros estamos a favor del derecho al aborto; entonces quien se une a nosotros en la defensa del derecho al aborto está con nosotros, no queremos saber si la gente es una persona de izquierda o de derecha". Pero hay otra pregunta, ¿quién ha defendido históricamente más el derecho al aborto? Ha sido la izquierda, no la derecha; y eso es así y en el pasado así ha sido. Pero en el futuro tal vez no.

La distinción entre derecha e izquierda es muy eurocéntrica. Cuando estamos con comunidades indígenas, como recientemente en El Alto, en Bolivia, discutiendo con ellos, para ellos no es tan importante la distinción. En el fondo para ellos el socialismo es una trampa blanca, como cualquier otra. Entonces tenemos la posibilidad de valorar estas diferencias que nos llevan a buscar una nueva epistemología y también una nueva ontología. ¿Qué es la persona?, ¿qué es el individuo? Discutía esto con compañeros zapatistas sobre el hecho de que en las comunidades indígenas es la comunidad la que produce el individuo, no lo contrario, la comunidad siempre está antes que el individuo. Por eso debemos pensar y andar desde diferentes conceptos, algunos provenientes de las ciencias sociales, otros, de los movimientos; sin embargo hay que transformar a partir de una nueva traducción, conceptos como individuo, comunidad, naturaleza, sociedad, inmanencia,

trascendencia. Esta nueva epistemología es una epistemología del cuidado, es una ética del cuidado, es una ética muy feminista también. Max Weber enseñaba que había dos éticas fundamentales, la de convicción y la de responsabilidad, empero, hay una tercera que es la ética del cuidado, cuya epistemología involucra obviamente muchos conceptos que permiten mirar a las formas de opresión con una luz que permita hacer la sociología de las emergencias, que es dar o amplificar simbólicamente la dimensión de las luchas. Al hablar de Wirikuta estoy haciendo sociología de las emergencias, para que se sepa de la importancia de esta lucha de un pequeño pueblo, que mientras más pequeño, es más representativo, porque muestra quizás que la destrucción del genocidio ha sido mayor. Me parece que el objetivo es ponernos a pensar el poder y el saber desde otros marcos civilizatorios que están ahí, que no son utopías, que son cosas concretas a las que me he referido con ejemplos concretos. Es la única manera de luchar por una vida digna después del progreso de la barbarie neoliberal y después de la barbarie del "progreso".

SESIÓN DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS

¿Cuál es su concepto de Neocomunidad?

B. de Sousa: La cuestión de la Neocomunidad se refiere a que si queremos despensar nuestro pensamiento tenemos que repensar muchos de nuestros conceptos. Uno de ellos es la comunidad. Para hablar de dos contextos, donde las cosas son distintas, los sociólogos distinguen entre sociedad y comunidad. Es el *Gesellschaft und Gemeinschaft* de Tönnies, una distinción que parece normal y que nos ha ayudado mucho. Pero a partir de una perspectiva desde el Sur, nos preguntamos por qué estos conceptos sirven para poner a la gran mayoría de la población del mundo, del lado errado de la historia. Estos conceptos acaban por ser discriminatorios del Sur. Recordemos también los tipos ideales de Max Weber, las sociedades nunca se aproximan a esos tipos ideales, pero hay que mirar con cuidado porque las sociedades euro occidentales

se aproximan a ellos mucho más que las otras. Por tanto, el conocimiento tiene carácter eurocéntrico. Consecuentemente, tenemos que buscar conocimientos que no pongan a la gran mayoría de la población del mundo, en contrapíe de la historia.

El concepto de comunidad es muy importante, pero puede ser perverso. Por ejemplo, si hablamos de esto en la India de hoy, puede confundirse comunidad con comunalismo: el comunalismo es un hinduismo agresivo en contra de los islámicos. Los conceptos de comunidad y comunalismo son distintos, y hay que reconocer su diferencia. En un contexto latinoamericano el concepto de comunidad es muy importante ¿por qué? Porque los pueblos indígenas tenían gobiernos nacionales e imperiales: *Tawantinsuyu* pero los conquistadores colonialistas destruyeron esas estructuras imperiales y nacionales. Los pueblos indígenas se quedaron con culturas locales, con gobiernos locales; de ahí el concepto de comunidad. Pero ese concepto de comunidad tiene un peligro, el peligro de encerrarse y de no abrirse a la diversidad, de ratificar estructuras de poder que existen dentro de las comunidades. Las comunidades no son románticas, hay luchas, poderes y hay luchas contra esos poderes. La neocomunidad es la idea de no destruir el concepto de comunidad, sino por el contrario, de revisitarlo, repolitizándolo con más apertura hacia la diversidad.

¿Qué pueden hacer realmente los jóvenes para que en sus carreras, en sus universidades, se adopte de alguna manera esta lectura y esta reflexión sobre las epistemologías del Sur?

B. de Sousa: Pienso que hoy las universidades tienen una responsabilidad y un enorme trabajo para estar atentas a toda esta diversidad de conocimientos. Pero tienen que estar también atentas a su incompletud, a la idea de que no pueden hacer una formación completa y de que quizás los estudiantes tienen que crear la *contrauniversidad* dentro de la universidad, su propia enseñanza entre sí mismos. Esto no es tan nuevo. Cuando era estudiante en la Universidad de Yale todo lo que aprendí de Marx lo hice en grupos de lectura que teníamos en ese entonces, era muy común. Claro que la facultad no estaba muy interesada en Marx ni en *El Capital*, pero eso nos lo enseñábamos, digámoslo así. Pero era todavía el

conocimiento reconocido, el conocimiento hegemónico sea liberal o marxismo. Pero hay otros conocimientos populares. Tenemos hoy una experiencia riquísima en el continente latinoamericano gracias a las universidades interculturales, con la posibilidad de llegar a las comunidades y de trabajar con las comunidades donde los estudiantes pasan parte de su tiempo dialogando con ellas. Por ejemplo, en el área que conozco mejor, que es la del derecho, tenemos en el continente la emergencia de una jurisprudencia intercultural muy interesante, sobre todo en Colombia donde hay diferentes conceptos de derecho, de legislación. Y ahora, en Ecuador y en Bolivia discutimos muy intensamente sobre cómo articular el derecho indígena con el derecho de la sociedad dominante. Para esto es necesaria la comunidad y conocerla. Un estudiante de derecho que no pasa tiempo en una comunidad indígena viendo cómo son las formas de resolución de litigios no va a ser un buen abogado. Será tal vez un buen abogado para los negocios y para las transnacionales que no se interesan por las comunidades y que además quieren que la gente se mantenga ignorante de sus derechos porque pueden ser un obstáculo para sus intereses, para la consulta. Pero un buen estudiante de derecho necesita hoy conciencia ciudadana y política; tiene que saber que hay un pluralismo jurídico tanto en México como en Guatemala, tanto en Colombia como en todas partes. La formación de hoy es mucho más compleja, a mi juicio.

¿Llevan las epistemologías del Sur a un relativismo cultural?

B. de Sousa: No, no hay relativismo. Esta es una crítica que se hace muchas veces a mi trabajo o a otros trabajos cuando se maneja la cuestión de la diversidad. Una Teoría Crítica no puede ser relativista porque tiene que estar orientada por la idea de no ratificar las injusticias del presente y de luchar por una sociedad mejor. No todo es válido de la misma manera, lo que es necesario es tener otra conversación para decidir la validez en función de objetivos. Pienso que la esencia de la sociología y de las ciencias sociales críticas es distinguir entre objetividad y neutralidad. Queremos ser objetivos pero no queremos ser neutrales. Si estoy haciendo trabajo en el campo, donde está la minería, entonces, voy a tratar

de ser objetivo al entrevistar a la minera, a los indígenas, a las poblaciones, pero sé que estoy de lado de los indígenas que están siendo victimados por esta minera y eso no destruye mi objetividad, al contrario, la enriquece. Es lo que Sandra Harding llama *Strong Objectivity*, objetivismo más fuerte digamos, consciente de sus opciones.

Desde la percepción de estas realidades que expuso, ¿puede haber una propuesta en el Sur con respecto a los defensores de los derechos humanos?, ¿qué hay con los derechos de los niños?, ¿qué hay de una nueva constitución social de estos Sures, con poblaciones altamente vulnerables, sobrevivientes de la trata de personas?

B. de Sousa: En lo particular, me considero un activista de los derechos humanos. Es un tema que es muy cercano a todo mi trabajo. Lo que hago básicamente es ver si los derechos humanos se pueden transformar en uno, no el único, de los lenguajes de emancipación, de lucha por una sociedad mejor, con más legitimidad intercultural.

En derechos humanos tenemos que evitar dos errores. El primer error es que como están contruidos se supone que son universales. Esto hay que discutirlo. No puedo tener esta discusión sobre su universalidad, en el Medio Oriente o en el Sur. Ahí me dirán ¿qué es eso? La escuela de Frankfurt decía que el universalismo es europeo. Por otra parte hay quienes dicen que eso es un oxímoron: "si es europeo no es universal, si es universal no es europeo". Sugiero que hay que crear un universalismo desde abajo, un *cosmopolitanismo*, un *cosmopolitismo insurgente* desde abajo, desde las luchas, desde esa traducción intercultural por ejemplo, desde esta articulación entre los diferentes movimientos. Sí, sí podemos luchar por ello, pero es otro tipo de universalismo y entra ahí el lenguaje de los derechos humanos. Por eso he sido siempre muy crítico de alguna ideología más radical que ha dicho que los derechos humanos son una burla y que ratifican totalmente al poder. Al final de mi charla de Guadalajara tres jóvenes, tres jesuitas vinieron a hablar conmigo, estaban felices. Tuvimos una conversación muy interesante. Mencioné por qué criticaba a los críticos de la lucha por los derechos humanos, a aquellos que la

consideran como una lucha que ratifica la opresión, les señalé que, cuando hacía mi trabajo de campo en Colombia, quince activistas de derechos humanos, casi todos jesuitas, fueron asesinados, unos por la guerrilla, otros por los paramilitares. Cómo se puede decir que la de los derechos humanos es una lucha formal si hay tanta gente que arriesga su vida. ¿Puede esa gente estar comprometida a favor de la opresión? No puede ser.

El problema de los derechos humanos es como el de la ciencia. Pensamos que solamente hay una formulación única. Pero hay otros lenguajes de dignidad con los cuales se pueden articular y que pueden venir de otras culturas y de otras orientaciones. Pienso que estamos siempre enriqueciendo la teoría de los derechos humanos, porque creo que la teoría de los derechos de la *Pachamama* es una renovación de los derechos humanos, la más importante quizás, pero que hay otros derechos fundamentales que están surgiendo. El derecho a la tierra, el derecho al agua y el derecho al aire. Hoy, hasta el aire está siendo privatizado. Los ricos y los súper ricos están creando condominios cerrados en zonas que no están contaminadas por el aire y el precio de las habitaciones depende de la calidad del aire más que de otra cosa. Hay un derecho humano al aire puro. Este nuevo siglo nos está exigiendo una reinvención constante de los derechos humanos. Están haciéndose presente los derechos de los niños.

Siempre digo que el concepto de Humanidad es un sueño. Como decía Gandhi: "Humanidad y democracia", ¡qué buena idea si hubiera humanidad!, pero por ahora no la hay, porque en el contexto en que vivimos el concepto de humanidad va siempre junto con los conceptos de subhumanidad y de deshumanidad. La trata de órganos, la trata de personas, son la dimensión más deshumana de este contexto en el que vive ahora la humanidad. Hay que luchar porque la humanidad no sea sólo una aspiración, sino una realidad.