

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

CONSTRUYENDO LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR



ANTOLOGÍA ESENCIAL

VOLUMEN II

**CONSTRUYENDO LAS EPISTEMOLOGÍAS
DEL SUR**

De Sousa Santos, Boaventura

Construyendo las epistemologías del sur : para un pensamiento alternativo de alternativas / Boaventura De Sousa Santos ; compilado por Maria Paula Meneses ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2018.

v. 2, 768 p. ; 20 x 20 cm. - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Pablo Gentili)

ISBN 978-987-722-364-4

1. Epistemología. 2. Análisis Sociológico. 3. Análisis Filosófico. I. Meneses, Maria Paula, comp. II. Título.

CDD 120

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Pensamiento Crítico / Pensamiento Descolonial / Descolonización / Independencia / Democracia / Estado / Movimientos Sociales / Emancipación / Eurocentrismo / América Latina

Colección
ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL
LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

**CONSTRUYENDO LAS EPISTEMOLOGÍAS
DEL SUR**

**PARA UN PENSAMIENTO ALTERNATIVO
DE ALTERNATIVAS**

VOLUMEN II

Selección y presentación: Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes,
Carlos Lema Añón, Antoni Aguiló Bonet y Nilma Lino Gomes



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Director de la Colección: Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Construyendo las Epistemologías del Sur (Buenos Aires: CLACSO, julio de 2018)

Fotografía de tapa: Daniel Mordzinski

ISBN obra completa 978-987-722-361-3

ISBN 978-987-722-364-4

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Esta publicación fue apoyada por la Fundación Rosa Luxemburgo con fondos del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (BMZ). El contenido de la publicación es responsabilidad exclusiva de los autores y no refleja necesariamente posiciones de la FRL.

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Volumen I

Pablo Gentili

Inventar otras ciencias sociales..... 13

Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes, Carlos Lema Añón, Antoni Aguiló Bonet y Nilma Lino Gomes

Prólogo..... 17

Parte I

Pensando desde el Sur y con el Sur

Maria Paula Meneses

Presentación 23

Un discurso sobre las ciencias 31

No disparen sobre el utopista 73

El Norte, el Sur y la utopía 147

Las ecologías de saberes 229

La traducción intercultural. Diferir y compartir con *passionalità* 267

Introducción a las Epistemologías del Sur 303

Parte II

Teoría social para otro mundo posible

João Arriscado Nunes

Presentación.....	345
El Estado y la sociedad en la semiperiferia del sistema mundial: el caso portugués.....	353
Los procesos de globalización	405
La caída del <i>Angelus Novus</i> : más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones	443
<i>Nuestra América</i> . Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución	487
Entre Próspero y Calibán: colonialismo, poscolonialismo e inter-identidad	517
Más allá del pensamiento abisal: de las líneas globales a las ecologías de saberes.....	585
Las identidades de las crisis.....	621
 Sobre los editores	 629

Volumen II

Pablo Gentili

Inventar otras ciencias sociales.....	13
---------------------------------------	----

**Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes, Carlos Lema Añón,
Antoni Aguiló Bonet y Nilma Lino Gomes**

Prólogo..... 17

Parte III

Derecho para otro mundo posible

Carlos Lema Añón

Presentación..... 23

El derecho de los oprimidos: la construcción y la reproducción
de la legalidad en Pasárgada 33

Una ilustración: el pluralismo jurídico en Colombia 59

El Estado heterogéneo y el pluralismo jurídico en Mozambique 65

Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos..... 107

Sociología crítica de la justicia 135

El pluralismo jurídico y las escalas del derecho:
lo local, lo nacional y lo global..... 195

Los derechos humanos, una frágil hegemonía..... 209

El Estado, el derecho consuetudinario y la justicia popular XXX 223

Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena,
plurinacionalidad e interculturalidad..... 243

Para una teoría sociojurídica de la indignación:
¿es posible ocupar el derecho? 279

La resiliencia de las exclusiones abisales en nuestras sociedades:
hacia una legislación posabisal..... 317

Parte IV
Democracia para otro mundo posible

Antoni Aguiló Bonet

Presentación.....	345
Reinventar la democracia.....	353
El Estado y los modos de producción del poder social.....	393
La Refundación del Estado y los falsos positivos	415
Catorce cartas a las izquierdas	467
Concepciones hegemónicas y contrahegemónicas de democracia.....	515

Parte V
Educación para otro mundo posible

Nilma Lino Gomes

Presentación	529
Para una pedagogía del conflicto.....	541
De la idea de universidad a la universidad de ideas.....	563
La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad.....	619
La universidad en la encrucijada.....	685
Hacia una universidad polifónica y comprometida: pluriversidad y subversidad	699

El Foro Social Mundial como Epistemología del Sur	735
Anexo: libros y artículos publicados en español por Boaventura de Sousa Santos.....	753
Sobre los editores	763

INVENTAR OTRAS CIENCIAS SOCIALES

PABLO GENTILI

Boaventura de Sousa Santos es mucho más que un sociólogo portugués empeñado en interpretar —de un modo extraordinario y original— los asuntos más urgentes de nuestro tiempo. Su nombre es la referencia y la inspiración siempre fecunda de un amplio colectivo de científicos y activistas esparcidos por todo el mundo, organizados en redes o trabajando en solitario, comprometidos con la construcción de unas ciencias sociales al servicio de las grandes causas de la humanidad, de las luchas por la igualdad y de los derechos de los oprimidos.

Los trabajos de Boaventura hilvanan un conjunto de temas y preocupaciones que se inscriben en la mejor de las tradiciones del pensamiento social y crítico: la emergencia y las luchas de los movimientos sociales; las miradas alternativas que producen los procesos de globalización contrahegemónica; la construcción de un nuevo tipo de pluralismo jurídico que contribuya con la democratización

de nuestras sociedades; la reforma creativa, democrática y emancipadora del Estado y la defensa irreductible de los derechos humanos; la creación de universidades populares que promuevan diálogos interculturales, entendidos como una forma de combate contra la uniformidad y a favor de una ecología de saberes emancipatorios y libertarios. Sus argumentos se aglutinan en torno a una prerrogativa fundamental: la mejor vía para construir estrategias de resistencia locales y globales requiere poner en práctica un ejercicio de justicia cognitiva en el que todas las voces puedan expresarse en un mismo pie de igualdad, a través del interconocimiento, la mediación y la celebración de alianzas colectivas.

Los cinco apartados que estructuran esta antología, cuya confección fue realizada colectivamente por destacados/as colegas conocedores y conocedoras del trabajo del pensador portugués, reúnen los principales temas que atraviesan su obra; recorrer estas páginas es

leer el proyecto político-intelectual de Boaventura de Sousa Santos en toda su amplitud.

Como buen artesano, Boaventura no solo explora cada uno de los tópicos abordados con maestría; también es el creador de potentes herramientas conceptuales que permiten ser combinadas con libertad, ejercitando otros modos de explorar e interpretar las realidades que habitamos (y queremos transformar). El repertorio de herramientas conceptuales que generosamente pone a disposición Boaventura puede pensarse bajo la figura de una *teoría de la retaguardia*: recursos que se inscriben más en el linaje del trabajo artesanal y singular que en un modelo sistémico y omnicomprensivo de interpretar el mundo; instrumentos que fueron diseñados para desandar una aproximación a conocimientos y experiencias que pueden representar una novedad para unos y remitir a un ecosistema de saberes ancestrales para otros.

Si todo saber es un saber situado, el gesto epistemológico que distingue la obra de este inmenso intelectual portugués está marcado por el viaje. Ante las políticas dominantes del conocimiento, Boaventura propone confeccionar otros inventarios del saber. Para ello articula una pedagogía del desplazamiento y de la escucha: *aprender a viajar hacia el Sur*; yendo al encuentro de los numerosos y heterogéneos

espacios analíticos y modos de construir conocimiento, y *dejar hablar al Sur*, en la medida en que el Sur ha sido sometido a un proceso de silenciamiento ejercido por el conocimiento científico producido desde el Norte.

En su equipo de viaje no están ausentes los catalejos ni los microscopios. En efecto, el desplazamiento es condición para distanciarse de la tradición eurocéntrica y hacer lugar a otros espacios analíticos que hagan observables realidades nuevas o que fueron ignoradas e invisibilizadas por la tradición epistémica eurocéntrica. Frente a las geografías del conocimiento, Boaventura nos convoca a cruzar la línea *abisal*: una frontera que divide tan profundamente la realidad social que todo lo que queda al otro lado de ella permanece invisible o es considerado irrelevante. Cruzarla, por cierto, sin renunciar en bloque al conocimiento producido desde los centros de poder, pero haciendo una fuerte opción por recuperar, reivindicar y legitimar otros modos del saber que permitan gestar otras ciencias sociales: “la finalidad del desplazamiento —sostiene— es permitir una visión telescópica del centro y una visión microscópica de todo lo rechazado por el centro”.

La invitación cursada no consiste en salir a buscar un Sur esencializado; el Sur que emerge de la obra del autor está plurilocalizado en las

expresiones y formas de producción del conocimiento que cifran las Epistemologías del Sur (entre las que se destacan la realidad portuguesa, los contextos latinoamericanos, africanos y asiáticos). Son los saberes nacidos y forjados al calor de las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado los que integran el índice de su obra y se ponen de relieve a través de sus textos (muchos de ellos, traducidos por primera vez al castellano).

Si la gran escuela de Boaventura es el Sur, su caja curricular está organizada sobre un principio de convivialidad irreductible: la ecología de saberes. Miradas que no imponen, sino que solicitan otras perspectivas para cuestionar y cuestionarse; perspectivas que buscan credibilidad y reconocimiento para los conocimientos elaborados más allá de los espacios y las lógicas académicas, sin que ello conlleve a desacreditar el conocimiento científico. También, el término remite de un modo certero al indispensable diálogo que debe producirse entre las ciencias de la vida y las ciencias sociales. Ningún cambio social puede promoverse desde las ciencias sociales sin tomar en cuenta la devastación ecológica, la predación, el extractivismo, el epistemicidio y la eliminación física a las que muchas veces ha contribuido la racionalidad moderna. De allí que la recuperación

de las experiencias sea uno de los elementos más valorados.

Los dos tomos que conforman esta iniciativa de CLACSO serán, sin lugar a dudas, un material de consulta indispensable para todas las y los lectores comprometidos con pensar el mundo a través de una perspectiva original construida a lo largo de 40 años de trabajo. Y si bien los materiales que conforman estos dos grandes volúmenes están potencialmente dirigidos a todos y todas, en las vetas del texto emerge y se percibe una predilección por las izquierdas, a las que Boaventura caracteriza como “los partidos y movimientos que luchan contra el capitalismo, el colonialismo, el racismo, el sexismo y la homofobia y a toda la ciudadanía que, sin estar organizada, comparte los objetivos y aspiraciones de quienes se organizan para luchar contra estos fenómenos”.

Esta antología es un merecido homenaje del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales a quien, con sus ideas y compromiso, ha contribuido de manera decisiva al desarrollo de las ciencias sociales, un intelectual público que ha peregrinado por el Sur global acompañándonos en numerosos espacios y momentos, ayudándonos a pensar los problemas y desafíos de nuestro tiempo. Y si bien es cierto que el temor más grande de un explorador consiste

en detenerse, ese sociólogo andariego que es Boaventura de Sousa Santos nos deja en esta obra la grata sensación de que aquí falta lo que mañana, en su recorrido creativo por la vida,

por el pensamiento y por la lucha en defensa de la dignidad humana, seguirá produciendo para sorprendernos y ayudarnos a soñar.

PRÓLOGO

MARIA PAULA MENESES, JOÃO ARRISCADO NUNES, CARLOS LEMA AÑÓN,
ANTONI AGUILÓ BONET Y NILMA LINO GOMES

C*onstruyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas* es el título que da cuerpo a un estimulante ejercicio: el de presentar los principales trabajos de uno de los más importantes intelectuales de nuestro tiempo, Boaventura de Sousa Santos.

Esta antología, organizada en dos volúmenes, es fruto de un trabajo colectivo, realizado por Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes, Antoni Aguiló Bonet, Carlos Lema Añón y Nilma Lino Gomes. Contamos también con el apoyo imprescindible de Margarida Gomes y Lassaete Paiva, colaboradoras cercanas al autor que lo han asistido en la organización y publicación de manuscritos.

La selección de los textos no fue tarea fácil. Para dar cuenta de la diversidad temática que ha recorrido —y que buscó reflejar en esta antología—, Boaventura de Sousa Santos, haciendo justicia a su espíritu colegial, nos invitó a un encuentro en el Centro de Estudios Sociales

(Universidad de Coímbra), para hacer una presentación exclusiva sobre su trayectoria y discutir en conjunto las diversas posibilidades de organización de este libro.

La presente antología se apoya en las alternativas y debates que, como grupo, fuimos desarrollando a lo largo de varios meses. Fue un proceso estimulante que nos reveló, al mismo tiempo, las interconexiones entre los textos, lo que nos obligó a repensar opciones temáticas y límites de extensión. Tanto por su innovación teórica como por sus desafíos metodológicos, la obra de Boaventura de Sousa Santos no deja indiferente a nadie. En estos dos volúmenes procuramos identificar textos que permitan a los lectores conocer con mayor detalle el recorrido académico y político de este autor, cuyos trabajos reflejan su opción inequívoca por un análisis de las sociedades contemporáneas a partir de la perspectiva de los oprimidos. Su obra, extensa y publicada en varios idiomas (portugués, español, francés,

inglés, alemán, rumano y chino mandarín, entre otros), abarca más de cuatro décadas de análisis y reflexión.

En su conjunto, el trabajo de Boaventura de Sousa Santos aquí recogido se centra en algunos de los principales temas y problemas del mundo contemporáneo: movimientos sociales, globalización contrahegemónica, democratización, pluralismo jurídico, reforma del Estado, epistemología, derechos humanos, interculturalidad y universidad. Su gran desafío ha estado centrado, en los últimos años, en la reconstrucción sociológica a partir de las Epistemologías del Sur, concebidas como un pensamiento alternativo de alternativas, del que resultan nuevas propuestas conceptuales como, por ejemplo, las articulaciones entre la dominación capitalista, colonial y patriarcal; el pensamiento abisal; la sociología de las ausencias y de las emergencias; las ecologías de saberes; la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas. Las semillas de esta innovación se inscriben en trabajos anteriores, donde conceptos como sociedad civil íntima, sociedad civil extraña o fascismo social permiten dar cuenta de las exclusiones radicales que tienen lugar en sociedades supuestamente democráticas, donde impera la violencia, la apropiación, la persistencia del trabajo esclavo y el

colonialismo bajo nuevas formas que siguen signando la vida de los que, en la práctica, no tienen derechos, de los que viven del “otro lado de la línea abisal”.

Desde el punto de vista metodológico, esta antología refleja también un cambio paradigmático: de escribir *sobre* a escribir *con*, dando voz a sujetos y a luchas a partir del reconocimiento de la validez de los saberes nacidos en esas mismas luchas. Esta antología revela asimismo que, desde temprano, Boaventura de Sousa Santos manifestó incomodidad ante la equivalencia epistemológica entre objetividad y neutralidad, lo que lo llevó a optar por un conocimiento anclado en las prácticas y en las luchas sociales. Tal como lo llamó en algún momento: conocimiento prudente para una vida decente.

Ir al Sur, aprender con el Sur y desde el Sur es el lema que estructura esta antología, que combina el trabajo teórico con el análisis empírico específico. El Sur con el que desea compartir la voz no es el Sur geográfico es, en cambio, el Sur epistémico.

A fin de una mejor organización, dado que los textos que integran cada sección han sido objeto de una cuidadosa selección, hemos optado por presentar al principio de cada una de ellas una breve introducción. Allí se presenta

el tema, se justifica la selección de los textos y se busca dialogar con el pensamiento del autor.

Los dos volúmenes que componen la antología están organizados de forma autónoma (incluyendo el prólogo, el índice general y, al final de cada volumen, la lista de trabajos publicados por el autor en español).

La antología está estructurada en torno a cinco ejes, que reflejan los temas a los que Boaventura de Sousa Santos ha dedicado más importancia, en particular: los desafíos epistemológicos que plantea el Sur global, agrupados en una primera parte titulada “Pensando desde el Sur y con el Sur”. La segunda parte, con el título de “Teoría social para otro mundo posible”, se relaciona con la teorización sociológica del autor. Estas dos partes componen el primer volumen de la antología. El segundo volumen, compuesto por tres partes, reúne los textos del autor que apuntan a una propuesta alternativa y plural de otro mundo posible a partir del Sur global. La tercera parte se titula “Derecho para otro mundo posible”, y compila los textos más representativos de la sociología del derecho. Los escritos de teoría política se reúnen en la cuarta parte titulada “Democracia para otro mundo posible” y, finalmente, la quinta parte, bajo el título de “Educación para otro mundo posible”, agrupa los textos que discuten la

educación y la posibilidad de otro proyecto universitario, distinto de la universidad moderna de matriz eurocéntrica.

Esta amplia división temática sirvió de referencia para la organización general de los textos, a pesar de que varios de ellos son a menudo significativos para diferentes partes de la antología. Desde el punto de vista geopolítico, los textos seleccionados reflejan una experiencia rica y diversa que atraviesa la realidad portuguesa, los contextos latinoamericanos y las experiencias africanas y asiáticas, en un ejercicio continuo de pensar de qué lado se está cuando se analizan cuestiones sociales disruptivas. Este conocimiento informado lleva al autor a creer que un conocimiento del Sur y para el Sur se desarrolla potenciando alternativas emergentes, ya que las sociedades no pueden prescindir de la capacidad de pensar en alternativas. Ese es el desafío que está presente en el subtítulo de esta antología: la construcción de un conocimiento que sustente un “pensamiento alternativo de alternativas”, un pensamiento necesariamente posabisal.

Procuramos con este trabajo ofrecer a los lectores y las lectoras un panorama general de la obra de Boaventura de Sousa Santos. Deseamos que esta antología sea leída y, sobre todo, vivida, con el desafío de pensar el mundo

de forma situada, reconociendo la diversidad potencialmente infinita de saberes y experiencias. Ahora corresponde al lector o a la lectora evaluar si hemos tenido éxito en nuestro

propósito, que es el de dar a conocer la riqueza y la amplitud analítica de un científico social considerado como uno de los más importantes de nuestro tiempo.

PARTE III

DERECHO PARA OTRO MUNDO POSIBLE

PRESENTACIÓN

CARLOS LEMA AÑÓN

La obra sociojurídica de Boaventura de Sousa Santos es probablemente la parte de su producción intelectual que ha recibido más amplio reconocimiento en el ámbito académico. Y eso a pesar de que se sitúa en una posición de fuerte contestación a las limitaciones epistemológicas y políticas de las corrientes hegemónicas. Pero es que no sería fácil pasar por alto, por más incómodas que puedan resultar, sus valiosas aportaciones –empíricas y teoréticas– en el ámbito de la investigación sobre la complejidad de los fenómenos jurídicos, de las relaciones entre el derecho oficial y los derechos subalternos, de la sociología de los tribunales, del derecho y los derechos humanos interculturales, todo ello en el marco de una teoría sociológica original, pluralista y compleja del derecho. Pero el interés que podemos apreciar en su obra sociojurídica va mucho más allá de tal aportación y reconocimiento en el ámbito de la disciplina académica. En primer lugar, porque sus aportaciones desde la Sociología

jurídica no son independientes del desarrollo teórico y de las cuestiones abordadas desde los otros ámbitos temáticos recogidos en esta antología, lo que refuerza la potencia explicativa de su trabajo intelectual. Y, además, porque la dimensión epistémica se articula también con la dimensión práctica de un conocimiento solidario y consciente de las luchas contra la injusticia, la opresión y la exclusión.

Precisamente por eso, una antología de la obra sociojurídica de Boaventura de Sousa Santos presenta unos interesantes retos si quiere captar todas estas complejidades. Por un lado, habrá de dar cuenta de los aspectos principales de su trabajo en este campo. Por otra parte, habrá que articularlo de tal manera que exprese la presencia de un proyecto y una sistematicidad, pero sin dejar reflejar el criterio cronológico, es decir, cómo este proyecto se va desarrollando en el tiempo. Finalmente, habrá que expresar las continuidades de este trabajo, pero también los giros, los cambios e incluso

las rupturas. De todas formas, el hecho de que la antología sociojurídica sea un capítulo de un proyecto que busca abarcar la totalidad de la obra también resulta ventajoso, pues esta sección podrá en muchas ocasiones ser leída con provecho una vez que se pone en relación con las demás.

Traer aquí a colación estos retos no tiene otra finalidad que poner de manifiesto el contexto en que puede ser leída esta antología y sus objetivos, así como la obvia constatación de que resulta imposible reflejar aquí todo lo relevante de esta obra. Se busca, por un lado, hacer una invitación a la lectura de un autor ineludible, que permite acercarse a la complejidad de lo jurídico desde una perspectiva no reduccionista, así como ofrecer una orientación para continuar con otras obras. Además de esa invitación, la propia antología podría ser un instrumento útil en cuanto sistematiza las líneas más relevantes de su producción, queriendo ser abarcadora tanto en lo que hace a lo temático como a lo cronológico. Por último, aspira a ser inspiración –como siempre ha sido la obra de este autor– para nuevos proyectos, tanto en lo que se refiere a la investigación académica sobre el derecho, como a la práctica en organizaciones y movimientos sociales.

UNA SOCIOLOGÍA JURÍDICA CRÍTICA

No es casualidad que una parte destacada de los textos recogidos en esa sección fueran publicados en un libro titulado *Sociología jurídica crítica* (2009), que a su vez funcionaba como la síntesis sistemática de lo más acabado de la producción sociojurídica del autor hasta ese momento. Pero también los textos posteriores que hemos incluido, aun presentando novedades e incluso ciertos giros teóricos, pueden seguir siendo reconocibles en la fórmula de *sociología jurídica crítica*. Si esta idea es válida para caracterizar la obra de este autor, lo es porque expresa dos presupuestos complementarios que permiten entender su propuesta y el desarrollo de su programa de investigación en sociología jurídica. En primer lugar, la sociología jurídica –y en el fondo esto vale para el conjunto de las ciencias sociales– si quiere estar a la altura de los problemas que ha de abordar y que resultan perentorios, no puede ser sino *crítica*. En segundo lugar, una teoría crítica del derecho, una teoría que se plantee si –y en qué condiciones– el derecho puede ser emancipatorio y no meramente y en todos los casos un instrumento del poder (de los poderes) y de la opresión (de las opresiones), no puede ser sino *sociológica*. O al menos estar abierta a incorporar una perspectiva

sociologista alejada de concepciones formalistas más o menos renovadas.

Vale la pena detenerse en estos dos presupuestos, pues tienen a la vez relevancia metodológica y política. Por lo que respecta a lo primero, la perspectiva crítica de Boaventura incluye también una crítica de la propia teoría crítica. Es decir, de su propia producción y planteamientos. Esto se manifiesta tanto en su constante preocupación epistemológica y su capacidad para poner la propia teoría “ante el espejo”, como en el giro y los cambios de acento que se irán produciendo en la evolución de su pensamiento y de su investigación en el ámbito sociológico. Pero fundamentalmente se manifiesta con la pregunta explícita por las condiciones de posibilidad de una teoría crítica consciente de sus dificultades y puntos débiles: ¿por qué es tan complicado hacer teoría crítica en un mundo con tanto para criticar? Una pregunta que supone no solo cuestiones teóricas, sino también inquirir las dificultades para articular una investigación que se vincule con las resistencias anticapitalistas, antipatriarcales y anticoloniales y con las luchas por un mundo mejor. Superar estas dificultades exige superar el reduccionismo que el paradigma hegemónico de conocimiento ha impuesto y al que también ha sucumbido mucha teoría que quiere ser

crítica. Y para hacerlo es preciso no renunciar a afrontar preguntas fuertes, a aspectos subteorizados, para no caer en la imagen de aquél que buscaba el objeto perdido al lado de la luz, no porque lo hubiera perdido allí, sino porque allí había luz. Exige también recuperar otras formas de conocimiento, otras formas de sociabilidad que han sido invisibilizadas. Una ciencia social que a la vez sobreteoriza y subteoriza constituye un desperdicio de la experiencia. La teoría crítica que propone Boaventura renuncia a reducir la “realidad” meramente a aquello que existe. Al contrario, para la teoría crítica la realidad es un campo de posibilidades y su tarea es la de investigar el grado de variación que existe más allá de lo empíricamente dado. Por un lado, efectivamente incorporando aquellas experiencias y creatividades que han sido negadas y ocultadas reduciendo la enorme riqueza del mundo social (sociología de las ausencias), por otro incorporando lo que todavía no está, ante el hecho de que el germen de lo nuevo puede ser amplificado y estudiado (sociología de las emergencias). Crecientemente, como propone el proyecto de las *Epistemologías del Sur*, recuperando lo que la fractura *abisal* del colonialismo ha negado.

El segundo presupuesto es que una teoría crítica del derecho ha de ser sociológica, o al

menos sociologista, en el sentido de no limitarse a una comprensión del derecho ni meramente dogmática, ni formalista, ni reducida al derecho del Estado. Ha de estar por el contrario abierta a estudiar las diferentes legalidades, alegalidades e ilegalidades entrecruzadas presentes en las experiencias sociales. La concepción moderna del derecho, positivista jurídica en términos generales, identifica de forma reduccionista el derecho con el derecho del Estado y asume su estudio en unos términos formalistas que legitiman una supuesta despolitización del derecho. La aceptación de las pluralidades y complejidades jurídicas que propone Boaventura se hace a partir de la identificación de tres elementos estructurales del derecho, retórica, burocracia y violencia, lo que supone un marco para el estudio de la presencia variable de estos elementos en los distintos derechos dados, al tiempo que permite la consideración de los juegos de las interlegalidades presentes en el pluralismo jurídico. Solo así parece posible escapar de la despolitización de lo jurídico para afrontar seriamente la cuestión de en qué medida el derecho, y en qué condiciones, puede ser emancipatorio o al menos un instrumento utilizable por los movimientos transformadores y por los excluidos (que lo son no solo *por* el derecho, sino incluso

del derecho). En ocasiones, este planteamiento ha sido criticado y mirado con sospecha desde los teóricos jurídicos más tradicionales, como una visión instrumentalista del derecho, que entra en el juego jurídico a conveniencia y que por ello no estaría comprometida, por así decirlo, con la mejora de esta práctica social. La crítica está fundamentalmente desencaminada, pero también resulta esclarecedora en aquello que acierta: la mirada del sociólogo no se subordina a la mirada del poder ni a su visión del derecho. Pero esto es una ganancia para el análisis, y al mismo tiempo supone que el compromiso no es con el derecho y su mejora, sino contra la injusticia, la opresión y la exclusión en el marco de luchas más amplias cuya legalidad o ilegalidad será cuestión variable. Las herramientas jurídicas hegemónicas podrán ser eventualmente un instrumento para estas luchas, pero sin perder de vista el horizonte de otro derecho que habrá que desenvolverse en una *legalidad subalterna* o un *derecho preconfigurativo* de otro mundo posible.

Por consiguiente, ambos presupuestos – ciencia social crítica e investigación sobre el derecho escorada hacia lo sociológico– en buena medida dibujan una propuesta “antipositivista”, tanto en el sentido en el que el positivismo se ha manifestado en las ciencias sociales,

como en el que se refiere –con sus propias particularidades– al estudio del derecho. La importancia de aquello que ha sido negado e invisibilizado es ejemplo de que la ciencia social hegemónica es, en su colonialidad, incapaz de ser totalmente fiel a su propio programa “positivista”, pues ni siquiera es capaz de abarcar el estudio de toda la realidad social. En el ámbito del derecho, además, no solo es una propuesta “antipositivista” por ese motivo. También lo es por su rechazo a los dogmas del positivismo jurídico, esencialmente su formalismo y su identificación del derecho con el derecho estatal. Este antipositivismo, tanto en el ámbito de la ciencia social como en particular en el ámbito jurídico, es sobre todo un antirreduccionismo radical cuya audacia epistemológica no es solo productiva en el ámbito del conocimiento, sino también en el de la potencialidad política de articularse con los movimientos sociales emancipatorios.

DEL DERECHO POSMODERNO AL DERECHO POSTABISAL

Se ha enfatizado hasta aquí, utilizando el tema de la *sociología jurídica crítica*, la presencia de determinadas líneas de continuidad en el tiempo de la obra sociojurídica de Boaventura de Sousa Santos, una obra que se

desarrolla y se sigue desarrollando en un período amplio. Conviene ahora, junto con la referencia a los textos que han sido seleccionados, hacer también hincapié en la presencia de algunos giros, cambios de acento y hasta de rupturas.

Más allá de que no se deba exagerar la contraposición entre la sociología del derecho de los juristas frente a la sociología del derecho de los sociólogos, la formación inicial de Boaventura de Sousa Santos es en Derecho, una formación clásica que incluyó la investigación jurídica dogmática. El giro hacia la sociología y hacia la sociología del derecho se produce en la etapa de formación en Alemania y, especialmente, en los Estados Unidos, a finales de los años sesenta y principios de los setenta. En un ambiente política e intelectualmente muy activo (luchas por los derechos civiles, oposición a la guerra imperialista) accede a un momento de contestación radical al paradigma sociológico dominante hasta entonces, frente al que se abría paso la aceptación del pluralismo jurídico, la investigación cualitativa, la incorporación de un marxismo renovado y el compromiso político. Con todo, se trataba de una contestación que en lo esencial no rompía con la visión eurocéntrica y que incluso acababa resultando inadecuada ya no solo para el estudio

de la diversidad de sociedades periféricas, sino para el mismo caso semiperiférico portugués. La superación de ese eurocentrismo fue una de las señas de identidad del *Centro de Estudos Sociais*, fundado ya una vez de vuelta en Coímbra: ya en su inicio, la lucha democrática contra la dictadura había estado vinculada con las luchas anticoloniales y desde el CES se supo mantener posteriormente el flujo con América y África, con un impulso anticolonial en el que la crítica de las relaciones imperiales y de su desperdicio de la experiencia dieran forma a una ciencia social (y en este caso a una sociología jurídica) diferente de la hegemónica.

En este contexto se pueden situar las investigaciones y los textos que ponen las bases de lo que se constituirá en un programa de investigación. Puede considerarse una investigación fundacional la que parte de un trabajo de observación participante en una favela brasileña, recogida aquí con el texto “El derecho de los oprimidos: la construcción y reproducción de la legalidad en Paságarda”. De forma significativa es una investigación sobre el derecho no oficial, por lo tanto, una impugnación de hecho de la pretensión del monopolio jurídico estatal y una afirmación del pluralismo jurídico como crítica antiautoritaria. Se trata de un texto y de una investigación seminal en la

medida en que ya hay una afirmación de las bases de un concepto pluralista y complejo del derecho, así como de la consideración de los problemas de la relación entre este derecho no oficial y el derecho del Estado. Se puede destacar también como seminal, por otras razones, la investigación sobre el derecho oficial que se inicia con el estudio sociojurídico de los tribunales en el caso portugués, en el contexto de la ruptura con la dictadura, lo que queda recogido en esta antología con el texto “Sociología crítica de la justicia”. Es seminal, junto con el anterior, porque ambas investigaciones (*derecho no oficial y pluralismo jurídico* en Brasil, *derecho oficial* en Portugal) van a servir como base para investigaciones posteriores en las que se aplica este modelo de consideración de estos dos componentes y sus relaciones. Empezando por Cabo Verde, ya en 1984, donde se hace además en un rico contexto de pluralismo jurídico revolucionario, en el que el poder revolucionario promueve la justicia popular. Más tarde se desarrolla en los estudios sobre la complejidad jurídica de Colombia (2001), en Mozambique, con la introducción del concepto de *Estado heterogéneo* (2003), y Angola (2012), entre otros, investigaciones que cuentan con una presencia significativa en esta antología.

Desde luego, en el desarrollo de este programa de investigación surgen otras muchas cuestiones relevantes que son tematizadas y estudiadas en ese marco y que ayudan a completar y complejizar el estudio del derecho y su relación con la sociedad y el poder. Solo por mencionar algunos de estos asuntos se puede hacer referencia a la relación entre el derecho y el poder, el derecho y la globalización y la referida a los derechos humanos. Las relaciones entre el derecho y el *poder* son analizadas en el texto “El Estado y los modos de producción del poder social”, que en esta antología está recogido en el apartado relativo a la Sociología política. Ante la despolitización del derecho que opera en la concepción moderna del derecho, a través sobre todo de la distinción entre Estado y Sociedad civil, se propone un esquema de la estructura de poder de las sociedades capitalistas, en el que diferentes espacios estructurales generan diferentes formas de poder y sus correlativas formas de derecho. La cuestión de la *globalización* y el derecho es incorporada aquí con el texto “El pluralismo jurídico y las escalas del derecho: lo local, lo nacional y lo global”, pero las formas que adopta la globalización –tanto la hegemónica con sus *localismos globalizados* y *globalismos localizados* como la contrahegemónica– aparecen en otros

apartados de esta antología. Además del derecho de la globalización hegemónica neoliberal, se analiza la emergencia de un derecho desde abajo, *cosmopolita subalterno e insurgente* desde las luchas globales contrahegemónicas. Este derecho desde abajo aparece de nuevo con la conceptualización de los *derechos humanos*, tanto en el texto “Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos” –texto que aparece en el apartado final de la antología–, como en el texto “Los derechos humanos, una frágil hegemonía”. La propuesta relativa a los derechos humanos empieza por criticar la concepción hegemónica y falsamente universal de los mismos, para contraponer una propuesta de reconceptualización contrahegemónica e intercultural de los derechos humanos.

Todo este desarrollo en el ámbito de la sociología jurídica que acabamos de evocar pudo ser denominado, con una etiqueta asumida por el propio autor, como el desarrollo de una concepción *postmoderna* del derecho, desde luego en lo que constituía una crítica de la concepción moderna del derecho. En realidad, no se trataba de un postmodernismo al uso o *celebratorio*, sino en lo que se conceptualizaba como un *postmodernismo de oposición* que, tomándose en serio las promesas emancipadoras de la modernidad, constataba la imposibilidad de

su cumplimiento en el paradigma existente, el de la modernidad. Hay que tener en cuenta que esta concepción era el desarrollo en el ámbito jurídico de un diagnóstico más general relativo al agotamiento del paradigma de la modernidad occidental. Por eso el abandono de la idea del postmodernismo de oposición no tiene lugar a partir de una consideración específica en el ámbito de la sociología jurídica, sino a partir de una reflexión y unos desarrollos más amplios que afectan al conjunto de su producción y de su programa de investigación, en lo que podría ser conceptualizado como el paso de lo postmoderno a lo *postcolonial*. Este giro parcial, tendrá también sus consecuencias, como veremos, en el ámbito de la sociología jurídica.

El giro de lo postmoderno a lo postcolonial y a las *Epistemologías del Sur* si bien supone una ruptura, no es con todo, radical respecto a la producción anterior. De alguna manera puede interpretarse según los casos como un cambio de acento o como la radicalización del desarrollo de algunos aspectos que ya estaban bien presentes, si bien en algunos casos no desarrollados hasta sus últimas consecuencias. Por un lado, existía todo el trabajo realizado en contextos postcoloniales, que ya se ha mencionado, en Brasil, Cabo Verde, Colombia, etcétera. De otro lado, la teorización

y las prácticas de la globalización contrahegemónica y la actividad del Foro Social Mundial incorporaban muchos elementos que después serán desarrollados por esta transformación. Hay que advertir también que este giro hacia lo postcolonial no supone asumir los estudios postcoloniales tal y como venían desarrollándose en el contexto anglosajón, pues se movían en el ámbito de los estudios culturales, con una dimensión en la que los aspectos sociológicos, económicos y políticos no resultaban siempre bien incorporados. El desarrollo de las *Epistemologías del Sur* constituye el marco que abre esta ruptura, con la investigación virada hacia cómo la *línea abisal*, que ha dividido radicalmente las relaciones sociales metropolitanas de las coloniales, generando espacios en los que la negación de humanidad y derechos constituye exclusiones radicales presididas por una violencia no sujeta a control, ha pervivido al final del colonialismo histórico. La ruptura tiene que ver con asumir que muchos de los análisis del derecho, también los sociojurídicos, han sido incompletos por centrarse en las formas metropolitanas de sociabilidad. Incluso en momentos en que la línea abisal de exclusión radical ya estaba presente también en contextos geográficamente metropolitanos.

El desarrollo de las epistemologías del sur –que constituye el primero de los ejes temáticos considerados en esta antología y al que es posible remitirse aquí– tiene un desarrollo reciente en el ámbito de la sociología jurídica del autor. Se pueden destacar tres textos recientes, que han sido incluidos en la antología, en los que se desarrolla la cuestión del derecho y las epistemologías del sur. Por un lado, “Cuando los excluidos tienen Derecho: Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad”, constituye un análisis de los procesos políticos y de transformación constitucional de Bolivia y Ecuador en lo que suponen de impugnación del diseño jurídico-político del Estado moderno colonial y, con ello, la puesta en cuestión de la línea abisal de exclusión radical. El segundo texto es “Para una teoría sociojurídica de la indignación: ¿es posible ocupar el Derecho?”. En él, se reconstruye la visión del derecho subyacente a los movimientos de la indignación a lo largo del mundo, para contraponer un *derecho configurativo*, que refleja unas determinadas relaciones de poder y que crecientemente extiende la dualidad abisal colonial de exclusión,

frente a un derecho reconfigurativo –que buscaría cambiar las relaciones de poder y sería análogo al uso contrahegemónico del derecho– y sobre todo frente a un *derecho prefigurativo*, anticipado en las prácticas de estos movimientos, y que expresa una concepción alternativa de lo jurídico y de lo social. El tercer texto, “La resiliencia de las exclusiones abisales en nuestras sociedades: hacia un derecho postabisal”, representa seguramente la formulación más explícita del derecho y las epistemologías del sur. En él se parte de que en el lado colonial de la línea abisal se han desarrollado luchas y resistencias para confrontar esa exclusión radical. Un pensamiento postabisal debería situarse en ese lado de la línea, que es donde se ha producido la mayor innovación –también en el ámbito jurídico– que señala además formas de sociabilidad alternativa.

El carácter inspirador, en lo académico y en lo político, ha sido una característica constante del trabajo de Boaventura de Sousa Santos. Probablemente si algo deja clara esta antología es que este carácter sugerente e instigador sigue tan vivo y floreciente como siempre.

EL DERECHO DE LOS OPRIMIDOS: LA CONSTRUCCIÓN Y LA REPRODUCCIÓN DE LA LEGALIDAD EN PASÁRGADA*

INTRODUCCIÓN

Pasárgada es el nombre ficticio de un asentamiento ilegal (o *favela*, en portugués) de la ciudad de Río de Janeiro. Debido a la ausencia del sistema jurídico estatal, y especialmente al carácter ilegal de las *favelas* como asentamientos urbanos, las clases populares que habitan en ellas idearon estrategias de adaptación con el objeto de asegurar un mínimo de orden social en las relaciones de comunidad. Una de dichas estrategias implicaba la creación de un tipo de legalidad interna, paralela a la legalidad oficial del Estado y, a veces, en contradicción con ella. Desde la perspectiva de la pluralidad jurídica, este texto describe la legalidad de Pasárgada desde adentro, a través de un análisis sociológico de la retórica jurídica empleada en la prevención y resolución de conflictos y de

sus relaciones (asimétricas) con el sistema jurídico oficial brasileño.

El estudio del derecho de Pasárgada nació de mi interés por descubrir la manera en la que funciona un sistema jurídico como un todo dentro de una sociedad de clases, como es la brasileña. En el momento de realizar la investigación de campo, (1970) existían algo más de 200 asentamientos ilegales (*favelas*) en Río de Janeiro, cuya población oscilaba alrededor de los dos millones de habitantes. En ese entonces, como ahora, no todas las personas pobres vivían en las *favelas*, al igual que no todos los habitantes de las *favelas* eran personas de escasos recursos. Bastante gente de estratos bajos se radicaba en lugares distintos a las *favelas* (entre ella, algunas de las personas más pobres), mientras que había personas de clase media que sí residían en ellas. Aun así, resulta innegable el hecho de que la mayoría de habitantes de las *favelas* pertenecían a los estratos más bajos. A los efectos de mi estudio,

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2009 *Sociología Jurídica crítica* (Madrid: Trotta) pp. 131-138; 149-155 y 205-213.

seleccioné una de las *favelas* más antiguas y extensas de Río. La denominé Pasárgada, siguiendo el título del poema escrito por el poeta brasileño Manuel Bandeira. La investigación de campo se desarrolló de acuerdo con el método de la observación participante, por momentos aplicada de manera informal. Viví en Pasárgada de julio a octubre de 1970, participando en la vida de la comunidad tanto como me fue posible. No obstante, el período de trabajo de campo fue corto, logré emprender una observación participante desde el comienzo, debido a que el portugués es mi lengua natal.

Los estudios de resolución de conflictos realizados por la antropología del derecho me facilitaron la principal estructura analítica de la investigación. Sin embargo, durante el desarrollo de mi trabajo empecé a prestarle la misma atención al tema de la prevención de conflictos que la que le dedicaba al tema de la resolución de conflictos, ya que, según se me hizo patente desde las primeras fases de la investigación de campo, la manera en que las personas prevenían los conflictos guardaba relación con los modos en que se dirimían las disputas una vez que estos ocurrían. Debido a que centré mi investigación en los mecanismos de prevención y resolución de conflictos suscitados en las actividades de la Asociación de Residentes de

Pasárgada, empecé a concebir este tipo de mecanismos, así como sus acuerdos institucionales, como expresiones de un sistema jurídico no oficial, el cual denominé como derecho de Pasárgada. Luego, pasé a analizar este derecho, a la luz de sus relaciones dialécticas con el sistema oficial brasileño, como un ejemplo de pluralismo jurídico. Para ello empleé una estructura de análisis de clase, explorando dicho ejemplo de pluralismo jurídico como una relación producida entre un sistema jurídico dominante (el sistema jurídico oficial brasileño, controlado por las clases dominantes del Brasil) y un sistema dominado (el derecho de Pasárgada, controlado por las clases oprimidas).

Con excepción de los trabajos académicos escritos por Gluckman (1955), Fallers (1969) y Bohannan (1957), los trabajos académicos sobre antropología del derecho y sociología jurídica le habían concedido hasta entonces escasa atención a las estructuras del razonamiento y de la argumentación jurídica dentro de los procesos sociojurídicos. El análisis de la retórica jurídica se había dejado en manos de los filósofos del derecho, quienes por regla general ignoraban el contexto sociológico dentro del cual operaban los discursos jurídicos. Así, el estudio del derecho de Pasárgada fue concebido como un intento por desarrollar una

sociología empírica de la argumentación jurídica. Basándome en ciertas ideas y conceptos desarrollados por la filosofía del derecho europea, identifiqué algunas estructuras básicas de razonamiento y de argumentación jurídica, relacionándolas asimismo con otro tipo de rasgos del entramado social y jurídico. Comenzaré la presentación de ese estudio delineando la teoría de la resolución de conflictos y de la argumentación jurídica que está detrás de esa teoría de la resolución de conflictos.¹ A continuación, analizaré en profundidad la argumentación jurídica que subyace a la resolución y prevención de los conflictos que realiza la Asociación de Residentes de Pasárgada.

JUSTICIABILIDAD, RETÓRICA Y TRATAMIENTO DE LOS CONFLICTOS

Según la concepción del derecho presentada en otro lugar, tanto los procedimientos uniformes como los patrones normativos deben ser “considerados como asuntos justiciables dentro de un grupo o una comunidad dada”. La justiciabilidad es definida por H. Kantorowicz como el rasgo característico de aquellas reglas

“que son consideradas como las apropiadas para ser aplicadas por un órgano o autoridad judicial en un procedimiento determinado” (1958: 79). Por “autoridad judicial” Kantorowicz entiende “una determinada autoridad dedicada a afrontar un cierto tipo de ‘casuística’, o en otras palabras, la aplicación de ciertos principios a casos individuales en donde las partes se encuentran en conflicto” (1958: 69). Como se puede observar, Kantorowicz emplea el concepto de órgano judicial en un sentido bastante amplio o, tal y como él lo señala, en un “sentido modesto y antitécnico” (1958: 80) de enorme extensión, pues incluye dentro del mismo a jueces, jurados, caciques, caudillos, dioses humanos, magos, sacerdotes, sabios, sentenciadores, consejos de ancianos de tribu, tribunales con vínculos de consanguinidad, juntas militares, parlamentos, instituciones internacionales, areopagitas, árbitros deportivos, jueces árbitros, cortes eclesiásticas, tribunales eclesiásticos, censores, tribunales de honor, *Bierrichter* y, eventualmente, líderes pandilleros. Es justamente esta amplitud y flexibilidad las que hacen este concepto útil para nuestros fines. La justiciabilidad significa que los patrones normativos a los que me referiré son aplicados por un tercero imparcial, utilizando un concepto de amplia difusión en los trabajos de

1 Para una versión completa de este marco teórico, véase Santos (1995) capítulo 3, sección I, publicado en castellano en Santos (2003b).

antropología del derecho,² en un contexto de conflicto y de conformidad con ciertos procedimientos uniformes. Según Gulliver:

Un conflicto surge de un desacuerdo entre partes (sujetos o subgrupos), en donde se alega que los derechos de una de las partes han sido violados, entorpecidos o denegados por la otra parte. La parte acusada puede negar que existiera dicha violación, o justificarla por la presencia de otro derecho alternativo o predominante, o simplemente aceptar la acusación; pero en cualquier caso, no satisface la reclamación que se le hace. La parte que exige la satisfacción de su derecho puede, por cualquier razón, conformarse con lo que la parte acusada está dispuesta a hacer (o no hacer), en cuyo caso no surge conflicto alguno. Pero si rehúsa a conformarse, puede intentar rectificar dicha situación acudiendo a algún tipo de procedimiento uniforme previsto en el ámbito público (1969: 14).

Dentro del contexto del conflicto, el derecho puede utilizarse de tres formas básicas: para la creación del conflicto, para la

prevención del conflicto y para la resolución del conflicto. Todos estos fenómenos se encuentran estructuralmente relacionados, por lo que la comprensión completa de uno de ellos requiere el análisis de los otros. Por ejemplo, si escogemos el binomio creación del conflicto-resolución del conflicto y tomamos el caso concreto como la unidad de análisis, ello necesariamente nos conducirá a concebir la creación del conflicto como una etapa lógica y cronológicamente precedente a la resolución del mismo, lo que seguirá siendo cierto aún si extendemos el análisis a la historia previa o a las consecuencias ampliadas del caso. Pero si, en lugar de estudiar casos de conflictos aislados, examinamos el flujo constante en el comportamiento conflictivo de una sociedad determinada, la relación lógica y cronológica recién enunciada se resquebraja. Las premisas básicas a partir de las cuales se desatan, se estructuran o se previenen los conflictos se encuentran intrínsecamente relacionadas con su resolución de dos formas contrapuestas: 1) mediante la predicción o la aceptación de las normas, los procedimientos y las estructuras establecidas para resolver los conflictos; 2) mediante el rechazo consistente a este tipo de normas, procedimientos y estructuras, para proponer otras en su lugar.

2 Abel (1974: 247), usa el término “interviniente”, porque, aunque sea un “feo neologismo”, está “libre de cualquier connotación que pueda llevar aparejada alternativas como juez, mediador o componedor amigable de conflictos”.

La creación, la prevención y la resolución de los conflictos son como piedras que se deslizan raudamente por la corriente de un arroyo que baja de las montañas a inicios de verano: la corriente las mantiene juntas, pero cambian su posición relativa a cada instante.³ Por lo

³ Realizan observaciones similares Epstein (1967: 205); Van Velsen (1967: 129); y Gluckman (1955: 11), en sus discusiones sobre el método del caso ampliado o del análisis situacional, como van Velsen prefiere llamarlo. Pero mientras que estos autores quieren destacar la existencia de normas en conflicto que, al imponer opciones normativas a las partes, se convierten en una fuente de conflicto cuando el significado social solo puede capturarse por un análisis diacrónico cerrado, estoy fundamentalmente preocupado con el hecho de que una norma determinada, o un conjunto de normas que no están en conflicto entre sí, puede también, a lo largo del tiempo, convertirse en una fuente de conflicto dentro de relaciones sociales específicas, determinando tanto la creación de conflictos como su resolución amistosa. Nuestro punto de acuerdo sería una preocupación común con los procesos sociales, con la dimensión dinámica de la estructura social o, como Gluckman dice, “con un proceso en curso de relaciones sociales entre personas específicas y grupos dentro un sistema social y una cultura”.

Por otro lado, mi interés en el papel del derecho a la hora de crear conflictos parece enfrentarse con la visión, común entre los sociólogos del conflicto social, de que son los conflictos los que crean y modifican el derecho. Coser, refiriéndose a Simmel (1955) y a Weber

tanto, el hecho de que la resolución de conflictos en una sociedad se encuentre dominada por la adjudicación (“gana o pierde”)⁴ y en otra por la mediación (“da un poco, recibe un poco”) no podrá explicarse completamente hasta que se analicen los diferentes procesos

(1954), concluye que: “Necesitamos apenas documentar en detalle el hecho de que la aprobación del legislador de nuevas leyes generales suele ocurrir en áreas en las cuáles el conflicto ha indicado la necesidad de la creación de nuevas normas... Se puede decir que los conflictos son productivos de dos formas relacionadas: 1) tienden a la modificación y la creación de normas; 2) la aplicación de las nuevas normas conduce al crecimiento de nuevas estructuras institucionales que se concentran en el cumplimiento de esas nuevas normas y leyes” (1956: 126). De hecho, las dos perspectivas se complementan: el derecho es tanto un producto como un productor de conflicto social.

⁴ Aunque la palabra “adjudicación” tiene un sentido distinto en el lenguaje ordinario, se ha acuñado un significado extraño a ella entre los teóricos del derecho, por semejanza con la palabra inglesa de raíz latina “adjudication”, con el propósito de indicar el proceso de decisión mediante el cual una de las partes enfrentadas en el conflicto gana y la otra pierde. Es decir, es el modelo típico de justicia “adversarial” (otro anglicismo) y, en ese sentido, lo contrario de la mediación como resolución amistosa del conflicto, en el que las partes buscan una solución de compromiso de mutuo acuerdo con la ayuda de un tercero.

y estructuras de creación y prevención de conflictos en dichas sociedades.⁵

La prevención de los conflictos ocupa una singular posición estructural, que se encuentra a medio camino entre la ausencia del conflicto y su creación. Esto puede parecer equívoco, no solo porque la prevención de los conflictos parece implicar, por definición, su ausencia, sino también porque cuando comenzamos a alejarnos de esa situación, ya estamos dentro del campo de la creación de conflictos. No obstante, resulta tan absurdo tratar de prevenir un conflicto una vez

que ha ocurrido como tratar de prevenirlo antes de que existan las condiciones para su aparición. Se puede llegar a impedir la existencia de un conflicto cuando las condiciones para su aparición se encuentran presentes de manera incipiente, latente o potencial. Pero desde otro punto de vista, un conflicto puede eludirse cuando, a través de algún tipo de cortocircuito, se logra resolver antes de que realmente llegue a producirse. Concebida de esta forma, la prevención de los conflictos es similar a lo que hacen las personas cuando deciden iniciar una relación contractual, trabajando juntos por conseguir que el acuerdo mutuo se haga explícito siguiendo determinados procedimientos establecidos.

Pueden llegar a identificarse uno o varios terceros imparciales como los agentes aptos para prevenir los conflictos, y todos ellos, o solo uno, podrían también llegar a ser los terceros imparciales idóneos para intervenir como mediadores en la resolución del conflicto, si es que no se consigue prevenir este satisfactoriamente. La relevancia de este hecho resultará evidente cuando entremos a analizar en la parte empírica de esta investigación los mecanismos de retroalimentación entre las funciones de prevención y resolución de disputas por parte de terceros imparciales. Las normas que regulan el comportamiento cooperativo entre las

⁵ Richard Abel ha argumentado convincentemente que, en cualquier sociedad dada, podemos encontrar diferentes estilos o tipos de resolución de conflictos, o “resultados finales”, como prefiere llamarlos (1974: 228). Criticando a Nader, afirma que las decisiones del tipo “si haces esto, entonces te ocurre esto” o del tipo “o haces esto o esto otro” son extremadamente raras en cualquier sistema jurídico. Abel también ha ayudado a aclarar las posibles correlaciones entre la estructura del conflicto y el proceso de resolución del conflicto, tanto en los niveles microsociales como macrosociales; para ello, utiliza un conjunto bien estructurado de variables. Lo que quiero decir en el texto es simplemente que, para poder explicar la renovación del derecho en el contexto de los conflictos, se deben analizar tanto la estructura del conflicto como el proceso de resolución del conflicto en términos de la creación y de la prevención de los conflictos, así como de su resolución amistosa.

partes en una relación dada, como pueda ser el contexto de la prevención del conflicto, se relacionan en formas relevantes, aunque no sean siempre evidentes, con las normas que regulan su resolución cuando efectivamente surge un conflicto entre esas partes.

La hipótesis general de trabajo de esta investigación consiste en que el discurso argumentativo (retórica) es el principal componente estructural del derecho de Pasárgada, y que, por lo tanto, domina la lógica de los procedimientos y los mecanismos de prevención y resolución de conflictos disponibles en Pasárgada. Para desarrollar esta hipótesis, seguiré la teoría de la argumentación desarrollada por Chaim Perelman. En otro lugar, me he ocupado de la retórica como forma de conocimiento y como vía para la resolución de conflictos jurídicos.⁶ Este no es lugar para detenerme en estos temas, que van más allá de la argumentación jurídica y afectan cuestiones epistemológicas fundamentales. Con el propósito de explicar el funcionamiento de la argumentación en un orden jurídico no estatal, como el del derecho de Pasárgada, me limitaré a esbozar la idea de argumentación y sus conceptos clave.

6 Véase Santos (1995) capítulos 1 y 3, publicado en castellano en Santos (2003b).

Perelman comienza partiendo de Aristóteles, que se ocupa del discurso argumentativo de manera sistemática en la *Tópica* y, en referencia a sus contextos de aplicación, en la *Retórica*. La retórica es una forma de conocimiento que va de premisas probables a conclusiones probables, mediante el uso de varios tipos de argumentos, algunos de los cuales puede presentarse en forma silogística, aunque no son silogismos (son entimemas, “argumentos cuasilógicos presentados de forma silogística”) (Perelman, 1969: 230). Los argumentos pueden ser enormemente variados, pero si se desean utilizar en un proceso argumentativo concreto deben cumplirse dos condiciones: deben ser premisas generalmente aceptadas y funcionar como puntos de partida de la argumentación, y debe existir una audiencia relevante que pueda ser persuadida o convencida.⁷ Entre las premisas, hay dos que son de la mayor importancia: los hechos y las verdades, por un lado, y los *topoi*, por otro.

Desde un punto de vista retórico, los hechos y las verdades son objetos que cuentan con un acuerdo lo suficientemente fuerte como para no necesitar de un refuerzo mayor mediante

7 Sobre la distinción entre persuasión y convicción, véase Perelman (1969: 26).

la argumentación. Ninguna afirmación goza de este estatus indefinidamente, y cuando el grado de intensidad en el acuerdo decae, los hechos y las verdades dejan de serlo y se convierten en sí mismos en argumentos. Por otro lado, los *topoi* o *loci* son “lugares comunes”, puntos de vista ampliamente aceptados con un contenido muy abierto, flexible o inacabado, fácilmente adaptables a los diferentes contextos de la argumentación. Como escribe Walter Ong, “en todos sus sentidos, el término *topos* tiene que ver, de una forma u otra, con la explotación de lo que ya se conoce, y a menudo con lo de que de hecho es extraordinariamente bien conocido” (1977: 49). Para Perelman, los *topoi* “constituyen un arsenal indispensable al que tendrá que recurrir una persona, lo quiera o no, que intente persuadir a otra” (1969: 84).

Aristóteles realiza una distinción entre *topoi* que pertenecen a una esfera específica de conocimiento, como el *topos* de lo justo y lo injusto, que puede usarse en la política, la ética y el derecho, pero no en la física, y *topoi* que pueden usarse indiscriminadamente en cualquier rama del conocimiento, como los *topoi* de cantidad, que pueden usarse en la política, la física y otros lugares. Aunque esa distinción se abandonó en los tratados posteriores sobre retórica (1977: 149), Perelman la recupera y la desarrolla junto

con otra de las condiciones necesarias de la argumentación: la audiencia relevante.

Para que ocurra la argumentación, “se debe conseguir una comunidad efectiva de pensamiento en un determinado momento”, debe existir “un contacto entre mentes”, en otras palabras, debe haber una audiencia, que Perelman define como “la reunión de aquellos a los cuáles el orador desea influenciar con su argumentación” (1969: 19). En términos retóricos, la comunidad en un determinado momento es la audiencia relevante para aquellos que están argumentando, es decir, la reunión de aquellos que se quieren influenciar mediante la persuasión o la convicción. Con el propósito de influenciar a la audiencia, los “oradores” deben adaptarse a ella y, si desean que su adaptación sea exitosa, deben conocer a la audiencia.⁸

8 Deben distinguirse los *topoi* de las protopolíticas judiciales; estas últimas no son una parte integral del discurso argumentativo, aunque lo condicionen. Las protopolíticas judiciales son principios organizativos, principios de acción o reglas de bolsillo, sobre la base de las cuales se toman decisiones estratégicas acerca de cómo proceder. Estas políticas derivan de los intereses, las necesidades, las limitaciones y el potencial de los mecanismos de resolución de conflictos en sí mismos, tal y como se perciben por los grupos que lo controlan o por el conciliador del conflicto.

Los epígrafes que siguen a continuación son las cuestiones acerca del análisis retórico que serán más pertinentes para el análisis empírico que se realiza en este texto.

LA PREVENCIÓN Y LA RESOLUCIÓN DE LOS CONFLICTOS EN EL DERECHO DE PASÁRGADA

LAS CIRCUNSTANCIAS DEL CASO⁹

Pasárgada es uno de los asentamientos ilegales más antiguos y extensos de Río de Janeiro. En 1950 tenía 18.000 habitantes; en 1957 esa cifra se había doblado; en 1970 sobrepasaba ligeramente los 50.000 habitantes. El asentamiento comenzó alrededor de 1932. Según uno de los residentes más viejos, por aquel entonces existían únicamente unas cuantas chabolas en la cima de la colina; el resto eran campos de cultivo. Por entonces, esos terrenos eran de propiedad privada, pero quién era su propietario y cómo pasaron paulatinamente a ser terreno público sigue siendo incierto.

9 Para un análisis de las características ecológicas, socioeconómicas, políticas, religiosas, asociativas y culturales de las *favelas* de Río, y de Pasárgada en concreto, véase Santos (1974) capítulos I y II.

Físicamente, Pasárgada se encuentra dividida en dos regiones:¹⁰ la colina (*morro*) y la parte plana junto a las orillas del río que corre a sus pies. Este río es bastante pequeño, cenagoso y susceptible de causar inundaciones. Muchas chabolas están construidas sobre pilares que las elevan del suelo. Son las viviendas más precarias. Las calles, cuando son algo más que el espacio vacío que queda entre las chabolas, son estrechas y fangosas. A veces las aguas negras corren libremente entre ellas, siguiendo su curso por debajo de las cabañas de madera hacia el río, muy contaminado. Hay unos pocos puentes de madera inestables que conectan los dos lados del río. La mayoría de los asentamientos de Pasárgada se encuentran ubicados en la colina, la cual no es muy alta, ni tampoco muy empinada, con escasas excepciones, lo que la convierte en un lugar adecuado para construir. El ladrillo y el cemento son los materiales de

10 En las páginas que siguen, uso el presente antropológico para referirme al periodo de trabajo de campo (1970). Desde entonces, la vida política y social ha cambiado extraordinariamente en Pasárgada, en gran parte debido al control de los traficantes de droga sobre la acción comunitaria, que ocurrió principalmente en los ochenta, pero también debido al proceso de democratización del Estado brasileño durante esa misma década. Véase, por ejemplo, Junqueira & Rodrigues (1992).

construcción más comunes, aunque la calidad de la construcción varía considerablemente. La mayoría de las casas cuentan con electricidad y agua corriente. Existen diversas redes de acueducto en Pasárgada. La mayoría de ellas se sirven del agua de la ciudad y su funcionamiento varía enormemente. Las irregularidades en la prestación del servicio se deben a malos manejos financieros o a problemas técnicos, tales como la reparación de tuberías o la falta de fuerza de bombeo. Los residentes en las casas y las chabolas que carecen de agua corriente la obtienen de grifos públicos o de los vecinos. Alrededor del ochenta por ciento de los establecimientos domésticos pertenecen a la red eléctrica administrada por la “comisión de electricidad”; el resto reciben el suministro de otras redes eléctricas pequeñas.

Hoy en día, Pasárgada se encuentra prácticamente en el medio de la ciudad, por lo cual el acceso a las áreas circundantes es bueno. Pero en sus inicios, Pasárgada se encontraba en la periferia de Río, en suelo que en aquel entonces no tenía ningún valor especulativo. Por ello, Pasárgada logró desarrollarse de un modo más o menos libre durante unas tres décadas. Y cuando el valor del suelo comenzó a inflarse, debido al crecimiento de la ciudad a su alrededor (actualmente estos terrenos son muy

deseados para vivienda e industria), la *favela* ya era tan grande y estaba tan desarrollada que un desalojo frontal hubiera tenido altos costos sociales y políticos.

La vida económica interna de Pasárgada es bastante intensa. Tiene establecimientos comerciales tradicionales y mercados y bares modernos. A su alrededor hay muchas fábricas, de las cuales una docena, o tal vez más, se encuentran a cinco minutos a pie. El grueso de la población activa son obreros industriales que trabajan en las fábricas circundantes. El resto son negociantes que tienen su actividad en Pasárgada, trabajadores municipales, servidores públicos de nivel inferior o trabajadores informales. La mayoría de los obreros industriales ganan el salario mínimo, pero el ingreso per cápita de Pasárgada oscila alrededor de una cuarta parte de ese salario mínimo.

La vida asociativa de Pasárgada también es bastante intensa. Existen diferentes centros recreativos, equipos de fútbol, iglesias (cuyos miembros frecuentemente se organizan en grupos sociales o en asociaciones de caridad con el patrocinio del sacerdote católico y otros líderes religiosos), la comisión de electricidad y la Asociación de Residentes (en adelante, AR). Debido a su importancia para el análisis del derecho de Pasárgada, describiremos con

mayor detalle a la AR. En Pasárgada, la AR fue el primer órgano de acción social, para toda la comunidad y manejada por esta. Se creó con el propósito de organizar la participación autónoma y colectiva de los habitantes de Pasárgada en proyectos de infraestructura y cívicos comunitarios en la vecindad. Los estatutos de la AR enfatizan entre sus objetivos estatutarios los siguientes:

1. Interceder ante las autoridades estatales o federales competentes para que se tomen las medidas necesarias para satisfacer el acceso a los servicios públicos de sus asociados.
2. Actuar como intermediarios entre la población local, ayudándolos a resolver todos los problemas atinentes a la comunidad.
3. Actuar legalmente y con gran celo para mantener el orden y también la seguridad y la tranquilidad de las familias.

La AR se hizo rápidamente conocida en la comunidad. A pesar de que muchas personas puede que no conozcan sus detalles organizativos o quiénes son sus directores, muy pocos desconocen su existencia hoy. Con independencia de sus funciones estatutarias, la AR es identificada en la comunidad con “mejoras y

como un lugar a donde uno va si tiene problemas con la casa o la chabola”. El significado popular de esta expresión bastante abierta es, de hecho, mucho más reducido. Ninguno de ellos pensaría en requerir la ayuda de la asociación para solucionar un problema técnico de construcción. Pero los residentes bien pueden acudir a la asociación cuando quieren organizar una jornada comunal para construir o reparar sus casas o sus chabolas, cuando creen que deben obtener una autorización para repararlas o ampliarlas, cuando desean realizar (o terminar) un contrato en relación con ellas, o cuando tienen disputas con los vecinos acerca de los derechos de construcción, la demarcación de los límites, o derechos de servidumbre o de ocupación. Esta enumeración indica que los residentes solo presentan a conocimiento de la asociación aquellos problemas de vivienda que afectan sus relaciones jurídicas públicas con el resto de la comunidad en su conjunto, o sus relaciones jurídicas privadas mutuas.

Si bien la AR no había tenido apenas actividad en materia de obras públicas, debido a que el Estado no había entregado la asistencia material prometida, su compromiso inicial con el desarrollo de la comunidad era sólido. Este nexos con la construcción, tanto pública como privada, estaba reforzado por el poder

que entonces tenía para autorizar y supervisar cualquier tipo de reparación de vivienda, así como para demoler cualquier construcción que no hubiera obtenido su autorización. La AR muy pronto fue reconocida como una instancia que tenía jurisdicción en asuntos relativos al suelo y a la vivienda en toda Pasárgada. El origen de todo esto, como ocurre con todas las funciones sociales informales, es oscuro. El poder oficial para autorizar las reparaciones e impulsar obras públicas ciertamente fue un factor importante. Por otra parte, los directores hablaban del “carácter oficial” de la organización, implicando con ello que todas sus acciones estaban respaldadas por la autoridad estatal, lo cual no era cierto. Finalmente, existía la creencia de que la asociación no solo reflejaba la estabilidad del asentamiento, sino que también mejoraba la seguridad de las relaciones sociales al concederle al asentamiento un carácter jurídico. Todos estos factores pueden haber contribuido a que surgiera la idea de jurisdicción, mediante una analogía con el sistema jurídico oficial.

Debido a la forma en que la AR concibe su papel en la comunidad, no reconoce tener ninguna jurisdicción sobre asuntos penales. Cuando quiera que se enfrenta a una situación que parece involucrar la comisión de un delito,

la asociación no asume su conocimiento, pero tampoco lo reporta a la policía. Todo lo que le dirá a la supuesta víctima es: “Este no es un problema que debamos resolver nosotros. Es un asunto de la policía”. La AR se abstiene de conocer asuntos penales por varias razones. En primer lugar porque, aunque el mantenimiento del orden fue uno de los objetivos estatutarios que se trazó la AR, las juntas directivas han considerado que su meta principal consiste en el desarrollo de la comunidad y no en el control social. En segundo lugar, si la AR llegara a reconocer su jurisdicción sobre asuntos penales, inevitablemente gastaría la mayor parte de sus energías lidiando con los “barrios perniciosos” de Pasárgada, en donde se concentran los traficantes de droga, los criminales organizados y las prostitutas, y el crimen resulta más frecuente. Ello no solo le impediría a la AR concentrarse en los asuntos que ella y la comunidad consideran como los más relevantes, sino que estropearía su imagen en los barrios más respetables de Pasárgada. En tercer lugar, la autoridad de la AR ha venido siendo paulatinamente socavada por las políticas de un Estado cada vez más autoritario, que abandonó sus políticas de desarrollo comunitario de inicios de los sesenta, negándole de esta manera a la asociación la provisión de los

recursos necesarios para generar los servicios y obras públicas que en un principio la misma le había prometido a los residentes.¹¹ Debido a que los criminales, en particular, rechazarían la legitimidad de esta AR debilitada, cualquier intento de sus dirigentes por ejercer poder sobre dichos criminales podría ser peligroso (incluso físicamente). Finalmente, los funcionarios públicos y la sociedad “oficial” en general han asumido que las *favelas* y el crimen son casi sinónimos. Así, las acciones represivas en contra de las *favelas*, que van desde redadas casi diarias de la policía hasta el desalojo de comunidades enteras y la demolición de chabolas, frecuentemente se justifican en nombre de la lucha contra del crimen. Al involucrarse en asuntos penales, la AR se expondría a las acciones arbitrarias de un Estado autoritario y podría llegar a ser proscrita. Es cierto, como se verá adelante, que la AR intercede en algunos conflictos que conciernen a ciertos tipos de conductas penales. Pero en tales casos, la asociación procede como si solamente se tratara de un asunto civil. Por otra parte, la AR asume que su jurisdicción civil se encuentra

limitada a casos en donde se encuentran en entredicho asuntos sobre el suelo y la vivienda, aunque también se ocupa de conflictos que se refieren a materias diferentes.

Las relaciones entre la AR y los órganos del Estado que operan en Pasárgada son profundamente ambiguas. A inicios de los sesenta, un Estado populista parecía estar comprometido con una política de desarrollo comunitario más o menos autónoma dentro de las *favelas*. Esta política fue abandonada cuando la dictadura militar accedió al poder en 1964. Desde 1967, el Estado ha venido reforzando su control sobre las organizaciones y los líderes de las *favelas*; política que ha ido acompañada de la eliminación de cualquier tipo de autonomía “peligrosa”. De esta manera, a diferentes organizaciones comunitarias se les ofrece “asistencia” por parte de diversos organismos estatales, pero si rechazan la oferta, se les imponen sanciones. Bajo estas condiciones, la AR de Pasárgada ha venido empleando diferentes estrategias para neutralizar el control del Estado; por ejemplo, evitan rechazar explícitamente la ayuda oficial, pero ignoran las órdenes que la acompañan y buscan evadir las sanciones formales con las que se les amenazan.

Las relaciones entre la AR y la policía, que tiene su sede cercana a la de la asociación, en

11 En 1964, un golpe de Estado de los militares terminó con el gobierno democrático de João Goulart. La dictadura militar duró hasta los ochenta.

la parte central de la *favela*, son bastante complejas. La policía y la comunidad son adversarios mutuos. La comunidad evita tener contacto con la policía, quienes son conscientes de este hecho y de sus consecuencias negativas en materia de control social. Con el objeto de tener una mayor ascendencia en la comunidad, la policía ha tratado de relacionarse en buenos términos con las juntas directivas de diversas asociaciones, particularmente con la AR. Así, les han ofrecido sus “buenos servicios” a la AR, quienes los han aceptado, pero siendo conscientes del propósito que está detrás. En casos extremos, la AR se ha apoyado en la policía para hacer cumplir ciertas decisiones, como se relatará más adelante. Pero la mayoría de las veces, la AR únicamente amenaza a los residentes recalcitrantes con la posible intervención de la policía, sin llegar a tomar acciones más drásticas con el objeto de castigar el no cumplimiento de sus decisiones. Esto es así porque la AR conoce el riesgo que implica que se la identifique demasiado estrechamente con una institución reprobada por la comunidad. En consecuencia, la asociación y la policía han trabado una interacción de índole ritual, en la cual intercambian señales de mutuo reconocimiento y respeto que no son secundadas por una cooperación sustancial.

La sede de la AR se encuentra localizada en la parte central de Pasárgada, en una construcción de dos pisos hecha de ladrillo y cemento. En el primer piso hay dos habitaciones, una anterior, que es bastante espaciosa y con una puerta amplia que da hacia la calle, y una trasera de espacio reducido, que conecta con el segundo piso, el cual aún no está totalmente construido ni amoblado. La habitación trasera y el segundo piso se utilizan ocasionalmente por el presidente para celebrar reuniones a puerta cerrada (por ejemplo, para reunirse con las partes en conflicto). La habitación anterior se encuentra modestamente amoblada con un banco largo, que está pegado contra la pared, y tres escritorios con sus respectivas sillas: uno para el presidente, otro para el secretario y el tercero para el tesorero. Detrás de los escritorios se encuentran los archivos. Aunque las funciones estatutarias del presidente le limitan al ejercicio de labores de coordinación y representación, en la realidad es la figura central de la AR. Cuando un director titular renuncia a su cargo, el presidente puede asumir su cargo temporalmente. Él y el tesorero son los únicos miembros de la junta directiva que trabajan diariamente en la sede de la asociación. El presidente llega alrededor de las 9 o 10 de la mañana, sale a almorzar de 2 a 5 de la

tarde, y permanece en la oficina hasta las 8 de la noche. Usualmente, la tarde es la parte más ocupada del día laboral. Y si el presidente tiene que presidir la reunión de la junta directiva, no saldrá para su casa antes de las 10 o las 11 de la noche.

Únicamente pueden ser miembros de la AR los residentes de Pasárgada (o personas que de alguna forma tengan vínculos con la comunidad), quienes pagan una contribución mensual. La AR cuenta con alrededor de 1.500 miembros, pero no todos ellos pagan la contribución regularmente. A pesar de que solo los miembros pueden participar en la asamblea general, la asociación no restringe los beneficios únicamente a sus miembros. Ocasionalmente, sin embargo, las personas no miembros que requieren de los servicios de la AR pueden ser invitadas a formar parte de la asociación. En la sección que sigue, estudio primero las actividades de la AR en relación con la prevención de los conflictos y luego analizo las relativas a la solución pacífica de los conflictos.

CONCLUSIÓN

LA ESTRUCTURA DEL PLURALISMO JURÍDICO

El derecho de Pasárgada es un ejemplo de un sistema informal no oficial, desarrollado por

clases urbanas oprimidas que viven en guetos y en asentamientos ilegales, para conseguir que la comunidad subsista y que cuente con una mínima estabilidad social dentro de una sociedad capitalista basada en la especulación del suelo y la vivienda. He argumentado que esta situación de pluralismo jurídico se estructura mediante un intercambio desigual, en donde el derecho de Pasárgada es la parte subordinada. De esta manera, nos encontramos ante la presencia de un pluralismo jurídico de clases, una de las muchas formas que toma la lucha de clases en el Brasil. En este caso el conflicto de clases se caracteriza por una evitación y adaptación mutua (dentro de una confrontación latente). El derecho de Pasárgada no pretende regular la vida social exterior a Pasárgada, ni tampoco cuestiona los criterios de legalidad que prevalecen en la sociedad brasileña en general. Ambos sistemas jurídicos se encuentran basados en el respeto al principio de la propiedad privada. La informalidad y flexibilidad del derecho de Pasárgada se obtienen a través de una dinámica en donde este derecho toma prestadas de forma selectiva ciertas figuras jurídicas pertenecientes al sistema jurídico oficial. De este modo, aun cuando estos sistemas jurídicos ocupan posiciones divergentes en el plano del formalismo, se puede afirmar

que ambos comparten la misma ideología jurídica básica. Hablando de una manera no muy estricta, se puede pensar que Pasárgada es una sociedad microcapitalista cuyo sistema jurídico en buena medida es ideológicamente congruente con el sistema jurídico estatal. Aun si Pasárgada no abriga un antagonismo de clases en su seno, lo cierto es que la existencia de una estratificación social es innegable (hay buenos y malos vecindarios), como se expuso previamente. La AR ha estado bajo el control de los estratos medio y alto, quienes gozan de mayor familiaridad con la sociedad brasileña y están más dispuestos a integrarse a la misma. Con todo, la AR defiende los intereses de los estratos más bajos de Pasárgada, pero lo hace de un modo paternalista.

La estrategia estatal de la evitación y la adaptación mutua se puede constatar en la relativa pasividad que el Estado muestra en relación con Pasárgada. A pesar de su política represiva para lograr el control de la comunidad, el Estado ha venido tolerando un asentamiento que él mismo ha calificado como de ilegal y, al mantener esta tolerancia, ha permitido que el asentamiento adquiera un estatus que podríamos denominar como paralegal o extrajurídico. Esta situación puede tener explicación si se tiene en cuenta el hecho de que Pasárgada

y su derecho, tal y como existen hoy día, son probablemente funcionales en relación con los intereses de la estructura de poder de la sociedad brasileña. Al dirimir los conflictos secundarios entre las clases oprimidas, el derecho de Pasárgada no solo descarga la responsabilidad de los tribunales oficiales y de las entidades de asistencia jurídica gratuita de conocer los casos de las *favelas*, sino que también refuerza la socialización de los habitantes de Pasárgada en el marco de una ideología que legitima y consolida la dominación de clases. Al ofrecerle a las personas de Pasárgada un medio pacífico para prevenir y resolver sus conflictos, el derecho de Pasárgada se constituye en una instancia que neutraliza la aparición de eventuales brotes de violencia, que realiza la posibilidad de convivir de manera ordenada y que, por lo tanto, inyecta un respeto para con el derecho y el orden que se mantiene cuando los mismos residentes de Pasárgada van a la ciudad e interactúan con la sociedad oficial más grande. Así, el Estado coopta a la AR tanto con el garrote como con la zanahoria: de un lado, empieza por concederle a la AR una posición privilegiada como representante de las *favelas* en las relaciones que estas sostienen con las entidades estatales; del otro, despliega diversos tipos de amenazas represivas en contra de

cualquier intento de la AR por consolidar su autonomía. Finalmente, la preservación del derecho y el orden dentro de las *favelas* facilita la acumulación de votos y, por lo tanto, la reproducción de las relaciones patrón-cliente que desde siempre ha caracterizado al dominio de la clase burguesa en el Brasil.

No obstante, es fácil extraer una conclusión del estudio del derecho de Pasárgada que sobreestime el grado de integración y de adaptación que han alcanzado los dos sistemas jurídicos. El riesgo de llegar a esta conclusión errónea es típico de los análisis que contemplan este fenómeno de manera aislada, sin tener en cuenta las condiciones sociales que lo producen y reproducen. La integración y la adaptación constituyen estrategias perseguidas por las clases antagónicas dentro de una sociedad capitalista en un momento dado. Pero este escenario de pluralismo jurídico sigue siendo un reflejo del conflicto de clases y, por lo tanto, de una estructura de dominación y de intercambio desigual. Que el Estado hasta el momento haya tolerado a Pasárgada no es garantía de que no vaya a intervenir en el futuro. Hay muchos ejemplos de *favelas* grandes en las partes céntricas de Río que han sido totalmente destruidas con un preaviso de solo unas cuantas horas. Esta cruda realidad jamás se pasa por alto entre los

habitantes de Pasárgada y de cualquier otro *favelado* (habitante de las *favelas*), y sirve de explicación a la inestabilidad básica que caracteriza estos asentamientos ilegales.

La legalidad no oficial es uno de los pocos instrumentos que pueden utilizarse por las clases urbanas oprimidas para tener vida en comunidad, robustecer la estabilidad del asentamiento y maximizar así la posibilidad de que se pueda ofrecer un cierto tipo de resistencia frente a la intervención de las clases dominantes, y con ello incrementar el coste político que representaría actuar contra las *favelas*. La valoración política de la legalidad no oficial depende de la clase en cuyo nombre opera, al igual que de las metas sociales a las que se dirige. En una sociedad capitalista, cualquier intento por ofrecer una alternativa normativa al sistema jurídico existente de propiedad inmueble en materia de asentamientos ilegales debe ser una tarea progresista. Lo que en la superficie pareciera poder calificarse como conformismo ideológico, no es nada distinto a una ponderación realista de la constelación de las fuerzas y las necesidades concretas propias de la lucha de clases en las zonas urbanas de la sociedad brasileña contemporánea.

El hecho de que esta legalidad no oficial, bajo las condiciones arriba descritas, pueda

ser considerada como una estrategia de lucha de clases puede constatarse al analizar los modos en los que el derecho de Pasárgada “se desvía” del sistema jurídico oficial. Aun cuando los dos sistemas comparten la misma ideología jurídica básica, ambos ponen esta ideología al servicio de diferentes propósitos. En el nivel sustantivo, ya me referí a lo que denomino *la inversión de la norma fundamental* en el régimen de propiedad inmueble, mediante la cual el derecho de Pasárgada determina la licitud del título jurídico de un inmueble utilizando exactamente la misma norma con la que el sistema jurídico oficial hace que ese título sea considerado como ilegal. Esta situación evoca el análisis histórico de Renner (1976) sobre el derecho de propiedad, el cual, si bien mantuvo intacto su contenido verbal, sufrió una transformación en cuanto a su función social, dejando de ser una garantía de la autonomía personal en las sociedades europeas precapitalistas, para constituirse en la instancia legitimadora de la explotación y la dominación de clases en las sociedades capitalistas. Lo que Renner analizó de manera diacrónica es lo que yo he constatado de modo sincrónico en una situación de pluralismo jurídico de clases. No obstante, con el objeto de afinar más este paralelo, sería necesario

estudiar con mayor profundidad las relaciones sociales dominantes que se dan en Pasárgada. En efecto, Pasárgada se encuentra completamente integrada en la sociedad brasileña. La mayoría de su población laboral activa trabaja fuera del área de Pasárgada. Además, cuenta con un sector comercial floreciente y algunas industrias (Santos, 1974: 74). Estas últimas (primordialmente fábricas de zapatos, panaderías o puntos de venta de helados) son empresas familiares pequeñas que se insertan en el mercado (el cual en ocasiones se extiende más allá de los límites de Pasárgada). Uno de los rasgos sobresalientes de esta sociedad microcapitalista es su tendencia a la estratificación persistente e incluso creciente.

Al proporcionar viviendas a las clases trabajadoras pobres, Pasárgada contribuye a la reproducción del poder en el ámbito laboral, y es aquí en donde el derecho de Pasárgada tiene un papel destacado. Mientras su estatus jurídico oficial (externo) como asentamiento *ilegal* es un reflejo de las relaciones sociales capitalistas que allí tienen lugar, su estatus jurídico interno como *asentamiento* es un intento por aliviar las condiciones de vida de las clases populares y por obtener cierta libertad para organizar una acción colectiva autónoma, lo cual constituye un objetivo progresista en un escenario en

donde la existencia de un alto desempleo y de un gigantesco ejército de mano de obra exime al capital de la tarea de asegurarse la reproducción de la mano de obra. Aunque el derecho de Pasárgada refleja la ideología jurídica capitalista básica, en realidad opera facilitando que las clases populares configuren un marco social de acción autónoma en contra de las condiciones de reproducción impuestas por el capitalismo. Así, esta situación es la inversa de la que analizaba Renner, en donde el contenido emancipador de la ideología jurídica servía como un disfraz del funcionamiento opresivo del sistema jurídico estatal.

Pero la inversión de la norma fundamental en materia de propiedad no es la única “desviación” que se puede predicar del derecho de Pasárgada en relación con el sistema jurídico estatal. Otro ejemplo lo constituye lo que he denominado *el préstamo selectivo de figuras propias del formalismo jurídico*, mediante el cual se desarrolla un sistema formalista de raigambre popular o comunitario. A pesar de que la informalidad es una función en general de la ausencia de profesionalización, de la precaria diferenciación de roles y de un nivel prematuro de especialización, el funcionamiento específico de esas normas informales, es decir, de la manera en que son creadas, consolidadas,

rechazadas, transformadas, adulteradas, ignoradas u olvidadas, es una función de ciertos objetivos sociales, de postulados culturales generales y de determinadas ideas de justicia y legalidad. En el derecho de Pasárgada, la principal función del formalismo es garantizar la estabilidad y la certeza de las relaciones jurídicas, sin que se vulnere el interés predominante por generar una forma de justicia a la que se tenga fácil acceso y que resulte poco costosa, rápida, comprensible y razonable; en resumen, una justicia que contradiga el espectro de la justicia oficial. Finalmente, es importante recordar que la estructura de desviación del derecho de Pasárgada no es rígida. Dentro de ciertos límites, es objeto de manipulación. Varios casos muestran cómo el sistema jurídico oficial es excluido o incorporado al derecho de Pasárgada mediante una argumentación retórica que es conforme con las estrategias para la solución de conflictos concretos. Tanto la estrategia retórica como la estructura social explican conjuntamente la dinámica de este complejo proceso social.

LA VISIÓN DESDE EL INTERIOR

Una comprensión profunda del derecho de Pasárgada requiere un análisis, no solo de sus relaciones jurídicas plurales con el sistema

jurídico oficial, sino también de su estructura interna, de la visión desde el interior. De hecho, el objetivo principal del presente estudio ha sido capturar el derecho de Pasárgada en acción, y tanto el método de investigación (la observación participante) como la perspectiva analítica (la retórica y el razonamiento jurídicos) han demostrado ser adecuados para dicho propósito.

Aunque el derecho de Pasárgada refleja la estratificación social de la comunidad y, en este sentido, no trasciende la tradición liberal del capitalismo, me parece que como *aparato jurídico en funcionamiento* cuenta con ciertas características que, en circunstancias sociales diferentes, serían una alternativa deseable frente al sistema jurídico estatal profesionalizado, costoso, inasequible, lento, esotérico y excluyente propio de las sociedades capitalistas.

De ninguna manera quisiera parecer como alguien que pretende idealizar la vida en comunidad dentro de las sociedades capitalistas, en general, y mucho menos dentro de la vida de Pasárgada, en particular. Este tipo de romanticismo ha sido un elemento recurrente en la ideología comunitaria, y ha tenido lugar en diferentes ámbitos de la vida social, como en el tratamiento psiquiátrico, el control policial, el control a las conductas desviadas, la

medicina, la asistencia jurídica y la educación, entre otros.¹² Pasárgada no es comunidad idílica. Al igual que la mayoría de los asentamientos ilegales en todo el mundo, es el resultado del proceso de urbanización incontrolado que surge de la expropiación a los campesinos y de la industrialización salvaje. Debido a que se trata de una comunidad residencial abierta que está integrada en buena medida en la sociedad del asfalto, no resulta sorprendente que reproduzca los patrones básicos de la ideología imperante, ni tampoco las estructuras sociales, económicas y políticas dominantes. Su autonomía relativa (como se puede ver en su derecho) se deriva tanto de su específica composición de clases como de su respuesta colectiva frente a las condiciones brutales de vivienda impuestas por la dinámica del desarrollo capitalista y que se traduce en políticas estatales tales como la ilegalidad del dominio sobre bienes inmuebles, el control social de la comunidad mediante la policía y entidades de trabajo social, así como la falta de suministro de servicios públicos básicos.

12 Los resultados mixtos de las iniciativas de “devolver a la comunidad” se han analizado y expuesto anteriormente. Uno de los primeros análisis críticos es el de Scull (1977).

Las características del derecho de Pasárgada que identifico a continuación jamás podrán verse totalmente desarrolladas en las *favelas*, ni tampoco protegen lo suficiente frente a la injusticia, la manipulación o incluso el abuso en Pasárgada. Mi única pretensión es, simplemente, que algunas de estas características deberían ser constitutivas dentro de una práctica jurídica emancipatoria en una sociedad socialista, radicalmente democrática. Esta pretensión, sin embargo, es central en el argumento de este libro, que se preocupa fundamentalmente por concebir teorías jurídicas y formas de derecho que profundicen las prácticas sociales emancipatorias existentes. A partir del estudio del derecho de Pasárgada, puedo decir que las prácticas jurídicas emancipatorias deben contener las características que siguen.

NO PROFESIONAL

El presidente de la AR es un tendero que aprendió a leer y a escribir cuando era adulto, y jamás estudió la carrera de derecho. Su trabajo cotidiano incluye otro tipo de actividades diferentes a aquella de prevenir y resolver los conflictos. En consecuencia, desempeña actividades relacionadas con el derecho, pero de una forma no profesional. En Pasárgada, los conocimientos y las habilidades jurídicas se

encuentran ampliamente difundidos. El hecho de que las actividades relacionadas con temas de derecho no se realicen de manera profesional se encuentra relacionado con la debilidad estructural que afecta a la AR como punto céntrico de poder político moderno y con el patrón general de un poder atomizado prevaleciente en toda la comunidad. No obstante, hemos constatado que la estrategia retórica del proceso de resolución de disputas podía incorporar un énfasis en el estatus y la naturaleza del conocimiento jurídico que el presidente y la AR tienen sobre el derecho del asfalto y el de Pasárgada. Además, este énfasis se refuerza mediante las referencias ocasionales al “estatus oficial” de la AR. El efecto acumulado de esta dramatización de la posición de la AR consiste en generar la idea de que la misma se encuentra dotada de un tipo de conocimiento cuasiprofesional y cuasioficial. Esta dinámica se hace particularmente visible en aquellas ocasiones en donde la AR adopta una estrategia de restauración de poder para contrarrestar una acción que amenaza su posición habitual de poder. Esto sugiere que al conocimiento jurídico de Pasárgada se le confiere un carácter profesional y oficial por analogía cuando se considera que es necesario que goce de un poder adicional.

ACCESIBLE

El derecho de Pasárgada es accesible tanto en términos de sus costes en tiempo y dinero, como en términos del patrón de interacción social. Los residentes de Pasárgada no pagan honorarios a abogados, ni costas judiciales, aunque se les puede pedir que se unan a la AR si no son todavía miembros de la misma y que paguen la contribución a la asociación. Tampoco tienen que pagar transporte ni perder un día de salario, como sería el caso si tuvieran que consultar un abogado o presentarse ante un tribunal de Río. Además, los casos se procesan rápidamente. El presidente se siente orgulloso de esta diferencia con los tribunales oficiales: “decidimos el caso ahí mismo. Si el residente acudiera a los tribunales, jamás obtendría un fallo sobre su caso. Toma algo así como dos o tres años obtener una decisión sobre un caso sencillo”. Las demoras son incompatibles con el carácter urgente que usualmente sirve de estímulo para que los habitantes acudan a la AR, y esta entidad a su vez trata de atender satisfactoriamente estas circunstancias de urgencia, aunque la argumentación retórica necesaria para confeccionar un acuerdo presupone un cierto ritmo que no puede acelerarse. Con todo, el tiempo invertido en este diálogo no tiene punto de comparación con la magnitud

de las demoras que se presentan en los tribunales oficiales.

Finalmente, el modo de interacción social desplegado dentro de la AR está cercano a aquel que se da en la vida cotidiana. Las personas no se cambian de ropa para ir a la AR, ni tampoco se identifican, ni se presentan empleando fórmulas rituales. Por el contrario, utilizan su lenguaje ordinario para transmitir los hechos, los valores y los argumentos del caso. No obstante, esto no significa que el derecho de Pasárgada sea igual de accesible para todos. No todos los habitantes de Pasárgada están bien informados de las actividades que adelanta la AR en materia de resolución de conflictos. Tampoco todos sienten la misma necesidad de acudir a la AR, ya que algunos encuentran otras alternativas para resolver sus conflictos dentro de la comunidad (amigos, vecinos o líderes religiosos, entre otros). Inclusive, en algunos de los “vecindarios malos” de Pasárgada se practica todavía una forma de “justicia brutal”. Y aun cuando el derecho de Pasárgada no es justicia política en el mismo sentido en que lo es el derecho del asfalto, el hecho de que el presidente y los directores de la AR se escogen dentro de la comunidad significa que los residentes cuentan con un incentivo más para acudir a esta instancia, que está relacionado con sus conexiones políticas

o sus lazos de amistad. Finalmente, el proceso de resolución de conflictos de Pasárgada ha desarrollado lo que denomino un lenguaje técnico popular. La barrera creada por el uso de este lenguaje puede variar de acuerdo con la estrategia retórica del caso, pero de todas formas jamás es tan elevada como para requerir de la ayuda del conocimiento jurídico profesional. Las semillas de acceso desigual existen en el derecho de Pasárgada, y germinarán en tanto la estratificación social y la desigualdad del poder se incrementen dentro de la comunidad.

PARTICIPATIVA

Si bien la participación se encuentra íntimamente ligada con el acceso (particularmente cuando se mide por el grado de homología entre la interacción social y la jurídica), la participación tiene que ver específicamente con los roles desempeñados por los diferentes participantes en el proceso de conflicto. Los niveles de participación y de informalidad en el proceso jurídico se encuentran íntimamente relacionados, y en ambos casos Pasárgada cuenta con indicadores sobresalientes. Las partes presentan sus propios casos, en ocasiones con la ayuda de algún familiar o vecino. Jamás se encuentran representadas por un profesional especialista en derecho. Tampoco se encuentran

constreñidas por la camisa de fuerza de las reglas formales, y pueden expresar cualquier cosa que les preocupe, ya que el criterio de relevancia es bastante generoso. Esto no significa que en el derecho de Pasárgada las partes tengan el control total del proceso, como ocurre en el caso de la negociación, en donde el tercero imparcial se reduce a ser un intermediario o un mensajero. En efecto, el presidente puede interrumpir a las partes cuando sea necesario. Estos factores pueden incrementar ocasionalmente la formalidad del proceso. De hecho, la informalidad, por su misma naturaleza, permite que tenga lugar la flexibilidad y la gradación, y así es la retórica la que impulsa el proceso jurídico en diferentes direcciones. Además, el proceso de certificación se encuentra permeado por el formalismo y por ciertos rituales de alienación, a través de los cuales las partes confrontan un espacio jurídico que se ha ido generando en el interregno. Es como si la legalidad, en últimas, significara la construcción de la alienación, la transfiguración de lo familiar en lo extraño, de lo horizontal en lo vertical, de lo gratuitamente concedido a lo que termina resultando una carga. Así, esta tendencia es visible en Pasárgada, pero todavía no se acerca a los extremos que caracterizan al sistema jurídico oficial del Estado moderno.

BIBLIOGRAFÍA

- Abel, R. 1974 "A Comparative Theory of Dispute Institutions in Society" en *Law & Society Review* (Wiley) N° 8, pp. 217-347.
- Black, D. 1971 "The Social Organization of Arrest" en *Stanford Law Review* (Stanford Law School) N° 23, pp. 1087-1111.
- Bohannan, P. 1957 *Justice and Judgment among the Tiv* (Londres: Oxford University Press).
- Burgos, M. 1998 "Dos Parques Proletário ao Favela-Bairro: as políticas públicas nas favelas do Rio de Janeiro" en Zaluar, A.; Altivo, M. *Um Século de Favela* (Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas).
- Cage, J. 1966 *Silence: Lectures and Writings* (Cambridge: M.I.T. Press).
- Coser, L. 1956 *The Functions of Social Conflict* (Nueva York: The Free Press).
- Epstein, A. L. (ed.) 1967 *The Craft of Social Anthropology* (Londres: Tavistock).
- Esser 1970 *Voverstanddnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung* (Frankfurt: Athenaum Verlag).
- Kantorowicz, H. 1958 *The Definition of Law* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kelsen, H. 1962 *Teoria Pura do Direito* (Coimbra: Amado), vol. II.
- Fallers, L. 1969 *Law without Precedent: Legal Ideas in Action in the Courts of Colonial Busoga* (Chicago: University of Chicago Press).
- Gluckman, M. 1955 *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. (Manchester: Manchester University Press).
- Goffman, E. 1971a *Presentation of Self in Everyday Life* (Harmondsworth: Penguin).
- Goffman, E. 1971b *Relations in Public: Microstudies of the Public Order* (Nueva York: Basic Books).
- Gulliver, P. 1963 *Social Control in an African Society. A Study of the Arusha: Agricultural Masai of Northern Tanganyika* (Londres: Routledge & Kegan Paul).
- Gulliver, P. 1969 "Introduction to Case Studies of Law in Non-Western Societies" en Nader, L. (ed.), pp. 11-23.
- Hegel, G. W. F. 1969 *Wissenschaft der Logik* I; II. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Junqueira, E.; Rodrigues, J. 1992 "Pasargada Revisitada" en *Sociologia. Problemas e Práticas* (Portugal) N° 12, pp. 9-17.
- Nader, L. (ed.) 1969 *Law in Culture and Society* (Chicago: Aldine).
- Perelman, C. 1969 *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

- Renou, L. 1968 *Religions of Ancient India* (Nueva York: Schocken Books).
- Santos, B. de Sousa 1974 *Law Against Law: Legal Reasoning in Pasargada Law* (Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación).
- Santos, B. de Sousa 1979 "O discurso e o poder: Ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica" en *Separata do número especial do Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra - Estudos em homenagem ao Prof. Doutor José Joaquim Teixeira Ribeiro*.
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2002 *Toward a New Legal Common Sense* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2007 *Para uma revolução democrática da justiça* (São Paulo: Cortez).
- Santos, B. de Sousa; García Villegas, M. (eds.) 2001 *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia*, 2º volumen (Bogotá: Colciencias-Uniandes-CES-Universidad Nacional-Siglo del Hombre).
- Santos, B. de Sousa y Trindade, J. C. (eds.) 2003 *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique* (Porto: Afrontamento).
- Scull, A. T. 1977 *Decarceration. Community Treatment and the Deviant: A Radical View* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).
- Shankara 1970 *Crest-Jewel of Discrimination* (Nueva York: New American Library).
- Swett, D. H. 1969 "Cultural Bias in the American Legal System" en *Law & Society Review* (Wiley) N° 4, pp. 79-110.
- Steiner, G. 1967 *Language and Silence: Essays on Language, Literature and the Inhuman* (Nueva York: Atheneum).
- Simmel, G. 1955 *Conflict* (Glencoe: The Free Press).
- van Velsen, J. 1967 "The Extended-Case Method and Situational Analysis" en Epstein, A. I. (ed.) *The Craft of Social Anthropology* (Londres: Tavistock) pp. 129-149.
- Weber, M. 1954 *Law in Economy and Society* (Cambridge: Harvard University Press).
- Yngvesson, B. 1970 *Decision-Making and Dispute Settlement in a Swedish Fishing Village: An Ethnography of Law*, Tesis de doctorado del Departamento de Antropología de la Universidad de California (Berkeley).

UNA ILUSTRACIÓN: EL PLURALISMO JURÍDICO EN COLOMBIA*

Aunque el pluralismo jurídico está presente en todas las sociedades contemporáneas, cada sociedad tiene un perfil específico de pluralismo jurídico. Tal especificidad se basa en factores históricos, sociales, económicos, políticos y culturales. En esta sección identifico algunas de las especificidades más marcadas de la pluralidad jurídica en Colombia.

Una primera especificidad es su enorme riqueza y complejidad. Entre los países semi-periféricos o de desarrollo intermedio, Colombia es uno de los países en los que el derecho estatal compite más fuertemente con los ordenamientos paralelos. Tal vez por esta razón, el derecho estatal es internamente muy heterogéneo, combinando dimensiones despotícamente represivas con dimensiones democráticas, componentes altamente formales y burocráticos con componentes informales y

desburocratizados, áreas de gran penetración estatal con áreas de casi completa ausencia del Estado, etcétera. Tal heterogeneidad configura una situación que he designado antes como “pluralismo jurídico interno”. La intensidad de este pluralismo jurídico es otra de las especificidades de la pluralidad jurídica en Colombia.¹

La tercera especificidad consiste en la intensidad de la confrontación entre el pluralismo jurídico subnacional y el pluralismo jurídico supranacional. No es fácil identificar todos los ordenamientos jurídicos subnacionales que compiten con el Estado colombiano en la regulación social. Algunas de las dimensiones o variables que parecen más importantes para identificar el vasto paisaje jurídico colombiano pueden ser formuladas como variables dicotómicas, pero desde el inicio se tiene que asumir que, en el plano empírico, la dicotomía no es

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2009 *Sociología Jurídica Crítica* (Madrid: Trotta) pp. 75-80.

1 Sobre el complejo paisaje de justicias en Colombia véase Santos y García Villegas (2001).

más que los dos extremos de un continuo en el cual, de hecho, se localizan de manera diferente los distintos ordenamientos jurídicos. Las dimensiones seleccionadas para analizar el pluralismo jurídico en Colombia son las siguientes: oficial/no oficial; formal/informal; monocultural/multicultural; cívico/armado.

La dimensión oficial/no oficial permite identificar, por un lado, el derecho estatal y, por el otro, una multitud de derechos y justicias locales, urbanas y campesinas, justicias comunitarias, justicias indígenas, justicia de las comunidades afrodescendientes, justicia guerrillera, justicia miliciana, justicia de bandas, justicia paramilitar. La dimensión oficial/no oficial, a pesar de ser la dicotomía más característica, permite igualmente situaciones intermedias a lo largo de un continuo marcado por los extremos. Quizás la situación intermedia más sobresaliente sea la de la justicia indígena, dado que su reconocimiento constitucional hace de ella una justicia oficial, aunque opere según normas, principios y lógicas radicalmente distintas de los que subyacen al derecho estatal oficial. La justicia indígena es un híbrido jurídico.

La dimensión formal/informal permite identificar tanto las formas de pluralismo jurídico subnacional, como las formas de pluralismo jurídico

interno. Mientras la dimensión oficial/no oficial deriva de una definición administrativa y política hecha por quien tiene el poder institucional para imponer tal definición, la dimensión formal/informal tiene relación con aspectos estructurales de los derechos en presencia. Según las categorías presentadas más arriba, considero informal una forma de derecho y de justicia dominada por la retórica y en la cual la burocracia está ausente o presente de manera marginal. La violencia puede o no estar presente. En relación con el pluralismo jurídico interno, el Estado colombiano, durante la última década del siglo pasado, llevó a cabo una serie de reformas encaminadas a informalizar la justicia de las cuales resultó alguna innovación institucional (a veces realizada y a veces solo proyectada) materializada en figuras tales como la acción de tutela, las acciones populares, la conciliación en equidad, los jueces de paz, las casas de justicia. Las reformas sobre la informalización de la justicia crean así una dualidad interna en el sistema jurídico oficial, entre la justicia formal que continúa teniendo vigor en las áreas centrales del sistema judicial, y la justicia informal que tiene vigor en la periferia del sistema.

En lo que respecta al pluralismo jurídico subnacional, los ordenamientos jurídicos no oficiales son, por lo general, informales. Sin

embargo, el grado de informalidad varía mucho, no solo de un ordenamiento jurídico a otro, sino también en el mismo ordenamiento en diferentes situaciones o tipos de litigios. La justicia comunitaria cívica tiende a ser muy informal, mientras que la justicia guerrillera puede, en ciertas situaciones, ser formal. La justicia indígena vuelve a ocupar una posición especial en esta dimensión. Las concepciones de forma, de formalismo y de grado de formalización solo son posibles dentro del mismo universo cultural. En las condiciones actuales es virtualmente imposible evaluar, a partir de una cultura jurídica dada, el formalismo o el grado de formalismo de otra cultura jurídica. La construcción de una concepción multicultural de formalismo solo será posible al final de una larga práctica de reconocimiento efectivo de la diversidad multicultural de las concepciones de formalismo. Por eso, en las condiciones actuales, no es posible evaluar el grado o tipo de formalismo de la justicia indígena. Sobre todo, no es posible compararlo con el grado o tipo de formalismo de la justicia oficial.

La tercera dimensión –monocultural/multicultural– vuelve a poner a la justicia indígena en el centro del análisis, una vez que ella, más que ninguna otra de las justicias no oficiales, pertenece a un universo cultural distinto de

aquel que preside la justicia oficial. Sin embargo, hoy no hay sistemas culturales puros y autoreferenciales. La justicia indígena está sujeta a un proceso de hibridación que, además, deriva del reconocimiento constitucional de su existencia. La ambigüedad de este proceso de hibridación reside en que oculta las relaciones desiguales de poder entre la justicia indígena y la justicia oficial. Un análisis correcto de este proceso exige entonces que se responda a las siguientes preguntas: ¿quién hibridiza a quién? ¿hasta qué punto y con qué objetivos y resultados?

Las tensiones entre monoculturalismo y multiculturalismo no se restringen a las relaciones entre justicia indígena y justicia oficial. También se presentan en las relaciones entre la justicia indígena y otras justicias comunitarias no oficiales, tales como la justicia campesina y la justicia guerrillera o paramilitar. Y, además, aunque en menor grado, esta tensión puede existir en constelaciones de ordenamientos jurídicos que no incluyen a la justicia indígena.

Finalmente, la dimensión cívico/armado representa otra especificidad de la pluralidad jurídica en Colombia, dada la proliferación de grupos armados que contestan el monopolio de la violencia por parte del Estado. No importa si

el grupo armado ilegal dice defender las instituciones, como es el caso de los paramilitares. Los paramilitares desplazan al funcionario judicial estatal e imponen su propia administración de justicia, dejando sin trabajo al representante del Estado. Esta dimensión puede ser aplicada en el contexto de las comunidades pobres y marginales, tanto urbanas como rurales, en Colombia. Puede ser utilizada también para distinguir entre formas pacíficas de justicia comunitaria, patrocinadas por organizaciones de base de las comunidades o por organizaciones no gubernamentales que actúan en las comunidades y cuya justicia producida es dominada por la retórica, y formas de justicia patrocinadas por grupos armados (bandas, milicias) que operan en las comunidades y cuya justicia está dominada por la violencia.

El paisaje de las justicias en Colombia es muy amplio. La extraordinaria fragmentación del campo jurídico y las complejas articulaciones entre los ordenamientos jurídicos que lo componen son el otro lado de la fragmentación del poder político y administrativo del Estado colombiano. Esta compleja constelación de jurisdicciones en competencia no se encuentra igualmente distribuida en la sociedad colombiana. Existe una división social del trabajo jurídico a partir de la cual diferentes clases y

grupos sociales tienen acceso a diferentes ordenamientos jurídicos. Es posible afirmar que la sociedad civil extraña y las zonas salvajes de Colombia –constituidas por los estratos sociales que están fuera de cualquier contrato social– son cubiertas por los servicios de las justicias no oficiales informales, cívicas o armadas. Tales zonas pueden, eventualmente, tener acceso a las áreas periféricas de la justicia oficial constituida por la justicia informal de iniciativa estatal. Por el contrario, las zonas civilizadas –la sociedad civil íntima y los estratos sociales que están incluidos en el contrato social– son cubiertas, aunque de manera ineficaz, por los servicios de la justicia oficial. Las limitaciones del contrato social en Colombia determinan la selectividad de la penetración social de la justicia oficial.

Como dije antes, la especificidad de Colombia no reside solamente en la enorme fragmentación del campo jurídico producida por el pluralismo jurídico subnacional, sino también en el impacto jurídico-político del pluralismo jurídico supranacional. Desde mediados de la década de los ochenta, Colombia ha estado sometida a una fuerte presión de los Estados Unidos, en el sentido de adaptar su política criminal a los desig-nios del prohibicionismo fundamentalista que domina la política norteamericana en el campo

de las drogas ilícitas desde el inicio del siglo XX. Esta presión ha aumentado exponencialmente en los últimos años hasta tal punto que hoy se puede hablar de la americanización del sistema jurídico penal colombiano. Las innovaciones institucionales promovidas por los programas de “rule of law” y de reforma judicial, provienen de una cultura jurídica anglosajona y son insertadas en el sistema jurídico colombiano, de tradición europea continental, sin mayor atención respecto del impacto que puedan tener en la coherencia global del sistema jurídico oficial. En estos ámbitos, el derecho estatal colombiano es una formación jurídica híbrida compuesta por elementos nacionales y elementos norteamericanos. Las normas de extradición son quizás el mejor ejemplo de esta hibridación junto con la reciente implementación del sistema penal acusatorio.

La americanización del sistema jurídico penal colombiano tiene, además, otras dos consecuencias. Dada la forma agresiva como la presión es ejercida, puede suscitar reacciones nacionalistas por parte de las élites judiciales, creando una actitud de resistencia pasiva que se puede transformar fácilmente en inmovilismo contra las reformas en general y, por lo tanto, también contra las reformas que es necesario introducir urgentemente para combatir la morosidad, la

inaccesibilidad e ineficacia de la justicia oficial. Otra consecuencia de la americanización agresiva del sistema jurídico penal colombiano reside en la eliminación de la posibilidad de experimentación con otras soluciones jurídico-políticas respecto del problema de las drogas ilícitas, en vistas del fracaso de las soluciones prohibicionistas fundamentalistas, reiteradamente confirmado en las últimas dos décadas.

La enorme fragmentación –subnacional y supranacional– del campo jurídico colombiano, siendo reflejo de la falta de hegemonía del Estado y de la fragmentación del poder político, es un factor poderoso de reproducción de ambos. Tal fragmentación no debe, sin embargo, estar sujeta a un juicio político monolítico. Como vimos, la pluralidad de derechos incluye ordenamientos jurídicos, que representan el reconocimiento del multiculturalismo y de la pluriétnicidad de la sociedad colombiana, y también ordenamientos jurídicos, que dan cuenta de las energías cívicas de las comunidades populares, urbanas y rurales que, ante el ausentismo, la corrupción o la ineficacia del Estado, buscan soluciones autónomas, pacíficas y democráticas para la resolución de sus conflictos. Es entonces necesario diferenciar y evaluar los diferentes ordenamientos jurídicos que componen la laberíntica formación

jurídica colombiana a la luz de su distribución, positiva o negativa, con miras a la búsqueda de la paz, de la democracia y de la dignidad en una sociedad en la cual el dinamismo social es tan notable como cruel.

Utilizo el ejemplo colombiano para reforzar que, en vez de existir una estructura dual en donde las articulaciones entre derecho superior e inferior son estáticas y fácilmente identificables, la verdad es que las sociedades se constituyen cada vez más en constelaciones jurídicas, cuyas articulaciones y confrontaciones se dan en espacios-tiempos diferentes y son tan variadas que se torna difícil identificar los límites de cada orden. Las proyecciones de diferentes legalidades pueden variar de extensión y visibilidad de acuerdo a la escala que se use para representarlas y las fronteras se vuelven más permeables cuando nos distanciamos de su centro. En ese contexto, la noción de dualidad de órdenes normativos ya no se adecúa, siendo preferible la concepción de estructura híbrida.

En el mismo sentido, no es suficiente hablar solamente de la existencia de legalidades, pero sí de interlegalidades, es decir, la vigencia de un derecho poroso formado por múltiples redes de legalidad, de tal modo intrincadas y diversas, que uno puede, en la misma acción de cumplimiento de una regla, estar transgrediendo otra (Santos, 2003).

BIBLIOGRAFÍA

- Santos, B. de Sousa; García Villegas, M. 2001 *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia* (Bogotá: Colciencias-Uniandes-CES-Universidad Nacional-Siglo del Hombre).
- Santos, B. de Sousa 2003 *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática* (Bilbao: Desclée).

EL ESTADO HETEROGÉNEO Y EL PLURALISMO JURÍDICO EN MOZAMBIQUE*

INTRODUCCIÓN

El final del siglo XX fue testigo de una llamada global hacia el Estado de derecho y la reforma de los sistemas judiciales en muchos países del mundo. Las entidades financieras multilaterales y las ONG de ayuda internacional hicieron de esos cambios una de sus prioridades en sus esfuerzos en los países en desarrollo. La naturaleza global de este proceso y la intensidad con la que se implementó, tanto en términos económicos como políticos, reflejó el surgimiento de un nuevo modelo de desarrollo: el modelo de desarrollo neoliberal. Este modelo espera tener una mayor confianza en el mercado y en el sector privado, y requiere un nuevo marco jurídico y judicial: solo cuando el Estado de derecho se acepte ampliamente y se haga cumplir con eficacia se garantizará la seguridad y predictibilidad, se rebajarán los costes

de las transacciones, se aclararán y protegerán los derechos de propiedad, se harán cumplir las obligaciones contractuales y se aplicarán las normas. En muchos países del mundo en desarrollo se implementaron profundas reformas jurídicas y judiciales. Se centraron exclusivamente en el sistema jurídico y judicial oficial, concebido como un sistema unificado, y dejaron fuera de consideración la multiplicidad de ordenamientos jurídicos no oficiales y los mecanismos de resolución de conflictos que habían coexistido durante mucho tiempo con el sistema oficial, algunos de ellos de comienzos del período colonial. El abandono de las estructuras jurídicas no estatales, junto con la intensa llamada, inducida globalmente, hacia la reforma y los cambios en el papel del Estado, acabaron ampliando el vacío existente entre *law-in-books* y *law-in-action*.

Este trabajo se centra en la reciente historia y actual naturaleza de este vacío en un país africano: Mozambique. Me centro en África porque

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2009 *Sociología Jurídica Crítica* (Madrid: Trotta) pp. 254-289.

la disyunción entre la unidad, oficialmente establecida, del sistema jurídico y la pluralidad sociológica y la fragmentación de la práctica jurídica es hoy probablemente más visible allí en África que en cualquier otra región del mundo en desarrollo. En el siguiente análisis demostraré que esta disyunción tiene un impacto múltiple en la acción y legitimidad del Estado, en el funcionamiento del sistema jurídico oficial, en las relaciones entre el control político y administrativo, en los mecanismos de resolución de conflictos que operan en la sociedad, en las estructuras jurídicas e institucionales de la vida económica y en las percepciones sociales y culturales de la política y de la legalidad.

Mozambique se sitúa en el sudeste de África, entre Sudáfrica y Tanzania. Durante varios siglos fue una colonia portuguesa, independizándose en 1975. La trayectoria de desarrollo revolucionario socialista que adoptó en la primera década tras la independencia fue abandonada en 1984 ante una profunda crisis económica y bajo la presión de las instituciones financieras multilaterales. Se reemplazó por una trayectoria de desarrollo democrática capitalista que más tarde se consagró en la Constitución de 1991. A finales de los años setenta, estalló una violenta guerra civil que fue inicialmente dirigida e impulsada por los servicios secretos de Rodesia y

Sudáfrica. Finalizó doce años más tarde con el acuerdo de paz de 1992, tras dejar el campo destruido y medio millón de muertos. En 1987, se firmó el primer acuerdo de ajuste estructural.

Como Mozambique se consideraba uno de los países periféricos más pobres, fue sometido desde el principio a medidas de reestructuración especialmente severas, dado su estatus de “adaptador fuerte” o “*strong adjuster*”. En la actualidad se considera que es una “historia de éxito”, tras haber experimentado en la última década algún restablecimiento económico y haber llevado a cabo la transición democrática con resultados ambiguos, pero sin demasiada turbulencia.

La investigación empírica que se analiza en estas páginas se llevó a cabo entre 1996 y 2002, como parte de un proyecto de investigación mucho más amplio sobre el sistema judicial en Mozambique que codirigí junto a João Carlos Trindade, juez del Tribunal Supremo en Mozambique y director del Centro de Formación Jurídica y Judicial de Maputo.

Los principales resultados están disponibles en portugués (Santos & Trindade, 2003). La información empírica más directamente pertinente para el análisis que aquí se asume comprende una investigación extensa centrada en 34 tribunales comunitarios y 23 autoridades

tradicionales, ubicadas en 6 de las 11 provincias (Maputo, Inhambane, Zambézia, Sofala, Tete y Cabo Delgado). Se llevaron a cabo estudios en profundidad en 5 tribunales comunitarios —Mafalala y Xipamanine (Maputo), Liberdade (Inhambane), Munhava Central (Sofala) y Maimio (Cabo Delgado)— y 6 autoridades tradicionales: los *regulados* Luis (Sofala), Mafambisse (Sofala), Cumbapo (Zambezia), Zintambila (Tete), Cumbana (Inhambane) y Nhampossa (Inhambane). La recogida de información consistió en la observación directa de sesiones del tribunal y acuerdos de resolución de conflictos, información de archivo cuando fuera disponible y entrevistas semiestructuradas (se entrevistaron a 60 jueces de tribunales comunitarios, 23 autoridades tradicionales y 72 líderes locales —líderes religiosos, presidentes de asociaciones de la comunidad, miembros de *grupos dinamizadores*, administradores locales y jefes de policía—).

En la sección 1, me ocupo muy brevemente de las recientes transformaciones en torno a la naturaleza y al papel del Estado en África y su impacto en el pluralismo jurídico. En la sección 2, analizo las condiciones sociales y políticas que explican la heterogeneidad de la acción estatal y el pluralismo jurídico en Mozambique. En la sección 3, me centro en los tribunales

comunitarios, concebidos como híbridos jurídicos, y en la sección 4, en las autoridades tradicionales, concebidas como modernidades alternativas jurídicas y políticas.

EL ESTADO HETEROGÉNEO Y LA PLURALIDAD JURÍDICA

LA EMERGENCIA DEL ESTADO HETEROGÉNEO

La presión globalizadora que experimenta África en la actualidad es quizás más intensa y selectiva que la de cualquier otro momento anterior. Desde el siglo XV, África ha estado sometida a varias formas de globalización provenientes de occidente, incluyendo entre ellas el colonialismo, la esclavitud, el imperialismo, el neocolonialismo y el ajuste estructural. La intensidad del más reciente fenómeno de la globalización radica en el hecho de que es casi totalmente imposible resistirse a ella a nivel local. Aparece como un imperativo incondicional e inevitable.

El impacto de la globalización neoliberal en África es más evidente en las estructuras cambiantes y en las prácticas del Estado. Los Estados que emergieron de los procesos de independencia se convirtieron de una u otra forma en Estados desarrolladores. Aunque existían diferencias enormes entre ellos —sobre todo

la diferencia se daba entre los que adoptaron la trayectoria capitalista y los que adoptaron la trayectoria socialista hacia el desarrollo— los Estados nuevos se presentaron como las fuerzas que impulsaban el desarrollo. Se percibían como los centros de la toma de decisiones económicas estratégicas y como los que tenían la supremacía total por encima de la sociedad civil, un concepto poco utilizado durante ese período. Este modelo de Estado funcionó a través de grandes aparatos burocráticos, muchos de los cuales habían sido heredados del Estado colonial. Además, este “sobredimensionamiento” o “sobredesarrollo” del Estado en relación a la sociedad constituyó una de las formas más resistentes de continuidad con el régimen colonial (Bayart, 1993; Young, 1994).

Desde la mitad de los años setenta y hasta comienzos de los años ochenta, este modelo de Estado entró en crisis. Fue durante este período de transición, en 1975, cuando los países se liberaron del colonialismo portugués que había emergido —Mozambique, Angola, Guinea-Bissau, las Islas de Cabo Verde y las Islas de São Tomé y Príncipe— y todos ellos, sin excepción, adoptaron la trayectoria socialista hacia el desarrollo. Con el colapso final de la Unión Soviética ya inminente, el Consenso de Washington, adoptado

por los países del centro bajo el patrocinio de los Estados Unidos, a mitad de los años ochenta, decidió el destino de los modelos de desarrollo nacionalista y socialista basados en la supremacía del Estado. A partir de entonces, el Estado, que bajo el modelo de desarrollo anterior había sido la solución a los problemas de la sociedad, se convirtió en el gran problema de la sociedad. Inherentemente predatorio e ineficiente, tuvo que reducirse al mínimo, puesto que reducir su tamaño era la única forma de reducir su impacto negativo en el desarrollo de los mecanismos para la solución de los problemas basados en la sociedad. En muchos países africanos, la creación de un Estado débil, junto a las consecuencias socialmente devastadoras del ajuste estructural, llevaron a algunos Estados al borde de una total implosión. Como siempre, son los factores externos los que, combinados a los internos, han creado guerras civiles, guerras interétnicas, el ascenso de la corrupción, y consecuentemente, la privatización del Estado y el colapso de sus frágiles estructuras administrativas, sobre todo en el área de las políticas de educación y salud y de las infraestructuras básicas. A mediados de los años noventa, el propio Banco Mundial reconoció que el nuevo modelo de desarrollo suponía un Estado lo suficientemente fuerte y eficiente

como para garantizar una regulación efectiva de la economía, y la estabilidad de las expectativas de los agentes económicos y actores sociales. Al llegar tarde, los nuevos Estados que emergieron del colonialismo portugués a mitad de los años setenta, tras décadas de luchas de liberación, sufrieron de forma aún más drástica las consecuencias de las nuevas imposiciones globales que afectaron de manera profunda las tareas más básicas de la construcción de un Estado. En la sección 2 ilustro esta idea utilizando para ello el ejemplo de Mozambique.

Como resultado de los imperativos globales que se acaban de mencionar y por la emergencia de poderosos procesos políticos supraestatales, el Estado-nación africano ha perdido centralismo y dominación. Sin embargo, de una manera aparentemente paradójica, estos mismos procesos han ocasionado la emergencia de actores infraestatales (en ocasiones, actores muy poderosos) igualmente determinados, aunque por muy diferentes razones, a cuestionar la centralidad del Estado-nación. El caso en cuestión es la reemergencia de las autoridades tradicionales como actores sociales y políticos, un fenómeno que, como menciono más adelante, ocurrió en Mozambique. La combinación de estas presiones ha producido un doble descentramiento del Estado, en niveles

infra y supraestatales. Esto no significa que el Estado haya dejado de ser un factor político clave. No obstante, la manera en la que se disputa y reforma lo transforma en un campo social cada vez más complejo en el que las relaciones de Estado, de no Estado, las locales y las transnacionales interactúan, se fusionan y se enfrentan a sí mismas en combinaciones dinámicas e incluso volátiles, provocando que la naturaleza de la pluralidad jurídica sea cada vez más compleja. El centralismo del Estado reside ahora, en gran medida, en la forma en que el Estado organiza su propia pérdida de centralismo. En otras palabras, la retirada del Estado regulador —lo que se ha denominado la desregulación de la vida económica y social— solamente se puede alcanzar mediante la acción del Estado, gran parte de la cual se tiene que conseguir a través de la legislación.

La forma en la que acontece la transformación del Estado contribuye a un incremento en la heterogeneidad funcional de su acción. Bajo presiones con frecuencia contradictorias, los diferentes sectores de la acción estatal asumen lógicas de desarrollo y ritmos tan distintos, causando desconexiones e incongruencias, que en ocasiones ya no es posible identificar un modelo coherente de acción estatal, es decir, un modelo común a todos los sectores estatales

o campos de acción estatal. Esto está relacionado con la creciente dualidad entre los sectores intensamente transnacionalizados de la vida social y los no transnacionalizados o los que solo están marginalmente transnacionalizados. La heterogeneidad de la acción estatal se refleja a sí misma en la ruptura total de la inestable unidad del derecho estatal con la consecuente emergencia de diferentes políticas y estilos de legalidad estatal, cada una de las cuales funciona con relativa autonomía. En casos extremos, dicha autonomía puede conducir a la formación de múltiples micro-Estados que funcionan dentro del mismo Estado. A esta nueva formación política la denomino Estado heterogéneo. Se caracteriza por la incontrolada coexistencia de culturas y lógicas regulatorias completamente distintas en diferentes sectores (por ejemplo, en políticas económicas y en políticas de familia o religión) o niveles (local, regional y nacional) de acción estatal. Entre los factores más significativos responsables del Estado heterogéneo se encuentra la disyunción entre el control político y administrativo sobre el territorio y su población, la falta de integración entre las diferentes culturas políticas y jurídicas que gobiernan la acción del Estado y el sistema jurídico oficial y los trastornos políticos e institucionales ocasionados por las múltiples

rupturas que acontecen en la rápida sucesión. En la sección 2 se ilustran todos estos factores con el ejemplo de Mozambique.

FORMAS VIEJAS Y NUEVAS DE PLURALISMO JURÍDICO

La pluralidad jurídica en las sociedades africanas contemporáneas es, en la actualidad, más compleja que en cualquier otro momento y esto se debe, en gran parte, a los procesos de transformación estatal arriba mencionados. Hasta épocas recientes, el análisis de la pluralidad jurídica se centraba en identificar ordenamientos jurídicos locales e intraestatales, que coexistían de distintas maneras junto al derecho oficial nacional. Hoy en día, junto a los ordenamientos jurídicos locales y nacionales, están emergiendo ordenamientos supranacionales, que interfieren de múltiples maneras con los primeros. En la actualidad, la pluralidad jurídica subnacional funciona en combinación con la pluralidad jurídica supranacional.

Desde una perspectiva sociológica, la articulación entre las diferentes escalas del derecho se vuelve, por eso, crecientemente compleja. Podemos identificar tres escalas: la local, la nacional y la global. Cada una tiene sus propias normas jurídicas y fundamentos, con el resultado de que las relaciones entre ellas son con

mucha frecuencia tensas y conflictivas. Estas tensiones y conflictos tienden a incrementarse a medida que las articulaciones entre los diferentes ordenamientos jurídicos y las diferentes escalas del derecho se multiplican y profundizan. Mientras que en la sociedad colonial resultaba fácil identificar los ordenamientos jurídicos y sus esferas de acción, y de esta manera regular las relaciones entre ellos —por un lado, el derecho colonial europeo, y por el otro, el derecho consuetudinario de los pueblos autóctonos—, en las sociedades africanas de hoy en día la pluralidad de ordenamientos jurídicos es mucho más extensa y las interacciones entre ellos son mucho más densas. Paradójicamente, si por otra parte esta relación más densa conlleva una mayor probabilidad de conflicto y tensión entre los diferentes ordenamientos jurídicos, también demuestra que estos están más abiertos y susceptibles a influenciarse mutuamente. Las fronteras entre los diferentes ordenamientos jurídicos se vuelven más porosas y cada uno pierde su identidad “pura” y “autónoma” y tan solo se puede definir en relación a la constelación jurídica de la que es parte. De esta porosidad e interpenetración se desarrollan lo que denomino híbridos jurídicos, es decir, entidades jurídicas o fenómenos que combinan distintos y con frecuencia contradictorios

ordenamientos jurídicos o culturas, dando lugar a nuevas formas de significado jurídico y acción. En la sección 3, ilustro el concepto de híbrido jurídico con el ejemplo de los tribunales comunitarios en Mozambique.

Las situaciones que implican la hibridación jurídica como una nueva forma de pluralismo jurídico desafían las dicotomías convencionales hasta el punto que las prácticas jurídicas con frecuencia combinan los polos opuestos de estas, conteniendo un número infinito de situaciones intermedias. A pesar de ello, desde una perspectiva analítica las dicotomías son un buen punto de partida siempre y cuando haya quedado claro desde el comienzo que no proveerán el punto de llegada. Las dicotomías convencionales más relevantes para analizar la pluralidad jurídica en Mozambique son las siguientes: oficial/no oficial, formal/informal, tradicional/moderno, monocultural/multicultural.

La variable oficial/no oficial proviene de la definición político-administrativa de lo que se reconoce como derecho o administración de justicia y lo que no. En el Estado moderno lo no oficial es todo aquello que no se reconoce como originario del Estado. Puede estar prohibido o tolerado; la mayor parte del tiempo, sin embargo, se ignora. La variable formal/informal se refiere a los aspectos estructurales

de los ordenamientos jurídicos en funcionamiento. Un tipo de derecho se considera formal cuando se domina por intercambios escritos y normas y procedimientos estandarizados, y a su vez, se considera informal cuando se domina por la oralidad y la argumentación del lenguaje común. La variable tradicional/moderno hace referencia a los orígenes y a la duración histórica del derecho y de la justicia. Un tipo de derecho se considera tradicional cuando se opina que ha existido desde un tiempo inmemorial, cuando es imposible identificar con exactitud alguna el momento o los agentes de su creación. Por el contrario, un derecho es moderno cuando se opina que ha existido durante un período de tiempo más corto que el tradicional y cuya creación se puede identificar con un período y/o con un autor. La variable monocultural/multicultural se refiere a los universos culturales en los que acontecen los diferentes derechos y sistemas de justicia. Existe una pluralidad jurídica monocultural cuando los diferentes derechos y sistemas de justicia pertenecen a la misma cultura y, por el contrario, existe una pluralidad jurídica multicultural cuando la diversidad de derechos y de justicia se correlaciona con importantes diferencias culturales (Santos, 1995: 506-519; 1997; 2002; 2006). Tomando este conjunto de

variables o dimensiones como puntos de partida, en las siguientes secciones analizaré algunas de las características más importantes de la pluralidad jurídica en Mozambique.

UN PALIMPSESTO DE CULTURAS POLÍTICAS Y JURÍDICAS

Un palimpsesto es un parche u otro material de escritura sobre el que se escribe dos veces, siendo el escrito original el que se borra para dejar espacio al segundo, o simplemente es un manuscrito en el que un escrito posterior se escribe sobre un escrito anterior que se ha borrado. En arqueología, el concepto de palimpsesto se utiliza para hacer referencia a situaciones en las que las mismas capas arqueológicas comprenden objetos y residuos provenientes de períodos y épocas muy distintas, y que no son con frecuencia susceptibles de tener una fecha exacta. Utilizo la metáfora del palimpsesto para describir las complejas formas en las que muy distintas culturas políticas y jurídicas y duraciones históricas se entrelazan inextricablemente en la Mozambique contemporánea. Su impacto en las funciones y acciones del Estado se interpreta según el concepto del Estado heterogéneo que se ilustra abajo.

Durante los casi treinta años de existencia como un Estado independiente, las culturas

político-jurídicas tan diversas como la cultura colonial, la cultura socialista, la cultura democrática y las culturas tradicionales o de la comunidad se han superpuesto en Mozambique. La desigual fijación de estas culturas político-jurídicas tan diversas proviene en gran medida de la inestabilidad política provocada por múltiples rupturas que se suceden a un ritmo rápido. De hecho, durante los últimos treinta años, la sociedad mozambiqueña ha experimentado una serie de transformaciones políticas radicales, muchas de ellas traumáticas, que se han seguido a una velocidad vertiginosa. Las más relevantes son las siguientes: el final del colonialismo, que ha sido violento hasta su último período (comenzando con la lucha por la liberación nacional desde principios de los años sesenta hasta 1975); una ruptura revolucionaria que pretendía construir una nación desde Rovuma a Maputo, una sociedad socialista y un “Hombre nuevo” (1975-1984); la agresión de la Rodesia colonial y de la Sudáfrica del *apartheid* como venganza por la solidaridad ofrecida por Mozambique a la lucha por la libertad en la región (desde finales de los años setenta hasta los ochenta); la guerra civil (desde finales de los años setenta hasta 1992); el colapso del modelo económico revolucionario y su abrupta sustitución, bajo presión externa, por el modelo

capitalista neoliberal que incluyó tanto el ajuste estructural como la transición a la democracia (1985-1994); y finalmente, la construcción de la democracia (desde 1994 al presente). Todas estas transformaciones ocurrieron como rupturas, como procesos que, en vez de sacar provecho de las características positivas de las transformaciones previas, se dirigieron a barrer todas sus huellas y a crear un nuevo comienzo, incapaz o poco dispuesto a acomodar el pasado inmediato. En realidad, no obstante, las rupturas coexistieron junto a las continuidades, combinando las rupturas explícitas y autoproclamadas con las continuidades tácitas y, por ello, dando lugar a constelaciones e hibridaciones jurídicas e institucionales muy complejas.

Algunas de estas constelaciones e hibridaciones son el resultado de decisiones políticas; otras han proliferado de una manera más o menos reconocida, bastante alejada de proclamações políticas. En estas constelaciones, las combinaciones más complejas surgen entre las culturas de una mayor duración histórica (las culturas tradicionales y la cultura colonial) y las culturas de una menor duración histórica (la socialista, la cultura revolucionaria y la cultura democrática capitalista). A pesar de haber sido completamente rechazada, la cultura político-jurídica colonial —como ilustra la noción de

“*escangalhamento do Estado*” (la ruptura del Estado colonial) durante el período revolucionario— ha prevalecido hasta la actualidad, no solo en su forma más evidente, como la legislación colonial todavía vigente o la organización de la administración, sino sobre todo en relación a hábitos y mentalidades, estilos de comportamiento, representaciones de otros, etcétera (Bragança & Depelchin, 1986; Monteiro, 1999). Fue en esta cultura en la que la mayor parte de los sirvientes civiles de mayor antigüedad, que todavía se encargan de asegurar las actuales rutinas administrativas, fueron entrenados.

Otra cultura político-jurídica que se rechazó, aunque no exactamente de forma incondicional, fue el conjunto de culturas tradicionales o comunitarias. Vistas como productos de la ignorancia y como creadoras del oscurantismo y de las ideas reaccionarias, estas culturas se percibieron como vestigios e instrumentos de la cultura colonial. Esta actitud de rechazo, que prevaleció por completo durante los primeros años de la posindependencia, acabó coexistiendo con otra actitud más moderada que favoreció el uso mayoritariamente político y selectivo de las culturas tradicionales (Santos, 1984). Por ejemplo, la creación de los tribunales populares, tras la Independencia, buscó cooptar a las culturas tradicionales de forma selectiva, con el objetivo de

que fueran útiles a la cultura revolucionaria (Sachs & Honwana Welch, 1990; Gundersen, 1992). En este primer período, la constelación de culturas político-jurídicas fue dominada por parte de la cultura socialista revolucionaria (de ahora en adelante, cultura socialista). Aunque esta cultura estuviera fundamentada en la experiencia revolucionaria europea de principios del siglo XX, también abarcó otras experiencias no europeas: latinoamericanas (Cuba), asiáticas (China y Corea del Norte) y africanas (el socialismo africano, con un enfoque mucho menos Marxista-Leninista que el anterior y, en general, con un conjunto de doctrinas mucho menos explícitas, como se demuestra en el caso de Tanzania). Por lo visto, la única cultura aparentemente legítima, la revolucionaria, de hecho, coexistió junto a la cultura colonial y a las culturas tradicionales.

A partir de la mitad de los años ochenta en adelante, el componente cultural revolucionario se tuvo que retirar y ceder el paso a la primacía de la cultura eurocéntrica democrática capitalista (de ahora en adelante, cultura democrática). En contraste con la anterior, que fue creada como una opción autónoma y que movilizó predominantemente energías internas, la cultura democrática se adoptó bajo una fuerte presión externa que, no obstante, de ninguna manera excluyó su auténtica adopción por determinadas

élites políticas nacionales. Tal como en el período en que la cultura político-jurídica revolucionaria prevaleció, la cultura democrática trajo consigo profundos cambios políticos, incluyendo la paz, la sumisión al capitalismo global y la transición a la democracia. Igual que la cultura socialista, la cultura democrática intentó convertirse en la única referencia cultural legítima. Sin embargo, tuvo que existir junto a una constelación cultural todavía más compleja, que incluyó no solo las culturas coloniales y tradicionales, las culturas de más larga duración, sino también la cultura revolucionaria del período anterior. Esta última se había transformado en una realidad institucional importante, que a pesar de que se revocó formalmente, continuó funcionando a nivel sociológico. Así, por ejemplo, los tribunales comunitarios, que fueron creados durante este segundo período (1992) para reemplazar a los tribunales populares del período anterior, acabaron por asegurar la continuidad de los tribunales populares, aunque bajo circunstancias muy precarias, como demostraré en la siguiente sección. Utilizando las mismas instalaciones y empleando a los mismos jueces que fueron jueces populares en el período previo, los tribunales comunitarios se convirtieron en una institución híbrida realmente compleja. En estos tribunales se combinaban las culturas

político-jurídicas revolucionarias, tradicionales y comunitarias. Eventualmente, la única cultura ausente fue la que supuestamente se había convertido en la cultura jurídica y política oficial, la cultura democrática. En otros sectores de la administración pública y de la legislación, se crearon diferentes constelaciones político-jurídicas. El componente revolucionario, que se reemplazó oficialmente por el componente democrático, de hecho, experimentó diferentes metamorfosis y se combinó con las otras tensiones culturales.

De esta fusión de rupturas y continuidades ha emergido una acción estatal altamente heterogénea y una muy compleja matriz de pluralismo jurídico, que hoy domina el sistema jurídico y judicial y, en general, la administración pública. Pero una consideración íntegra de estas características de la vida jurídica y política en Mozambique exige que se tenga en cuenta otro factor más reciente: las duras presiones de la globalización a las que Mozambique ha estado sometida en el proceso de “ajuste estructural”. Concretamente me refiero al impacto de los factores globales en las condiciones locales y nacionales, en circunstancias en las que las últimas no pueden incorporar consistentemente o adaptar, y mucho menos subvertir, presiones externas. Dichas presiones son ambas muy intensas y muy selectivas, y por imponer su propia

lógica específica de regulación, causan profundos cambios en algunas instituciones y marcos jurídicos. Al mismo tiempo, otras instituciones y marcos jurídicos se dejan intactos y son, por eso, sometidos a sus propias lógicas.

Esto acaba causando una enorme fragmentación y segmentación, que afecta a todo el sistema jurídico y administrativo. Por una parte, están los sectores transnacionalizados que funcionan según lógicas regulatorias impuestas por las agencias financieras multilaterales, y los países del centro. Por otra parte, están los sectores nacionalizados o locales, que funcionan según lógicas híbridas y endógenas, que siendo irrelevantes para los diseños transnacionales, se dejan a las élites nacionales y locales para que ejerzan sus propias diferencias personales y políticas sobre ellos. Por ejemplo, el derecho del sector financiero y económico se encuentra en la actualidad sumamente transnacionalizado y fundamentado en una sola manera de pensar fomentada por imperativos globales que dejan muy poca o ninguna libertad para la toma de decisiones políticas internas; en el otro extremo, el derecho de familia, por ejemplo, tiene poca importancia para los poderes transnacionales y por eso se deja en manos de las élites nacionales que pueden dirigir intensos debates políticos y culturales sobre este.

La pregunta de si existe alguna compatibilidad subyacente entre las lógicas regulatorias notablemente opuestas en estos dos dominios jurídicos nunca se trata. La heterogeneidad de las lógicas regulatorias reside precisamente en estas disyuntivas, que por no cuestionarse, continúan reproduciéndose.

Las presiones globales que han creado la pluralidad jurídica e institucional son de dos tipos básicos: las presiones de las entidades financieras internacionales y de los llamados “países donantes”, que recaen muy concretamente en el área económica, y las presiones originadas por parte de los mismos agentes, pero principalmente de las ONG extranjeras o transnacionales, que recaen dentro de lo que solemos denominar como política social en el sentido más amplio. Ambas presiones son muy fuertes, tanto que resulta legítimo preguntar si nos estamos enfrentando a una situación de soberanía compartida entre el Estado Mozambiqueño y los agentes extranjeros. En el campo de la economía, la segmentación que se crea por los ajustes estructurales entre el sector transnacionalizado de la economía y el llamado sector informal es inmensa. Es una cuestión de dos mundos jurídicos e institucionales cuyas acciones son con mucha frecuencia indescifrables. Depende del Estado el mantenerlos separados al gestionar esta

heterogeneidad. A un nivel estrictamente jurídico, la heterogeneidad de las lógicas regulatorias y la dualidad de los mundos jurídicos e institucionales incluso se reproducen de otra manera. Las dos principales subculturas de la cultura político-jurídica eurocéntrica —el derecho civil continental y el *common law* anglosajón— están hoy día ocupadas en lo que podríamos llamar una “guerra cultural jurídica y global”. La cultura jurídica del *common law*, al separarse del acuerdo posterior a la Segunda Guerra Mundial, especialmente en su versión de derecho norteamericano, ha llegado a asumir, a través de la globalización, un papel cada vez más importante. Esta promoción del *common law* —que en ocasiones puede ser muy intensa— se lleva a cabo en países con culturas jurídicas muy distintivas, y con lógicas y métodos de funcionamiento muy distintos a las que prevalecen en la cultura jurídica anglosajona. Por lo tanto, las discrepancias se crean en los sistemas jurídicos nacionales, que se suman a los altos niveles de heterogeneidad estatal y pluralismo jurídico. La cultura jurídica moderna oficial de Mozambique, inspirada por la cultura jurídica continental europea, ha comenzado a experimentar la influencia de la cultura jurídica anglosajona por dos lados: a través de las políticas de ajuste estructural, y debido a la proximidad

de y los estrechos lazos económicos entre los dos países, a través de Sudáfrica, cuya cultura jurídica es romano-holandesa y anglosajona en su origen. La influencia de la última se detecta tanto en el derecho contractual como en el proceso legislativo.

En el “área social”, las segmentaciones y soberanías compartidas son incluso más complejas. La complejidad reside en el hecho de que las diferentes ONG y, en muchos casos, los diferentes Estados centrales que se encuentran detrás de estas, tienen diferentes conceptos sobre lo que la intervención social debería ser en dominios tan distintos como la lucha contra la pobreza, las infraestructuras básicas, la educación, la salud, la protección de la economía familiar y el medio ambiente, etcétera. En otras palabras, en la esfera social la presión global no solo es fuerte sino también muy diferenciada. Su fortaleza todavía radica en el hecho de que la presión, lejos de concebirse como una imposición, se concibe como una solidaridad internacional con un derecho legítimo a establecer las condiciones de su implementación. A la vez que estas condiciones varían de ONG a ONG, y de país donante a país donante, y como las ONG y los países concentran sus intervenciones en diferentes regiones o provincias del país, la heterogeneidad de las políticas sociales

asume una naturaleza territorial. La consecuente fragmentación y segmentación emerge como resultado de complejas negociaciones, no solo entre ONG extranjeras e internacionales y países donantes por una parte, y gobiernos nacionales del Estado y de las provincias y distritos por otra parte, sino también como resultado de las desiguales relaciones entre las ONG extranjeras e internacionales y las ONG nacionales, que en la gran mayoría de los casos dependen económicamente de las primeras y, por lo tanto, se someten a sus condiciones.

La fragmentación institucional y administrativa del Estado, por consiguiente, causa en muchos casos superimposiciones anárquicas que generan exclusión y protesta por parte de todos aquellos que están involucrados. Por tanto, el gobierno del distrito protesta si una ONG internacional decide funcionar directa y autónomamente en la comunidad, respondiendo a las necesidades y satisfaciéndolas según las va detectando. El gobierno provincial (el nivel administrativo por encima del distrito) protesta si una ONG decide apoyar a una municipalidad directamente, sin haber canalizado este apoyo a través de él. Una o más ONG nacionales protestan si una ONG internacional coordina su ayuda con el gobierno provincial sin incluir a las ONG nacionales que funcionan en la zona. Los

gobiernos provinciales y de distrito protestan si las ONG internacionales deciden apoyar áreas concretas o comunidades “sin razones admisibles”. Finalmente, las ONG internacionales protestan de que las condiciones de su intervención no estén definidas por el gobierno nacional, lo que significa que se perciben como “gobiernos paralelos” cuando de hecho “solo quieren ser socios”. Estas exclusiones recíprocas alimentan la disyuntiva arriba mencionada entre el control político y administrativo y transforman el último en un apéndice del primero. Esta transformación, que puede suceder en otros contextos, es aquí particularmente intensa y su especificidad se establece en el hecho de que con frecuencia implica las tres escalas (local, nacional y global) del derecho y de la política.

A fin de acabar con las más extremas formas de segmentación y fragmentación en la acción estatal, el gobierno trató, a través del Decreto n° 55/98 del 13 de octubre de 1998, de establecer alguna medida de control sobre las acciones de las ONG. El artículo 6 n° 4 establece que “es la obligación del órgano central responsable de la actividad de la ONG indicar la provincia en la que asumirá sus actividades, teniendo presente la necesidad de aplicar el principio de equidad al desarrollo del país” y el artículo 2 n° 3 estipula que “durante el transcurso de sus actividades,

las ONG internacionales tienen prohibido encargarse de o promocionar cualquier acción de naturaleza política”.

En una situación que involucra una gran segmentación de prácticas estatales, jurídicas, judiciales e institucionales, la desregulación oficial siempre tiene un alcance menor del que declara tener y la regulación es mucho menos homogénea de lo que intenta ser. En estas circunstancias, la unidad jurídica e institucional del Estado es precaria y el Estado parece ser con frecuencia un conjunto de micro-Estados, que se encuentran a varios grados de distancia entre ellos, algunos de ellos son locales y otros nacionales o transnacionales, y todos ellos son portadores de distintas y compuestas lógicas funcionales. Esta es la condición que caracteriza tanto al Estado heterogéneo como al pluralismo jurídico bajo las condiciones de la globalización. La caracterización del pluralismo jurídico se presenta en detalle en las siguientes secciones.

Concluyo el análisis de las condiciones que explican la heterogeneidad y pluralidad jurídica del Estado Mozambiqueño centrándome en la disyuntiva del control político y administrativo, es decir, en la incapacidad del Estado para garantizar tanto la separación como la igual penetración territorial del control político y administrativo, teniendo de esta manera una tendencia

a politizar el control administrativo y a ejercitar el último de forma selectiva. Este es uno de los legados más persistentes del Estado colonial en África y se ha intensificado en las dos últimas décadas debido a la globalización neoliberal, especialmente en los países que ganaron la independencia más recientemente, como es el caso de los países africanos de habla portuguesa. El sobredimensionamiento del control político en relación al control administrativo es hoy en día evidente en Mozambique. En términos administrativos, el Estado todavía se enfrenta a los problemas de construir un Estado moderno, entre ellos, al problema de la penetración estatal, es decir, de su presencia política y burocrática efectiva en la totalidad del territorio. Esta situación favorece la politización de la administración, como se ilustra con las dificultades de transformar los resultados de las elecciones en tener que compartir el poder. Se teme que compartir el poder implicará una pérdida de control administrativo, que siempre se supone que está al servicio del control político.

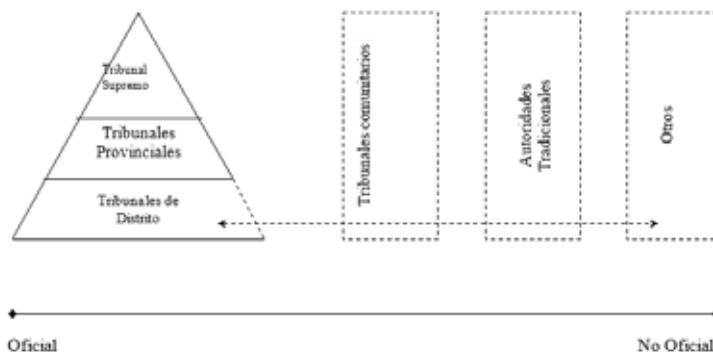
La disyuntiva del control político y administrativo también ocasiona que, en sus prácticas diarias, la administración pública no tenga ninguna forma de garantizar su propia eficacia. Por eso recurre a cualquier institución que esté localmente disponible, ya sean estructuras de

un período anterior, colonial o revolucionario —las cuales, a pesar de haber sido legalmente eliminadas o suplantadas, continúan sobreviviendo como entidades políticas y administrativas— o autoridades tradicionales (Geffray, 1990; Dinerman, 1999; Chichava, 1999). Estos recursos heterogéneos —cuyos cauces crean una situación de *bricolaje* burocrático— se traducen en actos de administración heterogéneos provocados por la coexistencia de lo formal e informal, lo oficial y lo no oficial, lo moderno y lo tradicional, lo revolucionario y lo posrevolucionario. En la siguiente sección se ilustran algunas de estas complejas coexistencias.

PLURALIDADES JURÍDICAS ENTRELAZADAS: LOS TRIBUNALES COMUNITARIOS COMO HÍBRIDOS JURÍDICOS

En esta sección y en la próxima analizo algunos de los modelos de pluralismo jurídico en Mozambique. Como ya se ha indicado, la sociedad mozambiqueña es un enorme y enormemente diferenciado campo social de pluralismo jurídico. La Figura 1 ofrece una visión sintética del pluralismo jurídico en Mozambique. Al construirla he privilegiado la dicotomía oficial/no oficial.

FIGURA 1
PLURALIDAD JURÍDICA EN MOZAMBIQUE



La pirámide de la parte izquierda representa el sistema jurídico oficial. Existen 11 tribunales provinciales y 90 tribunales de distrito. Los tribunales de distrito son los tribunales más bajos de la escala y los que mantienen interacciones más intensas con los ordenamientos jurídicos no oficiales. En los últimos, distingo tres instancias de resolución de conflictos que, como muestra la figura, están ubicados de forma distinta en el continuo oficial/no-oficial. La primera instancia son los tribunales comunitarios que aquí concibo como un híbrido jurídico que combina componentes oficiales y no oficiales; la segunda instancia son las autoridades tradicionales y la tercera es un enorme conjunto de asociaciones en el que destacan las asociaciones religiosas, especialmente las musulmanas. En esta sección, me concentro en los tribunales comunitarios.

No existe información fiable sobre el número de tribunales comunitarios y mucho menos sobre el número de casos que llevan. El número de jueces varía de tribunal a tribunal, aunque para ver los casos se requiere un mínimo de tres. De los 144 jueces analizados, tan solo el 18% eran mujeres. Los jueces, ya sean hombres o mujeres, suelen tener más de 40 años de edad. Incluso en los casos en que son reemplazados, por regla general la selección no altera la edad del grupo. Sin embargo, concretamente

cuando los reemplazos son de mujeres, tienden a ser más jóvenes. En cuanto a la profesión, la mayoría son trabajadores rurales (la mayoría son mujeres), seguidos de los jubilados, artesanos y obreros. En conjunto, orientan casos relacionados con asuntos de familia, seguidos de robo, injurias y agresión física. También hay casos relacionados con deudas, asuntos de propiedad, de vivienda y acusaciones de brujería.

Existen diferencias significativas entre los tribunales en la manera de funcionar, dependiendo de si las normas son de procedimiento o sustantivas. En unos pocos tribunales existe una adopción selectiva de estilos, fórmulas y lenguas de justicia oficial en todos los procedimientos que se registran por escrito. En la mayoría de los casos, no obstante, prevalece la informalidad y la oralidad. Incluso en los procedimientos más formalizados, el uso de fórmulas judiciales se combina con el uso de la lengua común: directamente vinculada a la naturaleza oral de la cultura de los alrededores. En cualquier caso, la formalidad no afecta a la decisión. Parece que su objetivo es, sobre todo, crear una distancia institucional en relación a las partes y legitimar el poder del tribunal. Todas las audiencias suceden en un contexto dominado por la retórica, es decir, por la argumentación del lenguaje común. Las lenguas

nacionales predominan (hay más de 20 lenguas en Mozambique) y en el tribunal generalmente se habla la misma lengua que la de las partes, sin necesidad de intérpretes.¹

En Mozambique los tribunales comunitarios son la institución jurídica híbrida por excelencia, especialmente en lo que respecta a la dicotomía oficial/no oficial. Están reconocidos por la ley —se crearon por la Ley n° 4/92, del 6 de mayo de 1992— pero ni su funcionamiento se regula por la ley ni son parte del sistema jurídico oficial (por ejemplo, las decisiones de los tribunales comunitarios no se pueden recurrir a los tribunales oficiales).² La decisión de quitarlos del sistema judicial se justificó con el nuevo concepto de Estado de derecho que se introdujo junto con el ajuste estructural. La

decisión se hallaba en sintonía con la atmósfera política del momento, interesada en erradicar del Estado cualquier vestigio de las instituciones del poder popular del período revolucionario previo. Así que, los tribunales comunitarios se dejaron en un limbo institucional. Debido a que deciden los casos “con imparcialidad, buen sentido y equidad” (Artículo 2, n° 2, de la Ley n° 4/92) pero no de acuerdo a la ley, no se consideran parte del sistema judicial. No obstante, deberían convertirse en órganos de justicia “para los supuestos de reconciliación o de resolución de asuntos menores” (Artículo 63 de la Ley n° 10/92) como un tipo de justicia comunitaria para la que existen palabras de elogio en la ley, “teniendo en cuenta la diversidad étnica y cultural de la sociedad mozambiqueña” (Preámbulo de la Ley n° 4/92). El preámbulo también declara que los tribunales comunitarios “permitirán a los ciudadanos resolver las diferencias menores en la comunidad, contribuirán a armonizar las diversas prácticas de justicia, así como a enriquecer las normas, usos y costumbres y se inclinarán hacia una síntesis creativa del derecho mozambiqueño”. Sin ser ni completamente oficiales ni completamente no oficiales, los tribunales comunitarios son un híbrido jurídico, tanto dentro como fuera del derecho oficial y de la justicia.

1 Para los jueces oficiales esto es problemático, porque la lengua jurídica oficial —el portugués— no es ni la lengua materna ni la lengua generalmente utilizada por la mayoría de los mozambiqueños.

2 La ley que creó los tribunales comunitarios estableció que antes de que los tribunales pudieran funcionar, se promulgaría una nueva ley que definiera su jurisdicción y su institucionalización. Hasta ahora, dicha ley no se ha promulgado. El Parlamento Mozambiqueño había propuesto la aprobación de la ley de los tribunales comunitarios en el año 2005, pero hasta ahora los tribunales siguen sin estar reglamentados.

Dejados en este limbo, los tribunales comunitarios han adoptado el legado de los tribunales populares, los cuales, mientras tanto, han sido formalmente suprimidos. La Ley que creó los tribunales comunitarios estableció que los jueces de los tribunales locales y vecinales (es decir, los tribunales populares del período revolucionario anterior) continuarían ejerciendo sus funciones hasta que se celebraran las primeras elecciones a jueces de tribunal comunitario. Como no se celebraron elecciones, los jueces de ese momento mantuvieron sus puestos. La muerte, la enfermedad, la guerra y las migraciones provocaron que durante el transcurso de los años se redujera el número de jueces. Además, algunos jueces dejaron sus puestos debido a la pérdida de prestigio social que se asoció a sus trabajos y al sentimiento de haber sido “abandonados” por el gobierno. En ausencia de una ley reguladora que definiera las normas de selección, estos reemplazos se realizaron desde dentro del mismo contexto sociopolítico que el de los jueces previos. Los nuevos jueces se seleccionaron por estructuras vecinales o por la intervención directa del partido gobernante, Frelimo.³ Por esta razón,

³ Frelimo fue el movimiento que lideró la lucha por la liberación nacional. Tras la independencia de Mo-

casi todos los jueces entrevistados dijeron que pertenecían al Partido de Frelimo y muchos de ellos que también participaban en organizaciones de partido. Esta hibridación entre las funciones políticas y judiciales también se encuentra en la raíz de los problemas a los que se enfrentan los tribunales comunitarios. La continuidad con los tribunales populares, en cuestión tanto de personal como de establecimientos, ha favorecido la adhesión al partido de Frelimo. Este hecho ha llevado a la polarización política de la justicia comunitaria, en el sentido de que los tribunales comunitarios se consideran instrumentos de Frelimo y las autoridades tradicionales instrumentos de Renamo, el principal partido de la oposición.⁴ Esta pola-

zambique, Frelimo sufrió un proceso de transformación política y se estableció como partido a finales de los años setenta. Tras la introducción de un sistema multipartido a comienzos de los años noventa, Frelimo ganó las tres primeras elecciones presidenciales y legislativas, consiguiendo así ser el partido en el poder.

⁴ Renamo nació como un movimiento de resistencia contra Frelimo, llevando a cabo una guerra civil durante más de una década. Tras el acuerdo de paz de 1992 entre Renamo y el gobierno de Mozambique, Renamo pasó de ser un movimiento de resistencia a ser un partido político, convirtiéndose en el mayor partido de la oposición del país.

rización llegó a algunos extremos cuando, por ejemplo, un grupo de jueces partidarios de Renamo, decidieron crear un tribunal comunitario paralelo en Mocímboa da Praia (en la provincia del norte de Cabo Delgado).

Los jueces entrevistados se ofendían por la falta de apoyo por parte del Estado: la falta de artículos básicos de escritorio, la falta de compensación económica por el trabajo que realizan, la falta de formación u orientación sobre las normas de procedimiento, la falta de solidaridad por parte de los tribunales de distrito a los que les remiten casos sociales. En 10 de los 34 tribunales analizados ni siquiera se disponía del suficiente número de jueces para que el juicio pudiera funcionar con su quórum legal mínimo (2 miembros además del Presidente). Otros tribunales, aunque estén compuestos por 3 o más jueces, están con mucha frecuencia obligados a funcionar sin un quórum cuando a uno o varios de los jueces le es imposible asistir. Los tribunales comunitarios funcionan en los mismos locales que tenían los tribunales populares de base, siendo estos muy precarios. De los 34 tribunales observados, 8 se dirigieron al aire libre, 18 se mantuvieron en locales ofrecidos por la organización política local del partido de Frelimo, por la administración local, o por el director

del colegio o del Consejo Municipal. Además, 2 se celebraron en la casa del juez que presidía el tribunal, uno en el porche y el otro en el jardín; solamente 6 tribunales tuvieron sus propios locales. La celebración de un tribunal al aire libre le proporciona al tribunal un carácter estacional. Cuando llueve, las actividades del tribunal se tienen que interrumpir.

El funcionamiento en los locales ofrecidos, en la mayoría de los casos, por la organización política local, fuerza a los tribunales comunitarios a compartir el espacio y este hecho afecta a las horas de trabajo del tribunal. En algunos casos los jueces han advertido a las partes o a los testigos durante las sesiones del juicio de la necesidad de respetar el horario de los tribunales porque después de estos la habitación se ocuparía “por otros”. Por otra parte, compartir el local interfiere de muchas otras formas con la actividad del tribunal, como por ejemplo cuando los juicios se interrumpen por miembros de otras entidades que comparten la misma ubicación (el “grupo dinamizador”, el Partido de Frelimo, etcétera) entrando con frecuencia en la habitación para consultar documentos que se han archivado en la misma, buscando papeles, etcétera. La falta de sus propios locales impide a los tribunales comunitarios, en general, tener espacio

para su propio uso exclusivo para guardar y archivar su documentación. En 15 de los tribunales que se observaron, los archivos de casos y otra documentación se guardó en la casa del juez que presidía el juicio o de la secretaria/o.

El carácter híbrido de los tribunales comunitarios no se limita a las variables legal/político u oficial/no oficial. Se puede trazar en cada una de las dicotomías que definen los términos de pluralidad jurídica y también en la constelación de culturas jurídicas (culturas revolucionarias, tradicionales y democráticas liberales) presentes en las maneras que tienen de funcionar. La variedad extrema ocasiona un paisaje de espontaneidad caótica. Faltando, en general, apoyo institucional, estando en competición con otros mecanismos de resolución de conflictos —abarcando desde la policía y los cuadros políticos locales, que ejercen funciones judiciales informalmente, hasta las autoridades tradicionales y las organizaciones eclesiales— los tribunales comunitarios se apoyan en sí mismos y en sus habilidades para improvisar, innovar y, al final, reproducirse. Algunos permanecen muy activos, otros son moribundos; algunos ganan a la competencia ofrecida por otras instituciones involucradas en la resolución de conflictos, mientras que a otros, rara vez se recurre por los miembros de la comunidad.

La naturaleza palimpsesta de las culturas políticas y jurídicas de la Mozambique contemporánea mencionada en la sección 2 se ilustra de una forma más vivida en el razonamiento jurídico y estilo procedimental de la resolución de conflictos en los tribunales comunitarios. Algunos funcionan fundamentalmente en una atmósfera oficial y formal mientras que otros asumen un carácter no oficial e informal. Algunos operan con una lógica revolucionaria, situando la lealtad política por encima de cualquier otra cosa, mientras que otros han aceptado por completo los nuevos tiempos y el pragmatismo exigido por las comunidades principalmente interesadas en la supervivencia pacífica. Algunos buscan afirmar su autoridad en relación a las autoridades administrativas locales —siendo ellas mismas un híbrido político-administrativo—, las autoridades religiosas y las autoridades tradicionales mientras que otros están totalmente subordinados a las autoridades administrativas y asumen un carácter multicultural, recurriendo en muchos casos a las autoridades tradicionales, como cuando se trata con asuntos de brujería o con problemas de familia.⁵ Sin embargo, no importa qué

5 Los tribunales comunitarios también recurren a la Asociación Mozambiqueña de Doctores Tradicionales

tipo de razonamiento jurídico o estilo procedimental predomine, dado que opera en complejas articulaciones con otros tipos o estilos. En este sentido, variando según los tribunales, los casos, la naturaleza de la disputa o el estatus de las partes, las diferentes “capas” de formalismo e informalismo, de retórica revolucionaria y pragmática, de prácticas de autonomía y prácticas de contactos se combinan de distinta forma, pero están siempre inextricablemente entrelazadas.

Finalmente, aunque algunos tribunales no tienen una relación de trabajo con los tribunales de distrito, otros sí la tienen. En el período revolucionario, los tribunales de distrito, entonces llamados tribunales populares de distrito, constituían el puente entre los tribunales de justicia y los tribunales populares de base y establecían con los últimos relaciones tanto complementarias como competitivas. Este tipo de articulación continúa hoy día, aunque sea de forma esporádica e informal. Por ejemplo, los tribunales de distrito utilizan a los tribunales comunitarios y a las autoridades tradicionales para asegurarse que se cumplen las citaciones judiciales. En el distrito de Mueda (provincia de

Cabo Delgado), el tribunal de distrito y los tribunales comunitarios de la capital del distrito mantienen una relación estable, que ha ido progresado desde la discusión de la jurisdicción de los tribunales comunitarios a la definición conjunta de las sanciones a aplicar en varios casos y a la resolución rápida de los casos que se derivan desde los tribunales comunitarios a los tribunales de distrito. Además, se ha desarrollado un tipo de “división del trabajo jurídico” de forma que los asuntos familiares, por ejemplo, se derivan desde los tribunales de distrito a las instituciones de la justicia comunitaria. Según uno de los jueces de distrito entrevistados: estos tipos de conflictos “no son para que los vea un juez sino para que se resuelvan en la familia o en el vecindario”. En este contexto, la policía con frecuencia se ocupa de distribuir el litigio entre las diferentes instituciones, según las normas informales de jurisdicción que se hayan acordado.

A través de esta caótica red de acciones y omisiones, de comunicación y no comunicación entre las diferentes instituciones, prácticas y culturas, los tribunales comunitarios contribuyen a “la síntesis creativa del derecho mozambiqueño”, excepto que lo hacen bajo circunstancias muy precarias y realmente fuera de la ley. El limbo jurídico ha jugado en contra

(AMETRAMO) para los casos de brujería. Véase también Meneses (2006).

de los tribunales comunitarios. Se ha creado un vacío que se ha llenado por otros mecanismos de regulación social, siendo las autoridades tradicionales las que emergen como las más importantes de todas.

JUSTICIAS MULTICULTURALES

Y MULTIÉTNICAS: EL CASO

DE LAS AUTORIDADES TRADICIONALES

A lo largo de este artículo he enfatizado los múltiples y culturalmente diversos ejemplos de resolución de conflictos y de justicia comunitaria en la sociedad mozambiqueña, tanto en contextos rurales como urbanos. Aparte de los tribunales comunitarios, las autoridades tradicionales y las asociaciones sociales, culturales, religiosas y regionales funcionan como ejemplos de resolución de conflictos. De las últimas, las más importantes son las iglesias, y dentro de ellas, las organizaciones Islámicas, cuya influencia ha estado creciendo en los años recientes. Debido a que la fe Islámica no reconoce ninguna distinción fundamental entre lo religioso y lo no religioso, tiende a regular la vida social como un todo. En la región del centro y norte del país, donde la presencia Islámica es históricamente más poderosa, el derecho religioso se ha convertido en un componente importante de la pluralidad jurídica, especialmente en los

asuntos de familia.⁶ Este es un campo de intensa hibridación entre el derecho religioso y el derecho tradicional. Toda esta vibrante vida jurídica sucede fuera del campo jurídico oficial, y moviliza culturas jurídicas y políticas que están poco relacionadas con lo que subyace al sistema jurídico oficial. Es en este aspecto donde el policentrismo jurídico se fusiona con el multiculturalismo y, por consiguiente, con la pluralidad jurídica multicultural. Pero de todos los ejemplos de pluralidad jurídica multicultural, las autoridades tradicionales son con diferencia las más importantes, no solo por su papel en la resolución de conflictos sino también por la controversia política de sus alrededores.⁷

Para comprender el contexto político en el que operan las autoridades tradicionales en Mozambique, es imperativo localizarlo en el más amplio contexto africano. Las autoridades tradicionales son actualmente objeto de debate por todo el continente africano. Existen muchos temas en el debate, entre los que destacan

6 Sobre este tema, véase Bonate (2006).

7 El papel de las autoridades tradicionales en la resolución de conflictos en Mozambique se ha enfatizado por varios investigadores mozambiqueños. Véase, entre otros, Cuahela (1996); Honwana (2002); Meneses (2004).

los siguientes: las autoridades tradicionales como poder local y administración; la regulación del acceso a la propiedad; las mujeres y el poder tradicional; la brujería; la medicina tradicional; la compatibilidad entre el derecho tradicional y el derecho oficial y, en particular, la Constitución. Desde la perspectiva de la globalización neoliberal, las autoridades tradicionales son el ejemplo paradigmático de lo que no se puede globalizar en África. Desde esta perspectiva, lo que no se puede globalizar no interesa a la globalización neoliberal, y como tal, puede estigmatizarse fácilmente como una especificidad africana, un obstáculo a la apertura de las sociedades africanas hacia las virtudes de la economía de mercado y de la democracia liberal. Pero lo que se convierte en objeto de estigmatización puede reapropiarse por los grupos sociales subalternos como algo positivo y específico, como una fuente de resistencia contra una modernidad global (occidental) excluyente. Esta reapropiación y resignificación es exactamente lo que ha comenzado a suceder en el área del poder tradicional. En la actualidad, la recuperación de lo tradicional en África, lejos de ser una alternativa no moderna a la modernidad occidental, es la expresión de una demanda a una modernidad alternativa. Debido a que está ocurriendo por toda África y

realmente por todo el Sur global, es una forma de globalización que se presenta como una resistencia a la globalización.

Una de las modernidades más visibles de lo tradicional reside en la forma en la que las modernas élites estatales persiguen lo “no moderno”, para que la legitimación tradicional refuerce su poder. Sin embargo, este proceso también ocurre al contrario, cuando los poseedores del poder tradicional buscan promocionar a sus hijos o familias hacia una carrera política al servicio del Estado, para consolidar y reforzar el poder tradicional que poseen y que ven amenazado por la competencia estatal. Esta lucha de poder de doble filo puede causar conflictos que son difíciles de resolver. El código ético del poder moderno se basa en una distinción entre lo público y lo privado y en la primacía de los intereses comunes sobre los intereses sectoriales. En contraste, el código ético del poder étnico se basa en los intereses comunitarios y se refiere a una comunidad construida tanto por gente viva como por sus antepasados, en la que las modernas distinciones no tienen mucho sentido. De esta manera, desde la perspectiva del moderno código ético-político, una determinada acción política o administrativa puede considerarse corrupción, favoritismo, nepotismo, patrocinio o privatización estatal; pero

cuando se evalúa desde el punto de vista del código ético tradicional, se tienen en cuenta la satisfacción de las obligaciones familiares y el ejercicio de fidelidades comunitarias o étnicas. Esta ambigüedad o dualidad se ilustra mediante el dicho popular “*the goat eats wherever it is tethered*”.⁸

La pregunta de cómo se articula esta legitimidad dual alimenta uno de los debates más intratables de la actualidad en África.⁹ Según uno de los razonamientos, los dos poderes y las dos legitimidades deben mantenerse separadas, aunque se otorguen a la misma persona. En otras palabras, las acciones políticas estatales o las acciones en el terreno público de la sociedad civil moderna deben basarse exclusivamente en códigos éticos modernos, mientras que las acciones y rituales comunitarios deben basarse exclusivamente en códigos

8 Este dicho popular se traduce literalmente como “la cabra paca allí donde está atada”, y significa que las personas nos adaptamos a las limitaciones del medio en el que vivimos (nota del traductor).

9 De una manera distinta, la pregunta de la legitimidad dual está en la actualidad también presente en América Latina tras la emergencia del constitucionalismo multicultural de finales de los años ochenta y principios de los noventa (el reconocimiento constitucional de la identidad política y jurídica de la población indígena).

éticos tradicionales. Según otro razonamiento, esta separación, aunque sea correcta —lo cual es debatible— es imposible de mantener, dado que los individuos no pueden mantener sus múltiples identidades estancas y no contaminadas. Por lo tanto, es mejor asumir que la contaminación y la hibridación entre códigos es una condición “natural”.¹⁰

Las normas para este juego de doble filo varían de país a país y según el contexto histórico, cultural y político. En los países oficialmente democráticos, estos conflictos deben resolverse con medios electorales y según las normas impuestas por el sistema político en vigor. Sin embargo, ocurre que, debido a los factores ya mencionados, la legitimidad electoral no puede mantenerse, desembocando en una frecuente dependencia de recursos comunitarios, étnicos o tradicionales. El poder étnico puede de esta manera manipularse, por lo que en determinadas situaciones funciona como una amenaza y en otras como una oportunidad. Según las circunstancias, las élites políticas se

10 Sin embargo, esto plantea algunas preguntas serias como, por ejemplo, la cuestión de determinar la responsabilidad criminal en los casos considerados por la legislación oficial de corrupción activa o pasiva o de abuso de poder.

disputan entre ellas o bien el camino político moderno, utilizando el poder étnico como un recurso, o bien el camino político tradicional, utilizando el poder electoral como un recurso. Aquí yace un campo fértil para la proliferación de híbridos políticos que son estructuralmente similares a los híbridos jurídicos identificados en la sección previa.

En la historia de África, esta no es la primera vez que las autoridades tradicionales han sido politizadas o políticamente manipuladas. Este también fue el caso durante el período colonial, especialmente desde finales del siglo XIX en adelante. Se sabe que las autoridades tradicionales se utilizaban por los poderes coloniales como una forma de asegurar la disyuntiva arriba reseñada entre el control político directo y el control administrativo indirecto. Y en efecto, la situación actual en Mozambique muestra una extraordinaria continuidad con el período colonial. Si me limito al siglo XX, el establecimiento de una sociedad civil dual y racializada se reconoció formalmente en el *Estatuto do Indígenato* (el estatuto de las poblaciones indígenas) adoptado en 1929. El *Estatuto* estableció una distinción entre los “ciudadanos coloniales”, sometidos a las leyes portuguesas y con derecho a todos los derechos de ciudadanía

efectiva en la “metrópolis”, y los *indígenas* (nativos), sometidos a la legislación colonial y, en su día a día, a sus normas nativas consuetudinarias. Entre los dos grupos existía un tercer grupo pequeño, los *assimilados*, constituido por negros, mulatos, Asiáticos o mestizos, que tenían alguna educación formal, no estaban sometidos al trabajo forzado, tenían derecho a algunos derechos de ciudadanía (una especie de ciudadanía de segunda clase) y llevaban una tarjeta de identificación especial que difería de la impuesta a la inmensa masa de la población africana, los *indígenas*, una tarjeta que las autoridades coloniales concebían como un medio para el control de los movimientos de trabajo forzado (CEA, 1998). Los *indígenas* estaban sometidos a las autoridades tradicionales, que estaban gradualmente integradas en la administración colonial, cargadas con la responsabilidad de solventar disputas, de gestionar el acceso a la propiedad, de garantizar la circulación del trabajo forzado y el pago de impuestos (principalmente el impuesto de las cabañas). Como han señalado varios autores (Mamdani, 1996; Gentili, 1999; O’Laughlin, 2000), el régimen *Indigenato* constituía el sistema político que subordinaba a la inmensa mayoría de los mozambiqueños a las autoridades locales

encargadas de gobernar, en colaboración con el más bajo escalafón de la administración colonial, las comunidades “nativas” descritas como tribus y que se asumía tenían una común ascendencia, lengua y cultura. El uso colonial del derecho tradicional y las estructuras de poder eran, de esta manera, una parte integral del proceso de dominación colonial (Young, 1994; Penvenne, 1995; O’Laughlin, 2000) obsesionado con la reproducción de la sobreexplotación del trabajo africano.

En los años cuarenta, la integración de las autoridades tradicionales en la administración colonial se intensificó. La colonia se dividió en *concelhos* (municipalidades) en las zonas urbanas, y se gobernaba por la legislación colonial y metropolitana y las *circunscrições* (localidades) en las zonas rurales. Las *circunscrições* se encabezaban por un administrador colonial y se dividían en *regedorias*, dirigidas por *régulos* (caciques), la personificación de las autoridades tradicionales. El Decreto Provincial No. 5.639, del 29 de julio de 1944, atribuía a los *régulos* y a sus asistentes —“*cabos de terra*”— el estatus de los *auxiliares da administração* (ayudantes a la administración). Gradualmente, estos títulos “tradicionales” perdieron algo de contenido y los *régulos* y *cabos de terra* se concibieron como

una parte efectiva del Estado colonial,¹¹ remunerados por su participación en la recogida del impuesto de las cabañas, la contratación de la fuerza del trabajo y la producción agrícola en la zona bajo su control.¹² En las áreas de su jurisdicción, los *régulos* y *cabos de terra* también controlaban la distribución de la propiedad y resolvían los conflictos siguiendo las normas consuetudinarias (Geffray, 1990; Alexander, 1994; Dinerman, 1999). Para ejercitar su poder, los *régulos* y *cabos de terra* tenían su propia fuerza policial. Este sistema de gobernación indirecta ilustra a qué se refería la disyunción entre el control político y administrativo arriba

11 A pesar de este vínculo con la administración colonial, varios autores hacen referencia al papel dual de algunos *régulos* que utilizaban sus posiciones privilegiadas para promover programas de mejora de las condiciones de vida de sus poblaciones (Isaacman, 1990; Alexander, 1994). En otras situaciones, tomaban la decisión de enfrentarse al sistema colonial directamente, o de huir a países vecinos (Vail & White, 1980; CEA, 1998).

12 Un ejemplo de esto es el Artículo 2 del Decreto Municipal No. 13.128, de abril de 1950, que otorgaba a las autoridades tradicionales determinadas concesiones por su interferencia en los contratos laborales; el Boletín Oficial No. 2469/B/2 de la División Central de Asuntos Indígenas, del 25 de junio de 1952 regula, entre otros temas, los uniformes para las autoridades tradicionales.

mencionado. Continuó hasta después de que el sistema del *Indigenato* se aboliera a principios de los años sesenta. A partir de entonces, y en adelante, todos los africanos se consideraron ciudadanos portugueses y la discriminación racial se convirtió más bien en una faceta sociológica y no en una faceta jurídica de la sociedad colonial. El dominio de las autoridades tradicionales estaba realmente más integrado que antes en la administración colonial.

Tras la independencia, Frelimo adoptó una posición hostil frente a las autoridades tradicionales concebidas en su más amplio sentido, incluyendo los *régulos*, curanderos (*curandeiros*), líderes religiosos, etcétera. Concebidos como los vestigios oscurantistas del colonialismo y como los instigadores de las diferencias regionales y étnicas, no existía un lugar para ellos en la construcción de un Estado supra-étnico, una cultura nacional y un modelo de desarrollo dirigido a liberar Mozambique, en unas pocas generaciones, de las ataduras del subdesarrollo. La primera Constitución de Mozambique, aprobada en 1975, declaraba en su Artículo 4 la “eliminación de las estructuras coloniales y tradicionales de opresión y explotación y la mentalidad acompañante”. Entonces, a los *Régulos* se les reemplazó por las nuevas estructuras políticas a nivel local, las células del partido de

base, denominadas *grupos dinamizadores*. En tándem con los tribunales populares de base, se encargaron de las tareas que anteriormente se confiaban a las autoridades tradicionales.

La abolición legal de las autoridades tradicionales demostró ser en los siguientes años un complejo problema político y social para el gobierno. Para empezar, no existían recursos para desplegar las nuevas estructuras político-administrativas a lo largo de todo el país, y donde se desplegaban, no se aceptaban por las poblaciones de forma automática. Como resultado, las autoridades tradicionales continuaron gobernando bajo diferentes formas y condiciones. Los tribunales populares y los *grupos dinamizadores* recurrían a ellos en busca de orientación y legitimidad. En el proceso, algunos *régulos* se convirtieron en jueces de los tribunales populares, decidiendo los casos con base en el derecho tradicional y justificando sus decisiones según la legalidad revolucionaria. Otra fuente de problemas para el gobierno surgió con el crecimiento de Renamo. Este, al que probablemente se le percibía desde el inicio como un producto de los servicios secretos sudafricanos, se fue arraigando gradualmente en algunas regiones del país, alimentado por las frustraciones de las poblaciones con políticas estatales desorientadas y con enormes

vacíos entre las promesas y su cumplimiento. Las autoridades tradicionales, que sufrían el ostracismo de Frelimo, consideraban a Renamo una alternativa para recuperar su poder y prestigio. Una sangrienta guerra civil durante los años ochenta socavó todavía más las capacidades administrativas y de bienestar del Estado e intensificó la polarización política alrededor de las autoridades tradicionales. Dicha polarización, junto a la dócil conformidad del Estado con las imposiciones neoliberales a partir de la mitad de los años ochenta en adelante, estimuló el proceso mediante el cual lo tradicional se convirtió en una forma de reclamar una modernidad alternativa.

Desde 1992 el gobierno ha estado intentando tratar el tema de la politización de la gobernanza de base: por un lado, los tribunales comunitarios se han percibido como herederos de los tribunales populares y han estado cerca de Frelimo, y por otro lado, las autoridades tradicionales se han percibido como una fuente de poder legítima y han estado cerca de Renamo.¹³ Las respuestas gubernamentales han sido

13 Esta formulación representa la tendencia general. Pero por supuesto, existen muchas autoridades tradicionales que se posicionan públicamente junto a Frelimo. A este respecto, la plasticidad de las auto-

dobles. Por un lado, como mostré en la sección 3, hasta hace poco el gobierno no ha considerado ninguna urgencia en reformar los tribunales comunitarios. La reforma está ahora en movimiento y es una pregunta abierta si la nueva ley de los tribunales comunitarios será realmente bipartidaria y por lo tanto probablemente sobreviva a cualquier cambio en el gobierno en el futuro. Por otro lado, el gobierno ha estado intentando neutralizar la hostilidad de las autoridades tradicionales, cooptándoles con la concesión de algún tipo de reconocimiento subordinado y participación en la administración local de las zonas rurales.

La estrategia de cooptación depende de la disyunción entre el control político y

ridades tradicionales se ilustra elocuentemente por la innovación institucional del régulo de Mafambisse (provincia de Sofala) durante la guerra civil. Durante el transcurso de la guerra, el territorio del régulo se derribó a causa del conflicto entre Frelimo y Renamo. Como una manera de conservar el liderazgo tradicional en la zona, el territorio se dividió en dos partes. La zona controlada por Renamo continuó gobernándose por parte del titular régulo, Manuel Dique Mafambisse, que procedía de una familia prestigiosa. En la zona bajo control gubernamental, la autoridad tradicional se representó por el entonces líder político local, José Dique Mafambisse, el hermano más pequeño del titular régulo.

administrativo. El Decreto n° 15/2000, del 20 de junio del 2000, de la Ley de las Autoridades Comunitarias, ilustra la intención del Estado de beneficiarse de las habilidades administrativas de las autoridades tradicionales, y simultáneamente, de neutralizar cualquier energía centrífuga que pueda aprovechar en relación al control político de la población. Como declara el preámbulo del Decreto, las autoridades comunitarias se aceptan en las esferas —y por lo tanto, los límites “del proceso de descentralización administrativa, perfeccionando la organización social de las comunidades locales y las condiciones de su participación en la administración pública”—. En cambio, el Artículo 2, establece que “al llevar a cabo sus funciones administrativas, los órganos locales del Estado se relacionarán con las autoridades comunitarias, y escucharán las opiniones sobre la mejor forma de movilizar y organizar la participación desde las autoridades locales, en relación al diseño e implementación de los planes y programas económicos, sociales y culturales, diseñados para beneficiar el desarrollo local”. No se reconoce ningún efecto político, especialmente en relación a la democracia participativa, en estos procesos de escucha e interacción, aunque recientemente han comenzado a funcionar los Consejos Locales, articulando

las ‘autoridades comunitarias’ con los órganos locales del Estado. Finalmente, el Artículo 3 define los límites del reconocimiento que se refieren a la Constitución política y al derecho codificado en general. El límite general se formula en el Artículo 3, número 1, y el número 2, subraya el carácter pragmático e instrumental del reconocimiento de las autoridades comunitarias, dado que los criterios de participación se fundamentan exclusivamente en las “necesidades de un servicio administrativo”.

Esta tendencia al reconocimiento y a las políticas que le subyacen confirma una clara continuidad con el pasado colonial, que también es visible en algunos de los derechos y privilegios otorgados a las autoridades tradicionales en cuanto autoridades comunitarias: la utilización de los símbolos de la República; la participación en ceremonias oficiales; la utilización de su propio uniforme o ropa distintiva; la recepción de un subsidio como el resultado de ayudar al Estado en la recogida de impuestos (Artículo 5 del Decreto 15/2000 y Artículo 11 de la ley 11/2005, del 19 de Mayo).¹⁴ La principal diferencia en relación al período colonial se halla en el hecho de que el Estado busca neutralizar

14 Regulación a la Ley 8/2003, sobre los órganos locales del Estado.

las autoridades tradicionales no solo a través de la estricta separación entre las funciones políticas y administrativas, sino también a través de la integración de las autoridades tradicionales en un conjunto más amplio de gobierno local involucrando a las estructuras administrativas de base e incluso a los híbridos político-administrativos mencionados arriba. Por el contrario, el Estado colonial resaltaba la especificidad de las autoridades tradicionales para justificar la racialización del Estado y la sociedad. La especificidad encarnaba la inferioridad natural de las autoridades tradicionales frente al gobierno colonial moderno, la cultura africana frente a la cultura occidental, los indígenas frente a los ciudadanos coloniales.

En Mozambique y en África, en general, existen hoy día dos puntos de vista opuestos con respecto a la especificidad de las autoridades tradicionales: según uno de ellos, las autoridades tradicionales son uno entre varios tipos de autoridad local y no se les debería otorgar ningún privilegio entre los diversos tipos de autoridad que existen en la misma comunidad; según el otro, las autoridades tradicionales no están en un plano de igualdad en relación a otras autoridades locales, debido a que ellas solas controlan el poder de los espíritus y el poder de los antepasados, tan decisivo en el gobierno de

la comunidad por su acceso a rituales y por los aspectos mágicos de la vida de la comunidad.¹⁵ El ya mencionado Decreto número 15/2000, el Diploma Ministerial 80/2004 (del 14 de mayo de 2004) y la Ley 11/2005, sobre las autoridades comunitarias locales adopta el primer razonamiento. Todos estos documentos legales se refieren a las autoridades comunitarias como siendo compuestas de “los jefes tradicionales, los secretarios de la vecindad o pueblo y como los otros líderes legítimos reconocidos como tal por las respectivas comunidades” (Artículo 1 del Decreto 15/2000).

Bajo estas o en paralelo a estas políticas de reconocimiento y control oficial fluye una intensa y caótica red de entrelazamiento entre las diferentes legitimidades, poderes locales y culturas y prácticas jurídicas. Mientras que en el período revolucionario los tribunales populares y los *grupos dinamizadores* buscaron la orientación y el apoyo de las autoridades tradicionales y resolvieron muchas de las disputas derivadas a ellos, aunque hubieran sido

15 En la primera visión, véase entre muchos otros Ghai (1991); Nzouankeu (1997); Mamdani (1999). En la segunda visión, véase también entre muchos otros, Ayittey (1991); van Rouveroy, van Nieuwaal & van Dijk (1999); Williams (2004).

oficialmente derogados, en la actualidad los modelos oficiales de reconocimiento de las autoridades tradicionales y el “regreso a la tradición” tienen muy poco que decir en relación a la norma tradicional vigente. En realidad, esto varía en función de la región, el prestigio del *régulo* o curador, la relativa penetración de las instituciones estatales, las relaciones de parentesco entre las autoridades tradicionales, los administradores estatales y las organizaciones partidistas de base, y finalmente, la fuerza relativa y la implantación de las estructuras comunitarias alternativas de resolución de conflictos, como los tribunales comunitarios, las organizaciones islámicas, las iglesias, ONG, etcétera. Una red de trabajo de interacciones y negociaciones continuas o esporádicas está en marcha y su funcionamiento depende tanto de la práctica de las diferentes instituciones involucradas como de la iniciativa de ciudadanos y grupos sociales interesados en beneficiarse de la existencia de una pluralidad tan competitiva o complementaria.

En esta red de trabajo engranado y pluralidad, el “retorno a lo tradicional” parece tener más y más encanto, especialmente en las zonas rurales donde vive la amplia mayoría de la población. Se ha identificado un creciente activismo por parte de las autoridades tradicionales

y se ha aceptado la implicación de los cuadros políticos o administrativos en las ceremonias tradicionales. Ha crecido el respeto y la tolerancia mutua. Aunque a principios de los años noventa parecía que la mayoría de las autoridades tradicionales intervenían solo en las ceremonias religiosas o espirituales como una forma de promover la paz (Alexander, 1994; Honwana, 2002; Vaughan, 2006), la situación de hoy en día apunta a una intervención más amplia, que se busca particularmente cuando las otras autoridades locales son incapaces de resolver problemas y conflictos.¹⁶ En estas formas de cooperación, la arriba mencionada dualidad de las legitimidades tradicionales y modernas que dominan el derecho y la política en África destaca muy claramente, especialmente a nivel local.¹⁷

16 Dependiendo de la situación, algunos líderes tradicionales ofrecían directamente sus servicios al Estado sin condiciones, como forma de recuperar el papel que tenían antes de que se quebrara por la política o por la guerra; otros, preocupados con el tema del estatus y el reconocimiento social están todavía esperando un reconocimiento estatal oficial de su autoridad (materialmente traducido en bienes y servicios tales como la vivienda y los uniformes).

17 Este clima de cooperación no impide que las autoridades tradicionales recuerden agravios del pasado y

Este es el complejo contexto histórico, social y político en el que operan las actuales autoridades tradicionales como instancias de resolución de conflictos. Entre todas las dimensiones del pluralismo jurídico en África, las autoridades tradicionales y su derecho (el derecho tradicional, los sistemas de parentesco, las tradiciones africanas y el derecho consuetudinario son algunos de los términos que se utilizan en la actualidad) han sido durante mucho tiempo las más significativas. Lo que distingue el pluralismo jurídico que promueven es la notabilidad de la variable moderno/tradicional y la variable monocultural/multicultural. Lo que tienen en común las diferentes concepciones de las autoridades tradicionales es la idea de que estas prácticas jurídicas son distintas del universo eurocéntrico, simbólico y cultural que subyace al derecho oficial y a la

que lo expresen cuando lo consideran apropiado. A los réglulos y sus ayudantes se les intimidaba y humillaba por sus antiguos súbditos que pasaron a ocupar posiciones de secretaría del partido con Frelimo, o por las autoridades estatales de un nivel más alto y las de partido (Geffray, 1990). A causa de motivaciones políticas y del clima de animosidad, a algunos jefes tradicionales les “deportaron” a las provincias del Norte y les “forzaron” a trabajar en la infame “Operación Producción” emprendida a comienzos de los años ochenta.

justicia. El derecho tradicional y la justicia, por lo tanto, plantean dos preguntas muy complejas, la pregunta de qué se considera tradicional y la pregunta de qué se considera multicultural. Ambas cuestiones son temas muy ampliamente debatidos en la actualidad y este debate no es solo académico sino también político. Lo que está en juego es, una vez más, la relación entre el control político y el control administrativo de las poblaciones y sus territorios, y especialmente la pregunta de la legitimidad del poder necesario para asegurar cualquiera de las formas de control.

Como mecanismos de resolución de conflictos las autoridades tradicionales son particularmente importantes en temas como el acceso a la propiedad, la familia, la deuda, el daño corporal, el perjuicio a la propiedad, la salud/enfermedad, la brujería y los pequeños robos, realmente una muy amplia variedad de temas (Meneses, 2003). En todos estos asuntos, las autoridades tradicionales son un nudo clave de una cadena de instituciones que pueden incluir los tribunales de distrito e incluso los tribunales provinciales, la policía y las agencias locales políticas y administrativas. Algunas veces son la primera jurisdicción buscada por las partes, otras veces funcionan como instituciones de apelación, e incluso otras veces proporcionan

consejo o pruebas en casos de los que se encargan otras instituciones.

Una de las grandes fortalezas de la justicia provista por las autoridades tradicionales es su reputación de ser inmediata, pública, cara a cara y bastante transparente. Las audiencias normalmente tienen lugar en la casa del *régulo*, el porche o el jardín. La frecuencia de estas audiencias varía. Se seleccionan ciertos días para la audiencia, o las audiencias tienen lugar cuando la gente solicita la ayuda del *régulo*. En los casos que hemos observado, la mayoría de los *régulos* tienden a celebrar audiencia durante los fines de semana, particularmente los domingos. La resolución de conflictos se domina por la retórica y la oralidad, como en los tribunales comunitarios. También como en el caso de los tribunales comunitarios, el lenguaje utilizado es en conjunto el lenguaje local de las partes sin necesidad de intérpretes. La participación del *régulo* y de sus asociados es central. El *régulo* (y en ocasiones sus asesores o asistentes) se sientan en una mesa, en un plano más elevado. Las partes se sientan en un nivel inferior, bien al frente o a los lados. La audiencia se sienta en los bancos o en alfombras. El *régulo* dirige la audiencia. Una vez se abre la sesión, normalmente la persona que entabla la acusación y el acusado exponen su caso.

Debido a que las sesiones están abiertas al público, normalmente se invita a los miembros de la audiencia a participar para que expongan sus explicaciones al problema. Esta es una parte muy importante del proceso de resolución de conflictos. En realidad, se permite a los adultos que interroguen a los testigos y que den su opinión sobre el caso.

Los consejeros del *régulo* —*madoda*— también presentan su propia evaluación del conflicto. En las regiones encuestadas, no se encontró ningún caso de una mujer que fuera *régulo*. Sin embargo, un número significativo de mujeres son curadoras tradicionales. Entre los consejeros del *régulo*, normalmente hay una o dos mujeres. Cuando el caso acarrea acusaciones de brujería, las opiniones de los *madodas* son importantes en cuanto a la decisión de apelar a los curadores o a los AMETRAMO (Asociación Mozambiqueña de Doctores Tradicionales).¹⁸

18 Como muestra Meneses en su investigación sobre la medicina tradicional en la Mozambique contemporánea, el poder del *nyanga* (curador tradicional) reside en su habilidad para identificar las tensiones sociales existentes, contradicciones y áreas de desconfianza, así como las posibles hostilidades antisociales que podrían manifestarse como enfermedad, mala suerte o incluso muerte en la comunidad (Meneses, 2004). El proceso de identificar al hechicero, de encontrar al agente malo

En ocasiones los curadores intervienen y ofrecen declaración.

El *régulo* delibera una vez ha oído y considerado el problema. En la mayor parte de los casos, el *régulo* intenta obtener el consenso de ambas partes para mantener el equilibrio social. Cuando se comete una ofensa que se debe castigar, los principales tipos de castigo son las multas, el servicio a la comunidad o los castigos corporales como afeitar la cabeza y las *chambocadas* (palizas). Aunque estén prohibidos por ley, parece que los castigos corporales todavía se practican. Algunos *régulos* han mostrado nostalgia hacia estas sanciones: “en los viejos tiempos la autoridad actuaba. A la persona se le ataba y se le azotaba. Ahora la autoridad ya no puede azotar más a la gente” (entrevista con el *régulo* Phata, provincia de Inhambane). En el caso del regulado Luís (ciudad de Beira), existía una celda en las oficinas centrales. En el campo de la resolución

y de hacerle confesar sus propias acciones, también es el proceso por el cual los hechiceros se limpian de la carga maléfica, abriendo la puerta a la restauración del equilibrio y la buena salud en la comunidad. Incluso en el período revolucionario, los tribunales populares con frecuencia acudían a los curadores tradicionales a fin de resolver los casos que acarreaban acusaciones de brujería.

de conflictos, las relaciones de las autoridades tradicionales con otras autoridades locales son bastante complejas, no siempre libres de conflictos o tensiones. Las formas de cooperación también están presentes: muchos *régulos* envían los temas de divorcio a los tribunales comunitarios; los crímenes serios —como el homicidio— se envían a la policía.

Este análisis muestra que las autoridades tradicionales forjan su espacio judicial y político en el nuevo marco jurídico y político, tanto cuando se ha implementado de forma efectiva como cuando se ha dejado al juego indeterminado de fuerzas jurídicas locales y políticas que compiten entre ellas. Actúan así utilizando un enorme abanico de recursos disponibles para ellos, algunos ancestrales y otros muy recientes, pero todos ellos utilizados en interacciones competitivas o complementarias con todos los otros nudos de una red reguladora mixta e inherentemente híbrida. De esta cadena pueden emerger nuevas formas de gobierno democrático que exigirán un análisis cuidadoso. Bajo las nuevas leyes que regulan el proceso de reconocimiento y legitimación del “liderazgo local”, a los *régulos* y otros líderes de la comunidad se les puede exigir que aseguren la base de su legitimidad a través de un amplio proceso de consulta popular. Si se abriera algún espacio

para la negociación seleccionando a *régulos*, *cabos de terra*, *madoda*, curadores, etcétera, este proceso, aunque fuera incipiente, incluiría elementos de una democracia participativa.

CONCLUSIÓN

En este artículo he resaltado algunas dimensiones ocultas de la actual llamada global para la reforma jurídica y judicial, a saber, las maneras en las que parece estar funcionando como si los países en desarrollo fueran una *tabula rasa* jurídica y judicial. Por eso, la rica experiencia social ignorada de prácticas jurídicas y judiciales variadas ha sido el principal énfasis de este artículo. Concretamente, me he centrado en el Estado y sociedad mozambiqueña y en el rico paisaje del pluralismo jurídico que les caracteriza. He propuesto el concepto del Estado heterogéneo para destacar la crisis de la moderna ecuación entre la unidad del Estado, por un lado, y la unidad de su funcionamiento jurídico y administrativo, por el otro. He explicado las características más destacadas del Estado heterogéneo y del pluralismo jurídico en Mozambique en cuanto a tres factores principales: las imposiciones de la globalización neoliberal y su impacto en los procesos políticos y sociales; un patrimonio cultural africano, objeto de intensos debates y con profundas implicaciones

en el derecho y en la política; la naturaleza y el papel del Estado, teniendo presente que el Estado surgió del colonialismo en el último cuarto del siglo XX. He tratado de resaltar la complejidad de los procesos jurídicos y políticos en un país que ha sido independiente durante unas pocas décadas; que ha experimentado, en un período tan corto, una sucesión turbulenta de regímenes políticos y culturas opuestas; que ha sufrido una sangrienta guerra civil durante más de diez años y que desde 1994 está tratando de consolidar una transición hacia un régimen democrático-liberal.

He ampliado los conceptos de hibridación jurídica con la intención de demostrar la porosidad de los límites de los diferentes ordenamientos jurídicos y culturas presentes y los profundos cruces de fecundaciones o contaminaciones entre ellos. De los muchos ejemplos entre los que estos conceptos pueden desarrollarse de forma fructífera, me he centrado en los tribunales comunitarios y en las autoridades tradicionales. He reconstruido la pluralidad jurídica multicultural que resulta de la interacción entre el derecho moderno y las autoridades tradicionales como una pluralidad jurídica multicultural que implica modernidades alternativas.

El futuro de las condiciones que explican la heterogeneidad del pluralismo estatal y jurídico

está vinculado al futuro del Estado y sociedad Mozambiqueña como un proceso que lo rodea, y que tenderá a decrecer en importancia en cualquier escenario en el que se sucedan los siguientes desarrollos: estabilidad democrática y desarrollo social y económico sostenido capaz de romper el ciclo de sucesivas rupturas político-institucionales; un aumento de la democracia de forma que el control político y administrativo se desarrolle con una autonomía recíproca; y un aumento en la habilidad institucional y administrativa y en la eficiencia del Estado, para que el respeto por la pluralidad de los actores locales y extranjeros no estatales involucrados en la intervención social no cause la fragmentación y segmentación de la política.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J. 1994 “Terra e autoridade política no pós-guerra em Moçambique” en *Arquivo* (Mozambique) N° 16, pp. 5-68.
- Ayittey, G. B. N. 1991 *Indigenous African Institutions*. Ardsley-on-Hudson (Nueva York: Transnational Publishers).
- Bayart, J-F. 1993 *The State in Africa: the politics of the belly* (Londres: Longman).
- Bonate, L. 2006 “Matriliny, Islam and Gender” en *Journal of Religion in Africa* (Brill) N° 2, pp. 139–166.
- Centro de Estudos Africanos 1998 *O mineiro moçambicano* (Maputo: Imprensa Universitária).
- Chabal, P. 1997 *Apocalypse Now? A Post-colonial Journey into Africa*, Charla inaugural impartida el 12 de marzo de 1997 en el King’s College (Londres). En <<http://www.kcl.ac.uk/depsta/humanities/pobrst/pcpapers.htm>> acceso 10 de octubre de 2001).
- Chabal, P. (ed.) 2002 *A History of Postcolonial Lusophone Africa* (Bloomington: Indiana University Press).
- Chanock, M. 1998 *Law, Custom and Social Order: The Colonial Experience in Malawi and Zambia* (Portsmouth: Heineman).
- Chiba, M. 1989 *Legal pluralism: toward a general theory through Japanese legal culture* (Tokio: Tokai University Press).
- Chichava, J. 1999 *Participação comunitária e desenvolvimento: O caso dos grupos dinamizadores em Moçambique* (Maputo: INLD).
- Chingono, M. 1996 *The State, Violence and Development: The Political Economy of War in Mozambique, 1975–1992* (Avebury: Aldershot).
- Comaroff, J.; Comaroff, J. L. (eds.) 2006 *Law and Disorder in the Postcolony* (Chicago: University of Chicago Press).

- Copans, J. 1990 *La longue marche de la modernité africaine: savoirs, intellectuels, démocratie* (Paris: Karthala).
- Cuahela, A. 1996 *Autoridade tradicional em Moçambique* (Maputo: Ministério da Administração Estatal).
- Darian-Smith, E.; Fitzpatrick, P. (eds.) 1999 *Laws of the Postcolonial* (Ann Harbor: University of Michigan Press).
- de Aguiar, C. 1891 *A administração colonial* (Lisboa: Typographia Lisbonense).
- de Bragança, A.; Depelchin, J. 1986 “Da idealização da Frelimo à compreensão da história de Moçambique” en *Estudos Moçambicanos* (Mozambique) N° 5, pp. 29-52.
- Dezalay, Y.; Garth, B. (eds.) 2002 *Global Prescriptions: The Production, Exportation, and Importation of a New Legal Orthodoxy* (Ann Arbor: The University of Michigan Press).
- Dinerman, A. 1999 “O surgimento dos antigos régulos como ‘Chefes de Produção’ na província de Nampula - 1975-1987” en *Estudos Moçambicanos* (Mozambique) N° 17, pp. 95-246.
- Ela, J-M. 1994 *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les sciences sociales en Afrique noire* (Paris: L'Harmattan).
- Ennes, A. 1946 *Moçambique: Relatório apresentado ao governo* (Lisboa: Imprensa Nacional).
- Fisiy, C.; Goheen, M. 1998 “Power and the quest for recognition: neo-traditional titles among the new élite in Nso’, Cameroon” en *Africa* (Cambridge University Press) N° 68, pp. 383-402.
- Fitzpatrick, P. 1983 “Law, plurality and underdevelopment” en Sugarman, D. (ed.) *Legality, Ideology and the State* (Londres: Academic Press) pp. 159-182.
- Francisco, A. A. S. 2003 “Reestruturação económica e desenvolvimento” en Santos, B. de Sousa; Trindade, J. C. (eds.) *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique* (Porto: Afrontamento) Vol. 1, pp. 141-178.
- Gable, E. 1995 “The Decolonization of Consciousness: Local Skeptics and the ‘Will be Modern’ in a West African Village” en *American Ethnologist* (Wiley) N° 22, pp. 242-257.
- Galanter, M. 1981 “Justice in many rooms: courts, private ordering and indigenous law” en *Journal of Legal Pluralism* (Taylor & Francis) N° 19, pp. 1-47.
- Geffray, C. 1990 *La cause des armes au Mozambique* (Paris: Karthala).

- Gentili, A. M. 1999 *O leão e o caçador: Uma história da África sub-saariana* (Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique).
- Ghai, Y. 1991 "The Role of Law in the Transition of Societies. The African Experience" en *Journal of African Law* (Cambridge) N° 35, pp. 8-20.
- Gonçalves Cota, J. 1944 *Mitologia e direito consuetudinário dos indígenas de Moçambique* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional).
- Gonçalves Cota, J. 1946 *Projecto definitivo do Código Penal dos indígenas da Colónia de Moçambique* (Lourenço Marques: Imprensa Nacional).
- Griffiths, J. 1986 "What is legal pluralism?" en *Journal of Legal Pluralism* (Taylor & Francis) N° 24, pp. 1-56.
- Gundersen, A. 1992 "Popular Justice in Mozambique. Between the State Law and Folk Law" en *Social and Legal Studies* (SAGE) N° 1, pp. 257-282.
- Hall, M.; Young, T. 1991 "Recent constitutional developments in Mozambique" en *Journal of African Law* (Cambridge) N° 35, pp. 102-115.
- Honwana, A. 2002 *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique* (Maputo: Promédia).
- Hooker, M. 1975 *Legal Pluralism: an introduction to colonial and neo-colonial laws* (Oxford: Clarendon Press).
- Isaacman, A. 1990 *Régulos, diferenciação social e protesto rural* (Maputo: RIEA).
- Ki-Zerbo, F. 1996 "Colonialism and private law in Africa" en *African environment (AJOL)* N° 10, pp. 55-85.
- Klug, H. 2000 *Constituting Democracy: Law, Globalism and South Africa's Political Reconstruction* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Klug, H. 2002 "Access to Health Care: Judging Implementation in the Context of AIDS" en *South African Journal of Human Rights* (Sudáfrica) N° 114, pp. 119-120; 123.
- Lopes, M. M. 1909 *Subsídios para um código de usos e costumes indígenas nos territórios da Companhia de Moçambique* (Beira: Imprensa da Companhia de Moçambique).
- Macaulay, S. 1983 "Private Government" en *Disputes Processing Research Program Working Papers* (University of Wisconsin-Madison) N° 6.
- Mamdani, M. 1996 *The Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (Princeton: Princeton University Press).

- Mamdani, M. 1999 "Indirect Rule, Civil Society and Ethnicity: The African Dilemma" en *Social Justice* (Estados Unidos) N° 23, pp. 145-150.
- Mappa, S. 1998 *Pouvoirs traditionnels et pouvoir de l'État en Afrique: l'illusion universaliste* (París: Karthala).
- Mbembe, A. 2000 "À propos des écritures africaines de soi" en *Politique Africaine* (París: Karthala) N° 77, pp. 16-43.
- Mbembe, A. 2001 *On the postcoloniality* (Berkeley: University of California Press).
- Melissaris, E. 2004 "The more the merrier? A New Take on Legal Pluralism" en *Social & Legal Studies* (SAGE) N° 13.
- Meneses, M. P. et al. 2003 "As Autoridades Tradicionais no Contexto do Pluralismo Jurídico" en Santos, B. de Sousa; Trindade, J. C. (eds.) *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique* (Porto: Afrontamento) Vol. 2, pp. 341-425.
- Meneses, M. P. 2004 "Toward Inter-legality? Traditional Healers and the Law in Post-Colonial Mozambique" en *Beyond Law* (Bogotá) N° 27, pp. 7-31.
- Meneses, M. P. 2006 "Towards Interlegality? Traditional Healers and the Law" en Santos, B. de Sousa; Trindade, J. C. (eds.) *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique* (Porto: Afrontamento) pp. 63-88.
- Merry, S. 1988 "Legal Pluralism" en *Law and Society Review* (Wiley) N° 22, pp. 869-896.
- Minter, W. 1998 *Os contras do Apartheid* (Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique).
- Moiane, E. 1994 "Consuetudinary and Statutory Land Law and Administration in Mozambique" en Weiss, R.; Meyers, G. (eds.) *Second National Land Conference in Mozambique: Briefing Book* (Madison: University of Wisconsin) pp. 48-55.
- Mondlane, L. A. 1997 "O acesso à justiça e meios alternativos de resolução de conflitos" en *Revista Jurídica* (Portugal) N° 2, pp. 134-146.
- Monteiro, O. 1999 "Governance and Decentralization" en Ferrazm B.; Munslow, B. (eds.) *Sustainable Development in Mozambique* (Oxford: James Currey).
- Moore, S. F. 1992 "Treating law as knowledge: telling colonial officers what to say to Africans about running 'their own' Native Courts" en *Law and Society Review* (Wiley) N° 26, pp. 11-46.
- Moore, S. F. 1994 *Anthropology and Africa* (Londres: The University Press of Virginia).
- Moore, S. F. 2000 (1978) *Law as Process: An Antropological Approach* (Hamburgo: LIT).
- Nader, L. (ed.) 1969 *Law in culture and society* (Chicago: Aldine).

- Nader, L. 2002 *The Life of Law: Anthropological Projects* (Berkeley: University of California Press).
- Negrão, J. 2003 “Sistemas costumeiros de terra” en Santos, B. de Sousa; Trindade, J. C. (eds.) *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique* (Porto: Afrontamento) Vol. 1, pp. 229-258.
- NzouanKeu, J. M. 1997 *Stakes and Perspectives of Decentralization as a Means of Achieving Democracy in Senegal*, Comunicación presentada en la International Conference on Traditional Contemporary Forms of Local Participation and Self-Government in Africa (Nairobi) octubre.
- O’Laughlin, B. 2000 “Class and the Customary: The Ambiguous Legacy of the Indigenato in Mozambique” en *African Affairs* (Oxford: Oxford Academic) N° 99, pp. 5-42.
- Penvenne, J. 1995 *African Workers and Colonial Racism* (Londres: James Currey).
- Randeria, S. 2004 “Pluralismo jurídico, soberanía fracturada e direitos de cidadania diferenciais: instituições internacionais, movimentos sociais e o estado pós-colonial na Índia” en Santos, B. de Sousa (ed.) 2004 *Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo cultural* (Porto: Afrontamento) pp. 357-395.
- Sachs, A.; Honwana Welch, G. 1990 *Liberating the Law* (Londres: Zed Books).
- Santos, B. de Sousa 1984 “From Customary Law to Popular Justice” en *Journal of African Law* (Cambridge) N° 28, pp. 90-98.
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a new common sense. Law, science and politics in the paradigmatic transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 1997 “Por uma concepção multicultural de Direitos Humanos” en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Coímbra) N° 48, pp. 11-32.
- Santos, B. de Sousa 2002 *Toward a new legal common sense* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2006 *A gramática do tempo: para uma nova cultura política* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa; Trindade, J. C. (eds.) 2003 *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique* (Porto: Afrontamento).
- Scott, J. C. 1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press).
- Starr, J.; Collier, J. (eds.) 1989 *History and power in the study of law* (Nueva York: Cornell University Press).

- Tamanaha, B. 1993 "The folly of the 'social scientific' concept of legal pluralism" en *Journal of Law and Society* (Wiley) N° 20, pp. 192-217.
- Tate C.; Vallinder, T. (eds.) 1995 *The Global Expansion of Judicial Power* (Nueva York: New York University Press).
- Teubner, G. 1992 "The Two Faces of Janus: rethinking legal pluralism" en *Cardozo Law Review* (Nueva York) N° 13, pp. 1443-1462.
- Trindade, J. C. 2003 "Rupturas e Continuidades nos processos políticos e jurídicos" en Santos, B. de Sousa; Trindade, J. C. (eds.) *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique* (Porto: Afrontamento) pp. 97-128.
- Twining, W. 2000 *Globalisation and Legal Theory* (Londres: Butterworths).
- Vail, L.; White, L. 1980 *Capitalism and Colonialism in Mozambique: A Study of Quelimane District* (Londres: Heinemann).
- van Rouveroy van Nieuwaal, E.; van Dijk, R. (eds.) 1999 *African Chieftancy in a New Socio-Political Landscape* (Leiden: African Studies Center).
- Vaughan, O. (ed.) 2006 *Tradition and Politics: Indigenous Political Structures in Africa* (Trenton: African World Press).
- von Benda-Beckmann, F. 1988 "Comment on Merry" en *Law and Society Review* (Wiley) N° 22, pp. 897-901.
- von Benda-Beckmann, F. 1991 "Unterwerfung oder Distanz: Rechtssoziologie, Rechtsanthropologie und Rechtspluralismus aus rechtsanthropologischer Sicht" en *Zeitschrift für Rechtssoziologie* (De Gruyter) N° 12, pp. 97-119.
- Werbner, R. 1996 "Introduction: multiple identities, plural arenas" en Werbner, R.; Ranger, T. (eds.) *Postcolonial Identities in Africa* (Londres: Zed Books) pp. 1-25.
- Williams, J. M. 2004 "Leading from Behind: Democratic Consolidation and Chieftancy in South Africa" en *Journal of Modern African Studies* (Cambridge) N° 42, pp. 113-236.
- Young, C. 1994 *The African Colonial State in Comparative Perspective* (Londres: Yale University Press).

HACIA UNA CONCEPCIÓN INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS*

LA RECONSTRUCCIÓN INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

La complejidad de los derechos humanos consiste en que pueden concebirse como una modalidad de localismo globalizado, o bien como una modalidad de cosmopolitismo subalterno e insurgente, es decir, en otras palabras, como una globalización desde arriba o como una globalización desde abajo. Mi objetivo es especificar las circunstancias bajo las cuales, los derechos humanos, se pueden concebir como una modalidad de globalización del segundo tipo. En este texto no me referiré a todas las circunstancias necesarias sino, más bien, solo a las culturales. Mi tesis es que, mientras que los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales, tenderán a funcionar como localismos globalizados;

una forma de globalización desde arriba. Para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales. Concebidos, como han estado, como universales, los derechos humanos siempre serán un instrumento de lo que Samuel Huntington llama el “choque de civilizaciones”, es decir, de la lucha de occidente contra el resto del mundo, del cosmopolitismo del occidente imperial contra cualquier concepción alternativa de la dignidad humana que esté socialmente aceptada en otra parte. Concebido de esta manera, el ámbito global de los derechos humanos se obtendrá a costa de su legitimidad local. Por el contrario, el multiculturalismo progresista, tal como lo entiendo, es una precondition para una relación equilibrada y mutuamente reforzante entre la competencia global y la legitimidad local, los dos atributos de una política contrahegemónica de derechos humanos en nuestro tiempo.

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2009 *Sociología Jurídica Crítica* (Madrid: Trotta) pp. 513-532.

Sabemos, por supuesto, que los derechos humanos no son universales en su aplicación. Cuatro regímenes internacionales de derechos humanos son consensualmente identificados en el mundo actual: el régimen europeo, el interamericano, el africano y asiático.¹ Uno de los debates más acalorados de los derechos humanos es, en efecto, si los derechos humanos son un concepto universal o más bien un concepto occidental y, paralelamente, si son universalmente válidos o no. Aunque estas dos cuestiones estén estrechamente relacionadas son, no obstante, autónomas. La primera trata de los orígenes históricos y culturales del concepto de derechos humanos, la segunda de sus exigencias de validez en un determinado momento de la historia. La génesis de una reivindicación moral puede condicionar su validez, pero de ninguna manera la determina. El origen occidental de los derechos humanos puede fundarse en congruencia con su universalidad si, hipotéticamente, en un determinado momento de la historia estos se aceptaran universalmente como estándares ideales de la vida política y moral. Las dos cuestiones están,

no obstante, interrelacionadas porque la energía movilizadora que se puede generar para hacer que la aceptación de los derechos humanos sea concreta y efectiva depende, en parte, de la identificación cultural con las presuposiciones que introducen a los derechos humanos como una reivindicación moral. Desde una perspectiva sociológica y política, la elucidación de esta articulación es de lejos más importante que la discusión abstracta tanto de la cuestión de anclaje cultural como de la validez filosófica.

¿Son los derechos humanos universales, una invariante cultural, es decir, parte de una cultura global? Afirmaría que el único hecho transcultural es que todas las culturas son relativas. La relatividad cultural (no el relativismo) también significa diversidad cultural e incompletud. Significa que todas las culturas tienden a definir como universales los valores que consideran fundamentales. Lo que está más elevado es, también, lo más generalizado. Así, la cuestión concreta sobre las condiciones de la universalidad de una determinada cultura no es en sí misma universal. La cuestión de la universalidad de los derechos humanos es una cuestión cultural occidental. Por lo tanto, los derechos humanos son universales solo cuando se consideran desde un punto de vista occidental. La pregunta sobre la universalidad

1 Para un análisis extenso de los cuatro regímenes, véase Santos (1995: 330-337; 2002: 280-311), y las bibliografías que allí se citan.

de los derechos humanos traiciona la universalidad de lo que pone en cuestión por la forma como la cuestiona. En otras palabras, la pregunta de la universalidad es una pregunta específica, una pregunta cultural occidental. El grado en el que este punto de vista se pueda compartir, rechazar, ser apropiado o modificado por otras culturas depende de los diálogos interculturales, facilitados por las concretas relaciones de poder políticas y sociológicas entre los diferentes países involucrados.

Debido a que la pregunta sobre la universalidad es la respuesta a una aspiración de totalidad, y debido a que cada cultura “sitúa” semejante aspiración alrededor de los valores fundamentales y de su validez universal, diferentes aspiraciones a diferentes valores fundamentales en diferentes culturas conducirán a preocupaciones isomorfas que, dados los adecuados procedimientos hermenéuticos, pueden convertirse en mutuamente inteligibles o mutuamente interpretables. En el mejor de los casos, es aún posible conseguir una mezcla o interpenetración de preocupaciones y conceptos. Cuanto más iguales sean las relaciones de poder entre las culturas, más probable será que tal *mestizaje* suceda.

Podemos, entonces, concluir que, una vez planteada, la pregunta de la universalidad

niega la universalidad de lo que pregunta, al preguntar. Sin embargo, han sido diseñadas otras estrategias para establecer la universalidad de los derechos humanos. Este es el caso de esos autores, para quienes los derechos humanos son universales porque son pertenencia de todos los seres humanos *como* seres humanos, es decir, porque independientemente del reconocimiento explícito, son inherentes a la naturaleza humana.² Este argumento lo da por sentado al deslocalizar su objeto. Puesto que los seres humanos no detentan los derechos humanos porque sean seres —la mayor parte de los seres no tienen derechos— sino porque son humanos, la universalidad de la naturaleza humana se convierte en la pregunta sin contestar que hace posible la respuesta ficticia a la pregunta de la universalidad de los derechos humanos. No existe un concepto culturalmente invariante de la naturaleza humana.

El concepto de derechos humanos se basa en un conjunto bien conocido de presupuestos, todos ellos claramente occidentales, a saber: hay una naturaleza humana universal que

2 Para dos opiniones contrarias, véase Donnelly (1989) y Renteln (1990). Véase también Schwab y Pollis (1982); Thompson (1980); Henkin (1979); Diemer (1986); Ghai (2000) y Mutua (2001).

se puede conocer por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, la del resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreducible que debe defenderse contra la sociedad o el Estado; la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de una manera no jerárquica, como una suma de individuos libres (Panikkar, 1984: 30). Puesto que todos estos presupuestos son claramente occidentales y liberales, y fácilmente distinguibles de otras concepciones de la dignidad humana en otras culturas, uno se puede preguntar por qué la cuestión de la universalidad de los derechos humanos ha generado un debate tan intenso, por qué, en otras palabras, la universalidad sociológica de esta cuestión ha acabado siendo más relevante que su universalidad filosófica.

Si observamos la historia de los derechos humanos en el período de posguerra, no es difícil concluir que las políticas de derechos humanos han estado, en conjunto, al servicio de los intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos. El discurso generoso y seductivo sobre los derechos humanos ha consentido atrocidades indescriptibles, y semejantes atrocidades han sido evaluadas y tratadas según una repugnante duplicidad de criterios (Falk, 1981). Pero el

modelo occidental, y en realidad el modelo liberal occidental del discurso dominante sobre los derechos humanos, se podría comprobar en muchos otros ejemplos: en la Declaración Universal de 1948, cuyo borrador fue elaborado sin la participación de la mayoría de las personas del mundo; en el reconocimiento exclusivo de los derechos individuales, con la única excepción del derecho colectivo a la autodeterminación (que, sin embargo, se restringió a los pueblos sometidos al colonialismo europeo); en la prioridad otorgada a los derechos civiles y políticos sobre los económicos, sociales y culturales; y en el reconocimiento del derecho a la propiedad como el primero y, durante muchos años, el único derecho económico.

Pero este no es el único aspecto de la cuestión. En todo el mundo, millones de personas y miles de organizaciones no gubernamentales han estado luchando por los derechos humanos, a menudo corriendo grandes riesgos, en defensa de las clases sociales y grupos oprimidos que en muchos casos han sido victimizados por los Estados capitalistas autoritarios. Las agendas políticas de tales luchas son con frecuencia explícita o implícitamente anticapitalistas. Por ejemplo, se ha estado desarrollando discursos y prácticas contrahegemónicas de derechos humanos, se han propuesto concepciones no occidentales de

derechos humanos, se han organizado diálogos interculturales sobre los derechos humanos. La tarea central de la política emancipatoria actual, en este terreno, consiste en que la conceptualización y práctica de los derechos humanos de un localismo globalizado se transformen en un proyecto cosmopolita insurgente.³

¿Cuáles son las premisas para semejante transformación?⁴ La primera premisa es que resulta imperativo trascender el debate sobre universalismo y relativismo cultural. Este es un debate inherentemente falso, cuyos conceptos polares son ambos igualmente perjudiciales para una concepción emancipatoria de derechos humanos. Todas las culturas son relativas, pero el relativismo cultural como postura filosófica está equivocado.⁵ Todas las culturas aspiran a tener valores y preocupaciones absolutas, pero el universalismo cultural en cuanto

postura filosófica, es erróneo. Contra el universalismo, debemos proponer diálogos transculturales sobre preocupaciones isomórficas. Contra el relativismo, debemos desarrollar criterios procedimentales transculturales para distinguir la política progresista de la conservadora, la capacitación del desarme, la emancipación de la regulación. En la medida en que el debate suscitado por los derechos humanos pueda evolucionar hacia un diálogo competitivo entre diferentes culturas acerca de los principios de la dignidad humana, es imperativo que tal competencia induzca las coaliciones transnacionales a disputar para llegar más al máximo que al mínimo (¿Cuáles son los estándares absolutos mínimos? ¿Los derechos humanos más básicos? ¿El mínimo denominador común?). La advertencia a menudo expresada de no sobrecargar la política de derechos humanos con derechos nuevos, más avanzados o con concepciones diferentes y más amplias de derechos humanos (Donnelly, 1989: 109-24) es una manifestación tardía de la reducción de las reivindicaciones emancipatorias de la modernidad occidental al bajo nivel de emancipación posibilitado o tolerado por el capitalismo mundial: los derechos humanos de baja intensidad aparecen como la otra cara de la democracia de baja intensidad.

3 Como he mencionado arriba, para ser emancipatoria una política de derechos humanos debe siempre concebirse y practicarse como parte de una política más extensa de resistencia y emancipación.

4 Elaboraré más la cuestión de las premisas en la siguiente sección.

5 Para una reciente revisión del debate sobre el universalismo contra el relativismo, véase Rajagopal 2004: 209-216). Véase también Mutua (1996).

La segunda premisa es que todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana, pero no todas conciben la dignidad humana como equivalente a derechos humanos. Es, por tanto, importante buscar preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas. Los diferentes nombres, conceptos y *Weltanschauungen* pueden transmitir preocupaciones o aspiraciones similares o mutuamente inteligibles.

La tercera premisa es que todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana. Tal incompletud deriva, precisamente, del hecho de que existe una pluralidad de culturas. Si cada cultura fuera tan completa como afirma ser, habría apenas una única cultura. La idea de completud es la fuente de un exceso de sentido que parece plagar todas las culturas. La incompletud es de esta manera más visible desde afuera, desde la perspectiva de otra cultura. Elevar el nivel de conciencia de la incompletud cultural a su máximo posible, es una de las tareas más cruciales en la construcción de una concepción emancipatoria multicultural de los derechos humanos.⁶

La cuarta premisa es que ninguna cultura importante es monolítica. Las culturas tienen

diferentes versiones de dignidad humana, algunas más extensas que otras, algunas con un círculo más amplio de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras. Por ejemplo, la modernidad occidental se ha desdoblado en dos concepciones y prácticas sumamente divergentes de derechos humanos —la liberal y la marxista— una prioriza los derechos civiles y políticos, y la otra los derechos sociales y económicos.⁷

Por último, la quinta premisa es que todas las culturas tienden a distribuir a las personas y grupos sociales entre dos principios competitivos de pertenencia jerárquica. Uno funciona a través de jerarquías entre unidades homogéneas. El otro, funciona a través de la separación entre diferencias e identidades únicas. Los dos principios no necesariamente se yuxtaponen, y por eso no todas las igualdades son idénticas y no todas las diferencias son desiguales.

Estas son las premisas de un diálogo transcultural sobre la dignidad humana que pueden eventualmente conducir a una concepción *mestiza* de los derechos humanos, una concepción que, en lugar de recurrir a falsos universalismos, se organice a sí misma como una

6 Véase, por ejemplo, Mutua (2001) y Obiora (1997).

7 Véase, por ejemplo, Pollis & Schwab (1979); Pollis (1982); Shivji (1989); An-na'im (1992) y Mutua (1996).

constelación de significados locales y mutuamente inteligibles, redes que confieran poder a referencias normativas. Pero este es únicamente el punto de partida. En el caso de un diálogo transcultural, el intercambio no es solo entre diferentes saberes sino también entre diferentes culturas, es decir, entre diferentes, y en un sentido enérgico, inconmensurables universos de significado. Estos universos de significado consisten en constelaciones de *topoi* fuertes. Los *topoi* son los lugares comunes retóricos ampliamente extendidos de una determinada cultura, autoevidentes y, por lo tanto, que no son objeto de debate. Funcionan como premisas para la argumentación, posibilitando de esta manera la producción e intercambio de argumentos. Los *topoi* fuertes se vuelven sumamente vulnerables y problemáticos cuando se les “utiliza” en una cultura diferente. Lo mejor que les puede ocurrir es que sean “degradados” de premisas de la argumentación a argumentos. Comprender una determinada cultura desde los *topoi* de otra cultura puede resultar muy difícil, si no imposible. Por tanto, propondré una *hermenéutica diatópica*. En el campo de los derechos humanos y de la dignidad, la movilización de apoyo social a las reivindicaciones emancipatorias que estas potencialmente contienen solo se pueden lograr

si tales reivindicaciones se han apropiado en el contexto cultural local. La apropiación, en este sentido, no se puede obtener por medio de la canibalización cultural. Requiere un diálogo intercultural y una *hermenéutica diatópica*.

La *hermenéutica diatópica* se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, no importa lo fuertes que sean, son tan incompletos como la cultura por sí misma. Semejante incompletud no es visible desde dentro de la propia cultura, puesto que la aspiración a la totalidad induce a tomar la parte por el todo. El objetivo de la *hermenéutica diatópica* no es, por tanto, alcanzar la completud —puesto que este es un objetivo inalcanzable— sino, por el contrario, elevar la conciencia de la recíproca incompletud a su máximo posible entablando un diálogo, como si fuera con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter *diatópico*.⁸

Una *hermenéutica diatópica* puede llevarse a cabo entre el *topos* de los derechos humanos en la cultura occidental, el *topos* del *dharma* en la cultura hindú, y el *topos* de la *umma* en la cultura islámica. Según Panikkar, el *dharma*:

es aquello que mantiene, proporciona cohesión y por lo tanto fuerza a una dada cosa, a la realidad,

8 Véase también Panikkar (1984: 28).

y en última instancia a los tres mundos (*triloka*). La justicia mantiene unidas las relaciones humanas; la moralidad lo mantiene a uno en armonía consigo mismo; el derecho es el principio vinculante de las relaciones humanas; la religión es lo que mantiene la existencia del universo; el destino es aquello que nos vincula con el futuro; la verdad es la cohesión interna de una cosa [. . .] Ahora bien, un mundo en el que la noción de Dharma es central y casi omnipresente no se preocupa por hallar “el derecho” de un individuo frente a otro o del individuo frente a la sociedad sino más bien de evaluar el carácter dhármico (correcto, verdadero, consistente) o no-dhármico de una cosa o de una acción dentro del complejo teantropocósmico total de la realidad (1984: 39).⁹

Analizados desde el *topos* de *dharma*, los derechos humanos son incompletos porque no logran establecer un vínculo entre la parte (el individuo) y el todo (la realidad), o, aún más radicalmente, porque se centran en lo que es meramente derivado, en los derechos, en lugar de centrarse en el imperativo primordial, el deber de las personas de encontrar su lugar en el orden de toda la sociedad y de todo el cosmos. Desde el punto de vista del *dharma* y, en

efecto, también del *umma*, la concepción occidental de los derechos humanos está plagada de una simetría muy simplista y mecánica entre derechos y deberes. Concede derechos solo a aquellos a quienes exige deberes. Esto explica por qué, según el concepto occidental de derechos humanos, la naturaleza no tiene derechos: no se le pueden imponer deberes. Por la misma razón, es imposible conceder derechos a las generaciones futuras; no tienen derechos porque no tienen deberes.

Por otra parte, desde la perspectiva del *topos* de los derechos humanos, el *dharma* también es incompleto debido a su fuerte tendencia no dialéctica a favor de la armonía, ocultando por tanto injusticias y desatendiendo totalmente el valor del conflicto como una vía hacia una armonía más rica. Además, el *dharma* se despreocupa de los principios del orden democrático, con libertad y autonomía, e ignora el hecho de que, sin derechos primordiales, el individuo es una entidad demasiado frágil como para evitar ser oprimido por aquello que lo trasciende. Finalmente, el *dharma* tiende a olvidar que el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreducible: las sociedades no sufren, pero los individuos sí.

A otro nivel conceptual, se puede ensayar la misma *hermenéutica diatópica* entre el *topos*

⁹ Véase también Inada (1990); Mitra (1982) y Thapar (1966).

de los derechos humanos y el *topos* del *umma* en la cultura islámica. Los pasajes del Corán en los que aparece la palabra *umma* son tan variados, que su significado no se puede definir rígidamente. Sin embargo, esto sí parece ser cierto: siempre se refiere a entidades étnicas, lingüísticas o religiosas de personas que son objeto del plan divino de salvación. A medida que la actividad profética de Muhammad fue progresando, los fundamentos religiosos del *umma* se hicieron cada vez más explícitos y, en consecuencia, el *umma* de los árabes se transformó en el *umma* de los musulmanes. Vistos desde el *topos* del *umma*, la incompletud de los derechos humanos individuales reside en el hecho de que solamente sobre esta base es imposible sustentar las solidaridades y los enlaces colectivos sin las cuales ninguna sociedad puede sobrevivir y mucho menos florecer. Aquí radica la dificultad de la concepción occidental de los derechos humanos para aceptar los derechos colectivos de los grupos sociales o pueblos, ya sean minorías étnicas, mujeres o indígenas. Este es, de hecho, un ejemplo específico de una dificultad mucho más amplia, la dificultad de definir la comunidad como un área de solidaridad concreta y como una obligación política horizontal. Esta idea de comunidad, central para Rousseau, desapareció rápidamente en la

dicotomía liberal que separó totalmente el Estado y la sociedad civil.

En cambio, desde el *topos* de los derechos humanos individuales, el *umma* enfatiza de forma exagerada los deberes en detrimento de los derechos y, por esta razón, está proclive a consentir desigualdades por lo demás injustas, como la desigualdad entre los hombres y las mujeres y entre los musulmanes y los no musulmanes. Como reveló la *hermenéutica diatópica*, la debilidad fundamental de la cultura occidental consiste en establecer una dicotomía de una forma demasiado estricta entre el individuo y la sociedad, tornándose de esta manera vulnerable al individualismo posesivo, al narcisismo, a la alienación y a la anomia. Por otra parte, la debilidad fundamental de las culturas hindú e islámica consiste en que ninguna logra reconocer que el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreducible que solo se puede considerar adecuadamente en una sociedad que no esté organizada jerárquicamente.

El reconocimiento de las recíprocas incompletudes y debilidades es una condición *sine qua non* de cualquier diálogo transcultural. La *hermenéutica diatópica* se construye tanto sobre la identificación local de la incompletud y debilidad, como sobre su inteligibilidad translocal. Como se ha mencionado arriba, en

el campo de los derechos humanos y la dignidad, la movilización del apoyo social para las reivindicaciones emancipatorias que estas potencialmente contienen solo se puede alcanzar si dichas reivindicaciones se han apropiado en el contexto cultural local y si un diálogo transcultural y la *hermenéutica diatópica* son posibles. En tiempos recientes, se han probado ejercicios muy particulares en *hermenéutica diatópica* entre las culturas islámica y occidental en el terreno de los derechos humanos. Algunos de los ejemplos más significativos son provistos por Abdullahi Ahmed An-na'im (1990; 1992), Tariq Ramadan (2000; 2003) y Ebrahim Moosa (2004).

Existe un viejo debate acerca de las relaciones entre islamismo y derechos humanos, y la posibilidad de que haya una concepción islámica de los derechos humanos.¹⁰ Este debate implica una amplia gama de posiciones, y su impacto se extiende mucho más allá del mundo islámico. Corriendo el riesgo de establecer una

simplificación excesiva, en este debate se pueden identificar dos posiciones extremas. Una, absolutista o fundamentalista, se mantiene por aquellos para quienes el sistema jurídico religioso del Islam, la *Shari'a*, debe aplicarse integralmente como el derecho del Estado islámico. Según esta postura, existen inconsistencias irreconciliables entre la *Shari'a* y la concepción occidental de los derechos humanos, y la *Shari'a* debe prevalecer. Por ejemplo, respecto al *status* de los no musulmanes, la *Shari'a* impone la creación de un Estado para musulmanes en el que estos sean los únicos ciudadanos, y los no musulmanes no tengan ningún derecho político; la paz entre los musulmanes y los no musulmanes siempre es problemática y los enfrentamientos puede que sean inevitables. Con respecto a las mujeres, no existe duda sobre la igualdad; la *Shari'a* ordena la segregación de las mujeres, y de acuerdo con algunas interpretaciones más estrictas, las excluye completamente de la vida pública.

En el otro extremo están los secularistas o modernistas, que opinan que los musulmanes deberían organizarse en Estados seculares. El Islam es un movimiento religioso y espiritual, no político, y como tal, las sociedades musulmanas modernas tienen libertad para organizar su gobierno de cualquier manera que estimen

10 Ver, además, Dwyer (1991); Mayer (1991); Leites (1991) y Afkhami (1995). Véase también Hassan (1982) y Al Faruqi (1983). Sobre el más extenso tema de la relación entre la modernidad y el resurgimiento del Islam, véase, por ejemplo, Sharabi (1992); Shariati (1986); Ramadan (2000) y Moosa (2004).

digna y apropiada a sus circunstancias. La aceptación de los derechos humanos internacionales es un asunto de decisión política que no debe mezclarse con consideraciones religiosas. Solamente un ejemplo entre muchos: una ley de Túnez de 1956 prohibía completamente la poligamia, basándose en que ya no era aceptable y en que el principio coránico de justicia para todas las coesposas era imposible para cualquier hombre realizar en la práctica, con la excepción del Profeta.

An-na'im critica ambas posiciones extremas. La vía *per mezzo* que propone trata de fundamentar los derechos humanos transculturalmente, identifica las áreas de conflicto entre la *Shari'a* y los "estándares de derechos humanos" y busca una reconciliación y relación positiva entre los dos sistemas. Por ejemplo, el problema con la *Shari'a* histórica es que excluye a las mujeres y a los no musulmanes de aplicar este principio. Así que es necesaria una reforma o reconstrucción de la *Shari'a*. El método propuesto para semejante "reforma islámica" se basa en un enfoque evolucionista de los orígenes islámicos, que examina el contexto histórico concreto dentro del que se creó la *Shari'a* a partir de las primeras fuentes del Islam por los juristas fundadores de los siglos VIII y IX. A la luz de tal contexto, una

construcción restringida del otro estaba probablemente justificada. Pero esto ya no es válido. Por el contrario, en el presente existe un contexto diferente en el que puede justificarse plenamente una perspectiva más iluminada desde el Islam.

Siguiendo las enseñanzas del *Ustadh* Mahmoud, An-na'im muestra que una revisión detallada del contenido del Corán y de los Sunna revela dos niveles o etapas en el mensaje del Islam, uno del primer período de La Meca, y el otro de la subsiguiente etapa de Medina. El primer mensaje de la Meca es el mensaje eterno y fundamental del Islam, y enfatiza la dignidad inherente de los seres humanos, independientemente de su sexo, religión o raza. Bajo las circunstancias históricas del siglo VII (la época de Medina) en el que el mensaje tuvo lugar, se consideró demasiado avanzado, se suspendió y se aplazó su implementación hasta que en el futuro se produjeran las circunstancias adecuadas. Según An-na'im, ha llegado el momento y el contexto oportuno para ello.

No puedo evaluar la validez específica de esta propuesta dentro de la cultura islámica. Esto es precisamente lo que distingue la hermenéutica diatópica del orientalismo. Lo que deseo enfatizar del enfoque de An-na'im es el intento de transformar la concepción occidental

de los derechos humanos en una transcultural que reivindica la legitimidad islámica, en lugar de renunciar a ella. En abstracto y desde fuera, es difícil juzgar si un enfoque religioso o secularista es más proclive a dar resultado en un contexto de un diálogo transcultural islámico sobre derechos humanos. Sin embargo, teniendo en cuenta que los derechos humanos occidentales son la expresión de un profundo, aunque incompleto, proceso de secularización que no tiene comparación con nada semejante dentro de la cultura islámica, uno estaría inclinado a pensar que, en el contexto musulmán, la energía movilizadora necesaria para un proyecto cosmopolita de derechos humanos será más fácilmente creada en un marco de una religión ilustrada. Si esto es así, la propuesta de An-na'im es muy prometedora.

Pero no se encuentra solo y, en realidad, los académicos y activistas islámicos han estado en los recientes años contribuyendo a la traducción intercultural y a las hermenéuticas diatópicas en formas nuevas e importantes. Esto es lo más significativo en el caso de Tariq Ramadan. Al dirigirse a los musulmanes que viven en occidente, y al tener en cuenta sus condiciones socioeconómicas (la mayoría de ellos son inmigrantes), les anima a unir fuerzas con todos los otros grupos sociales oprimidos,

independientemente de su contexto cultural o religioso, con la siguiente lógica:

El que ya ha trabajado en el terreno con las comunidades de base, desarrollando a nivel local estrategias sociales y económicas, solo se puede sorprender por sus similitudes con la experiencia de las fuerzas musulmanas. Los puntos de referencia son ciertamente distintos, así como lo son sus fundamentos y aplicación, pero el espíritu es uno y el mismo en el sentido de que se alimenta de la misma fuente de resistencia al interés ciego de las grandes superpotencias y multinacionales. Ya se ha comentado: no es una cuestión de afirmar la realidad de un tercermundismo islámico beatífico, el cual haría eco del que hemos conocido durante mucho tiempo en nuestra parte del mundo. Lo cierto es que, como consecuencia de ser el Islam el punto de referencia para muchos musulmanes practicantes, se recurre a él por sus ideas como la dignidad, la justicia y el pluralismo, así como por ideas que configuran la movilización de la comunidad cristiana o humanística. Así que, en este sentido, las relaciones se deberían multiplicar y los intercambios de experiencia se deberían hacer permanentes (Ramadan, 2003: 14).

Para Tariq Ramadan, el impulso para la traducción intercultural radica en la necesidad primordial de construir amplias coaliciones para la lucha contra la globalización neoliberal:

“es necesario ser tanto un amigo como un compañero de aquellos que, en occidente, denuncian la opresión global y nos invitan a todos a aportar semejante cambio” (2003: 10).

En la India, se está llevando a cabo una modalidad similar de combinar la integridad cultural con las luchas más amplias hacia la justicia social por parte de algunos grupos de derechos humanos y, especialmente, por los reformistas sociales “intocables”. Consiste en introducir la lucha de los intocables hacia la justicia y la igualdad según las nociones hindúes de *karma* y *dharma*, revisándolas y reinterpretándolas, o incluso subvirtiéndolas de forma selectiva, de tal manera que se conviertan en fuentes de legitimidad y fortaleza para las luchas y protestas. Un ejemplo de semejantes revisiones es el creciente énfasis dado a “el *dharma común*” (*sadharana dharma*) en contraste con el “*dharma especial*” (*visesa dharma*) de los gobiernos de las castas, rituales y deberes. Según Khare, el “*dharma común*”:

basado en la igualdad espiritual de todas las criaturas, promueve tradicionalmente un sentido compartido de cuidado mutuo, de rehusar la violencia e injuria y de una búsqueda de la equidad. Tradicionalmente promueve actividades para el bienestar público y atrae a los reformistas

progresistas. Los defensores de derechos humanos pueden hallar aquí una convergencia con un impulso específicamente indio. El *dharma común* ético también se ajusta con eminencia a los reformistas sociales intocables (1998: 204).

El “impulso indio” del “*dharma común*” proporciona a los derechos humanos una integración cultural y legitimidad local a través de la cual cesan de ser un localismo globalizado. La revisión de la tradición hindú no solamente crea una oportunidad para la reclamación de derechos humanos, pues también invita a una revisión de la tradición de los derechos humanos de incluir demandas formuladas de acuerdo con otras premisas culturales. Al involucrarse en revisiones recíprocas, ambas tradiciones actúan como culturas huéspedes y como culturas anfitrionas. Estos son los caminos necesarios para la petición de ejercicios de traducción intercultural (*hermenéutica diatópica*). El resultado es una reivindicación culturalmente híbrida a favor de la dignidad humana, una concepción *mestiza* de los derechos humanos. Aquí yace la alternativa a una teoría general que intenta abarcar el todo, la versión característica del universalismo que concibe como una particularidad todo aquello que no cabe en sus estrechos confines.

La hermenéutica diatópica no es tarea para una sola persona que escribe desde el interior de una única cultura. No es, por tanto, sorprendente por ejemplo que el enfoque de An-na'im, aun siendo una auténtica muestra de hermenéutica diatópica, se haya llevado a cabo con desigual consistencia. Desde mi punto de vista, An-na'im acepta el concepto de derechos humanos universales con demasiada facilidad y sin ninguna crítica.¹¹ Aunque adopta una perspectiva evolucionista, y está muy atento al contexto histórico de la tradición islámica, se vuelve sorprendentemente ahistórico e ingenuamente universalista cuando se trata de la Declaración Universal de Derechos. La hermenéutica diatópica no solamente exige una modalidad diferente de conocimiento; sino también un proceso diferente de creación de conocimiento. Requiere que la producción del conocimiento sea colectiva, interactiva, intersubjetiva y en red.¹² Se debe perseguir con una conciencia plena de que se producirán agujeros negros, zonas de ininteligibilidad mutua irredimible que, para no derivar en parálisis o faccionalismo, deben relativizarse a través de intereses comunes

11 No se puede decir lo mismo de Tariq Ramadan.

12 En Moosa (2004) se presenta una formulación más sofisticada de las relaciones entre los derechos humanos universales y el Islam.

inclusivos en la lucha contra la injusticia social. Esto mismo lo enfatiza Tariq Ramadan:

Occidente no es ni monolítico ni diabólico y las fenomenales ventajas en términos de sus derechos, conocimiento, cultura y civilización son demasiado importantes como para minimizarlas o rechazarlas. [Sin embargo] ser un ciudadano occidental proveniente de un contexto musulmán y a la vez conservar estas verdades es arriesgarse, casi sistemáticamente, a ser considerado una persona que no se ha “integrado” favorablemente. Por tanto, queda la sospecha de la verdadera lealtad de semejante persona. Todo procede como si nuestra “integración” tuviera que comprarse con nuestro silencio. Uno debe rechazar este tipo de chantaje intelectual (2003: 10-11).

La hermenéutica diatópica llevada a cabo desde la perspectiva de la cultura islámica, debe complementarse por una hermenéutica diatópica conducida desde la perspectiva de otras culturas, particularmente desde la occidental. Esta es, probablemente, la única forma de introducir en la cultura occidental las ideas de los derechos colectivos, de los derechos de la naturaleza y los de las generaciones futuras, así como las de los deberes y responsabilidades frente a entidades colectivas, sean la comunidad, el mundo o incluso el cosmos.

EL IMPERIALISMO CULTURAL Y LA POSIBILIDAD DE LA CONTRAHEGEMONÍA

Teniendo en cuenta la íntima conexión a lo largo de la historia entre los derechos humanos occidentales y el colonialismo, someterlos a una hermenéutica diatópica es sin duda la tarea de traducción más costosa. Aprender del Sur solamente es un punto de partida, y puede incluso ser un punto de partida falso si no se ha tenido presente que el Norte ha estado tratando desde el primer momento de desaprender activamente del sur. Como ha señalado Said con frecuencia, el contexto imperial deshumaniza tanto a la víctima como al victimario y produce tanto en la cultura dominante como en la dominada “no solo concordancia y lealtad sino una concepción rarefacta inusual en relación a las fuentes desde las que realmente se desprende la cultura y desde la que se derivan, en complicadas circunstancias, sus monumentos” (1993: 37).¹³ Los monumentos tienen, en efecto, orígenes turbios. Al observar las pirámides, Ali Shariati una vez comentó:

¡Sentí mucho odio hacia los grandes monumentos de la civilización que se han glorificado a lo largo de la historia por encima de los huesos de mis antepasados! Mis antepasados también construyeron la Gran Muralla de China. Aquellos que no pudieron soportar las cargas fueron aplastados bajo las piedras pesadas y enterrados con ellas en las murallas. Así fue como se construyeron los grandes monumentos de la civilización —a costa de la carne y hueso de mis antepasados— (1982: 19).

En mi opinión, lo mismo se podría decir de los derechos humanos como uno de los más grandes monumentos de la civilización occidental. Las formulaciones asépticas, claras y ahistóricas a las que se han prestado ocultan sus turbios orígenes, extendiéndose desde los genocidios de la expansión europea hasta el Thermidor y el Holocausto. Pero esta rarefacción de culturas también sucede en las culturas subordinadas, tal como ha mostrado Said:

A los jóvenes árabes y musulmanes de hoy en día se les enseña a venerar a los clásicos de su religión y pensamiento, a no ser críticos, a no ver lo que leen, lo que dicen Abbasid o la literatura *nahda* como diluida con todo tipo de lucha política. Solo muy de vez en cuando un crítico y un poeta como Adonis, el brillante escritor sirio contemporáneo, se presenta y manifiesta públicamente

13 Gilroy hace una crítica de “las concepciones sobreintegradas de las culturas puras y homogéneas, lo que significa que las luchas políticas de los negros se interpretan de algún modo como algo automáticamente *expresivo* de las diferencias nacionales o étnicas con las que se asocian” (1993: 31).

que las lecturas de *turath* en el mundo árabe de hoy imponen un autoritarismo rígido y literalidad que producen el efecto de matar el espíritu y de obliterar las críticas (1993: 38).

Como resultó evidente en el análisis de la hermenéutica diatópica arriba mencionado, reconocer el empobrecimiento recíproco de la víctima y del opresor del mismo modo, aunque resulte asimétrico, es la condición más básica para un diálogo transcultural. Solo el conocimiento de la historia nos permite actuar independientemente de la historia. El escrutinio de las relaciones entre la víctima y el opresor nos advierte contra las distinciones demasiado estrictas entre culturas, una caución que es especialmente relevante en el caso de la cultura dominante. Según Pieterse, la cultura occidental no es ni lo que parece, ni lo que los occidentales tienden a pensar que es: “lo que se considera por cultura o civilización europea es genealógicamente hablando ni necesaria ni estrictamente europea” (1989: 369). Es una síntesis cultural de muchos elementos y prácticas, muchos de ellos no europeos. Bernal ha asumido una desconstrucción de los conceptos de “civilización clásica” para mostrar sus fundamentos no europeos, las contribuciones de Egipto y África, las civilizaciones semítica

y fenicia, Mesopotamia y Persia, India y China, respecto a la lengua, arte, conocimientos, religión y cultura material. También, muestra cómo esas raíces afroasiáticas de la Antigua Grecia fueron negadas por el racismo y antisemitismo europeo del siglo XIX (Bernal, 1987).

Conforme a esta pregunta, los orígenes turbios de los derechos humanos, como un monumento de la cultura occidental, no pueden observarse solo en la dominación imperial y doméstica que ellos una vez justificaron, sino también en su carácter compuesto original en cuanto artefactos culturales. Los presupuestos de los derechos humanos, que se indicaron arriba en sus formulaciones claras, ilustradas y racionales, hacen eco de las vibraciones de otras culturas y sus raíces históricas se extienden mucho más allá de Europa. Un diálogo intercultural debe comenzar por la hipótesis de que las culturas siempre han sido interculturales, pero también con el entendimiento de que los intercambios e interpenetraciones siempre han sido muy desiguales e inherentemente hostiles al diálogo cosmopolita que aquí se defiende. Al final, la cuestión es si es posible construir una concepción posimperial de los derechos humanos. Aunque sea absolutamente consciente de las barreras casi insuperables, ofrezco una respuesta positiva a esta cuestión.

En otras palabras, a pesar del vocabulario o del guion de los derechos humanos estar tan pleno de significados hegemónicos hay todavía lugar para la posibilidad de significados contrahegemónicos. A continuación, trato de concretar las circunstancias bajo las cuales la posibilidad de una contrahegemonía se puede llevar a cabo. Comienzo por abordar las condiciones para la concepción multicultural de derechos humanos mostrada arriba y, después, presentaré un resumen de una concepción de derechos humanos contrahegemónica y emancipatoria.

LAS DIFICULTADES DE UNA RECONSTRUCCIÓN INTERCULTURAL DE DERECHOS HUMANOS

La hermenéutica diatópica ofrece un amplio campo de posibilidades para los debates en curso en las diferentes regiones culturales del sistema mundial, acerca de temas generales como el universalismo, el relativismo, los cuadros culturales de transformación social, el tradicionalismo y la renovación cultural.¹⁴

Sin embargo, una concepción idealista del diálogo intercultural fácilmente olvidará que tal diálogo es posible solo porque se da la simultaneidad temporal de dos o más contemporaneidades distintas. Los socios del diálogo son desigualmente contemporáneos; en realidad cada uno de ellos se siente apenas contemporáneo con respecto a la tradición histórica de su propia cultura. Este es el caso más probable cuando las diferentes culturas involucradas en el diálogo comparten un pasado de intercambios entrelazados y desiguales. ¿Cuáles son las posibilidades para un diálogo entre dos culturas cuando una de las culturas *presentes* ha sido ella misma atravesada por violaciones prolongadas y masivas de derechos humanos, perpetradas en nombre de la otra? Cuando las culturas comparten un pasado así, el presente que comparten en el momento de iniciar el diálogo es, en el mejor de los casos, un *quid pro quo* y, en el peor, un fraude. El dilema cultural es el siguiente: como en el pasado la cultura dominante logró que algunas de las aspiraciones

14 Sobre el debate africano, véase Hountondji (1983; 1994; 2002); Oladipo (1989); Oruka (1990a; 1990b); Wiredu (1990); Wamba dia Wamba (1991a; 1991b); Procee (1992); Ramose (1992); Horton *et al.* (1990); Horton (1993); Coetzee & Roux (2003). Un resumen del valioso

debate en la India se encuentra en Nandy (1987a; 1987b; 1988); Chatterjee (1984); Pantham (1988); Bhargava (1998); Bhargava, Bagchi & Sudarshan (1999). Una visión global de las diferencias culturales puede encontrarse en Galtung (1981).

a la dignidad humana de la cultura subordinada se volvieron impronunciables, ¿es posible pronunciarlas ahora en el diálogo intercultural sin con ello justificar más e incluso reforzar su impronunciabilidad?

El imperialismo cultural y el epistemicidio son parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental. Tras siglos de cambios culturales desiguales, ¿es justo que se trate como iguales a las culturas? ¿Es necesario hacer que algunas de las aspiraciones de la cultura occidental se hagan impronunciables, para dar paso a la pronunciabilidad de otras aspiraciones de otras culturas? Paradójicamente —y contrariamente al discurso hegemónico— es precisamente en el terreno de los derechos humanos donde la cultura occidental debe aprender con el sur,¹⁵ si la falsa universalidad atribuida a los derechos humanos en el contexto imperial se ha de transformar en la nueva universalidad cosmopolita dentro del diálogo intercultural. El carácter emancipatorio de la hermenéutica diatópica no está garantizado *a priori*; de hecho, el multiculturalismo puede convertirse en el nuevo rótulo de una política

reaccionaria. Baste mencionar el multiculturalismo del jefe de gobierno de Malasia o de la gerontocracia china, cuando se refieren a la “concepción asiática de los derechos humanos” (Rajagopal, 2004: 212-216).

Una de las suposiciones más problemáticas de la hermenéutica diatópica es la concepción de culturas como entidades incompletas. Puede defenderse que, al contrario, solo las culturas completas pueden acceder a un diálogo intercultural sin arriesgarse a ser aplastadas por, y en última instancia disueltas en, otras culturas más poderosas. Una variación de este argumento mantiene que solo una cultura poderosa e históricamente victoriosa, como la cultura occidental, puede otorgarse el privilegio de proclamar su propia incompletud sin arriesgar la disolución. En efecto, la incompletud cultural puede en este caso ser el instrumento perfecto de la hegemonía cultural. Hoy en día no se permite semejante privilegio a ninguna de las culturas no occidentales.

Esta línea de argumentación es especialmente convincente cuando se aplica a aquellas culturas no occidentales que en el pasado soportaron los “encuentros” más destructivos con la cultura occidental. En efecto, fueron tan destructivos que en muchos casos condujeron a la más completa extinción cultural. Este es

15 En otro lugar, trato en detalle la idea de “aprender con el sur” (Santos, 1995: 475-519). Véase también Santos (2005; 2006).

el caso de los pueblos indígenas y las culturas en las Américas, en Australia, Nueva Zelanda, India, etcétera. Estas culturas han sido *hechas incompletas* de una forma tan agresiva por parte de la cultura occidental, que la solicitud por la incompletud como una precondition para una hermenéutica diatópica es, cuanto menos, un ejercicio absurdo.¹⁶ El problema con esta línea de argumentación es que lleva, lógicamente, a dos resultados alternativos, resultando ambos bastante inquietantes: el cese cultural, o la conquista como la única alternativa realista a los diálogos interculturales. En un período intensificado de prácticas transnacionales sociales y culturales, el cese cultural es, como mucho, una aspiración piadosa que oculta e implícitamente condona procesos caóticos e incontrolables de destrucción, contaminación e hibridización. Tales procesos radican en relaciones desiguales de poder y en intercambios culturales desiguales, tanto que el cese cultural

16 Este texto se concentra en la hermenéutica diatópica entre la cultura occidental y las “grandes culturas orientales” (hinduismo e islamismo). Soy consciente de que una hermenéutica diatópica que involucre a culturas de indígenas plantea otros asuntos analíticos, y exige concretas preconditiones. Centrándome en los indígenas de América Latina, abordé este tema en Santos (1997) y en Santos & Villegas (2001).

se convierte en el otro lado de la conquista cultural. Entonces, la pregunta es si la conquista cultural puede remplazarse por diálogos interculturales basados en condiciones mutuamente acordadas, y de ser así, en qué condiciones.

El dilema de lo que denomino “completud cultural” puede formularse de la siguiente manera: si una determinada cultura se considera a sí misma completa, no encuentra ningún interés en contemplar diálogos interculturales; si, por el contrario, entabla semejante diálogo por razón de su propia incompletud, se vuelve vulnerable y, en última instancia, se ofrece a la conquista cultural. No hay una salida fácil de este dilema. Teniendo en cuenta que el cese cultural es autodestructivo, no veo ninguna salida salvo la de elevar los estándares para el diálogo intercultural a un umbral lo suficientemente alto como para minimizar la posibilidad de la conquista cultural, aunque no tan alto como para descartar completamente la posibilidad de diálogos (en cuyo caso revertería en el cese cultural y, por lo tanto, en la conquista cultural).

LAS CONDICIONES PARA UNA RECONSTRUCCIÓN INTERCULTURAL DE DERECHOS HUMANOS

Las condiciones para un multiculturalismo progresista varían ampliamente a través del

tiempo y del espacio y, ante todo, según las específicas culturas implicadas y las relaciones de poder entre ellas. No obstante, me atrevo a señalar que las siguientes orientaciones contextuales de procedimiento e imperativos transculturales se deben aceptar por todos los grupos sociales interesados en diálogos interculturales.

Desde la completud a la incompletud. Como he mencionado arriba, la completud cultural es el punto de partida, no el punto de llegada. En efecto, la completud cultural es la condición predominante previa al comienzo de un diálogo intercultural. El verdadero punto de partida de este diálogo es un momento de desencanto con la cultura propia, un sentimiento difuso de que la cultura propia no proporciona respuestas satisfactorias a algunas de las preguntas, perplejidades o expectativas que uno tiene. Esta sensibilidad difusa está vinculada a un conocimiento impreciso de y a una curiosidad inarticulada sobre otras culturas posibles y sus respuestas. El momento de descontentamiento implica un entendimiento previo de la existencia y posible relevancia de otras culturas, y se traduce en una conciencia no reflexiva de la falta de completud cultural. El impulso individual o colectivo para el diálogo intercultural y, de esta manera, para la hermenéutica diatópica, comienza desde aquí.

Lejos de convertir la incompletud cultural en una completud cultural, la hermenéutica diatópica profundiza, al progresar, en la incompletud cultural y transforma la imprecisa y en gran parte no meditada conciencia de ello en una conciencia autorreflexiva. El objetivo de la hermenéutica diatópica es, por tanto, crear una conciencia autorreflexiva de la incompletud cultural. En este caso, la autorreflexividad significa el reconocimiento de la incompletud cultural de la cultura propia tal como se percibe en el espejo de incompletud cultural de la otra cultura en diálogo. Es este mismísimo espíritu que Makau Mutua, tras defender que “los esfuerzos implacables para universalizar un *corpus* esencialmente europeo de derechos humanos a través de cruzadas occidentales no pueden tener éxito”, afirma que:

las críticas del corpus de los africanos, asiáticos, musulmanes, hindúes y una multitud de pensadores críticos de todo el mundo son la única vía a través de la cual los derechos humanos se pueden redimir y verdaderamente universalizar. Esta multiculturalización del corpus podría intentarse en varias áreas: equilibrando los derechos individuales y colectivos, otorgando más efectividad a los derechos sociales y económicos, relacionando a los derechos con los deberes y abordando la relación entre el corpus y los sistemas económicos (2001: 243).

De versiones culturales estrechas a versiones amplias. Como menciono arriba, lejos de ser entidades monolíticas, las culturas comprenden una rica variedad interna. La conciencia de dicha variedad aumenta a medida que la hermenéutica diatópica progresa. De las diferentes versiones de una determinada cultura, uno debe escoger la que representa el más amplio círculo de reciprocidad dentro de ella, la versión que va más allá en el reconocimiento del otro. Como se ha visto, entre dos interpretaciones distintas del Corán, An-na'im escoge aquella con el más amplio círculo de reciprocidad, aquella que involucra tanto a musulmanes como a no musulmanes, tanto a hombres como a mujeres. Desde una perspectiva diferente, Tariq Ramadan asume una concepción contextual de las diferencias culturales y religiosas con el objetivo de posicionarlas al servicio de coaliciones transculturales en la lucha contra el capitalismo global. En el mismo sentido, y por razones similares, los reformistas sociales "intocables" enfatizan el "*dharma común*," en detrimento del "*dharma especializado*". Opino que esto también debe hacerse dentro de la cultura occidental. De las dos versiones de derechos humanos que existen en la cultura occidental —la liberal y la socialdemócrata o marxista— se debe adoptar la socialdemócrata

o la marxista, porque extiende al dominio económico y social la igualdad que el liberalismo solo considera legítimo en el dominio político.

De tiempos unilaterales a tiempos compartidos. El momento para el diálogo intercultural no se puede establecer unilateralmente. Cada cultura y, por lo tanto, la comunidad o comunidades que la sostienen deben decidir si y cuándo están preparadas para el diálogo intercultural. Debido a la falacia de la completud, cuando una determinada cultura comienza a sentir la necesidad del diálogo intercultural tiende a pensar que las otras culturas sienten esta misma necesidad y están igualmente ansiosas de entablar un diálogo. Este es, probablemente, el caso más característico de la cultura occidental, que durante siglos no sintió la necesidad de mantener diálogos interculturales mutuamente aceptados. Hoy en día, como la conciencia no meditada de la incompletud se ubica en occidente, la cultura occidental tiende a especular que todas las otras culturas deberían realmente reconocer su propia incompletud, y estar preparadas y deseosas de entablar diálogos interculturales con ella.

Si el momento de entablar un diálogo intercultural debe consensuarse entre las culturas y grupos sociales involucrados, el momento

de finalizarlo provisional o permanentemente debe dejarse a la decisión unilateral de cada grupo social y cultural implicado. No debe haber nada irreversible en la hermenéutica diatópica. Una determinada cultura puede necesitar una pausa previamente a entablar una nueva etapa en el diálogo, o sentir que el diálogo le ha traído más perjuicio que beneficio y, por consiguiente, que debería finalizarse indefinidamente. La reversibilidad del diálogo es, de hecho, crucial para defender a este de que se pervierta hacia un cierre cultural recíproco no meditado o hacia una conquista cultural unilateral. La posibilidad de la reversión es lo que hace que el diálogo intercultural sea un proceso político abierto y explícito. El significado político de una decisión unilateral de acabar con el diálogo intercultural es diferente cuando la decisión se toma por una cultura dominante, que cuando se toma por una cultura dominada. Mientras el segundo caso puede ser un acto en defensa propia, el primero probablemente será un acto de chovinismo agresivo. Depende de las fuerzas políticas progresistas dentro de una determinada cultura y a través de las culturas —lo que he denominado arriba como “cosmopolitismo insurgente”— defender la política emancipatoria de la hermenéutica diatópica de las desviaciones reaccionarias.

De socios y temas unilateralmente impuestos a socios y temas elegidos mutuamente. Probablemente ninguna cultura entablará un diálogo con ninguna otra posible cultura sobre cualquier tema. El diálogo intercultural es siempre selectivo, tanto en cuestión de socios como de temas. El requisito de que tanto los socios como los temas no se pueden imponer unilateralmente, y deben, más bien, estar mutuamente acordados es, probablemente, la condición más exigente de la hermenéutica diatópica. El específico proceso histórico, cultural y político por el que la alteridad de una determinada cultura se convierte en un tema importante para otra cultura en un momento determinado varían ampliamente. Pero, en general, el colonialismo, las luchas por la liberación, el poscolonialismo y el anticapitalismo han sido los procesos más decisivos tras la emergencia de la alteridad significativa. En esta línea, Tariq Ramadan anima a los musulmanes de occidente, “aunque en el corazón de las sociedades industrializadas, mantened la conciencia del Sur y de su destitución” (2003: 10). Acerca de los temas, el acuerdo es inherentemente problemático, no solo porque los temas en una determinada cultura no son fácilmente traducibles a otra cultura sino, también, porque en cada cultura siempre existen temas no negociables o incluso

temas no hablados, siendo los tabúes un ejemplo paradigmático. Como he comentado arriba, la hermenéutica diatópica ha de centrarse en preocupaciones isomórficas en lugar de en los “mismos” temas, en perplejidades comunes y en incomodidades a raíz de las cuales emerge el sentido de la incompletud.

Desde la igualdad o diferencia a la igualdad y diferencia. Probablemente, todas las culturas tienden a distribuir a las personas y grupos según dos principios de pertenencia jerárquica que compiten entre sí —intercambios desiguales entre iguales, semejantes a la explotación (por parte de los capitalistas sobre los trabajadores) y el reconocimiento desigual de la diferencia, semejante al racismo o sexismo— y así, según concepciones rivales de igualdad y diferencia. Bajo tales circunstancias, ni el reconocimiento de la igualdad ni el reconocimiento de la diferencia serán suficientes para fundamentar una política emancipatoria multicultural. Así que el siguiente imperativo transcultural debe aceptarse por todos los socios en el diálogo si la hermenéutica diatópica logra tener éxito: tenemos el derecho de ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza, y el derecho de ser diferentes cuando la igualdad pone en peligro nuestra identidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Afkhami, M. (ed.) 1995 *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World* (Nueva York: Syracuse University Press).
- Al Faruqi, I. R. 1983 “Islam and Human Rights” en *The Islamic Quarterly* (Londres: Islamic Cultural Centre) N° 27, pp. 12-30.
- An-Na'im, A. 1990 *Toward an Islamic Reformation* (Nueva York: Syracuse University Press).
- An-Na'im, A. (ed.) 1992 *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Bernal, M. 1987 *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Volume 1: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1885* (Londres: Free Association Books).
- Bhargava, R. (ed.) 1998 *Secularism and Its Critics* (Nueva Delhi: Oxford University Press).
- Bhargava, R.; Bagchi, A.; Sudarshan, R. (eds.) 1999 *Multiculturalism, Liberalism and Democracy* (Nueva Delhi: Oxford University Press).
- Chatterjee, P. 1984 “Gandhi and the Critique of Civil Society” en Guha (ed.) pp. 153-195.

- Coetzee, P. H.; Roux, A. P. 2003 *The African Philosophy Reader: A Text with Readings* (Nueva York: Routledge).
- Diemer, A. et al. 1986 *Philosophical Foundations of Human Rights* (París: UNESCO).
- Donnelly, J. 1989 *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Ithaca: Cornell University Press).
- Dwyer, K. 1991 *Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East* (Berkeley: University of California Press).
- Falk, R. 1981 *Human Rights and State Sovereignty* (Nueva York: Holmes and Meier Publishers).
- Galtung, J. 1981 "Western Civilization: Anatomy and Pathology" en *Alternatives* (SAGE) N° 7, pp. 145-169.
- Ghai, Y. 2000 "Universalism and Relativism: Human Rights as a Framework for Negotiating Interethnic Claims" en *Cardozo Law Review* (Cardozo School of Law) N° 21, pp. 1095-1140.
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press).
- Hassan, R. 1982 "On Human Rights and the Qur'anic Perspective" en *Journal of Ecumenical Studies* (Dialogue Institute) N° 19, pp. 51-65.
- Henkin, A. (ed.) 1979 *Human Dignity. The Internationalization of Human Rights* (Nueva York: Aspen Institute for Humanistic Studies).
- Horton, R. 1990a *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Horton, R. et al. 1990b *La pensée métisse* (París: Presses Universitaires de France).
- Hountondji, P. J. (ed.) 1983 *African Philosophy: Myth and Reality* (Bloomington: Indiana University Press).
- Hountondji, P. J. (ed.) 1994 *Les savoirs endogenes: Pistes pour une recherche* (París: Karthala).
- Hountondji, P. J. 2002 *Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa* (Atenas: Ohio University Press).
- Huntington, S. 1997 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Nueva York: Touchstone).
- Inada, K. 1990 "A Buddhist Response to the Nature of Human Rights" en Welch Jr. y Leary (eds.) pp. 91-101.
- Khare, R. S. 1998 *Cultural Diversity and Social Discontent. Anthropological Studies on Contemporary India* (Londres: SAGE).

- Leites, J. 1991 "Modernist Jurisprudence as a Vehicle for Gender Role Reform in the Islamic World" en *Columbia Human Rights Law Review* (Columbia) N° 22, pp. 251-330.
- Mayer, A. E. 1991 *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder: Westview Press).
- Mitra, K. 1982 "Human Rights in Hinduism" en *Journal of Ecumenical Studies* (Dialogue Institute) N° 19, pp. 77-84.
- Moosa, E. 2004 "The Dilemma of Islamic Rights Schemes" en *Worlds and Knowledges Otherwise, Fall* (WKO) pp. 1-25.
- Mutua, M. 1996 "The Ideology of Human Rights" en *Virginia Journal of International Law* (University of Virginia School of Law) N° 36, pp. 589-657.
- Mutua, M. 2001 "Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights" en *Harvard International Law Journal* (Harvard Law School) N° 42, pp. 201-245.
- Nandy, A. 1987a "Cultural Frames for Social Transformation: A Credo" en *Alternatives* (SAGE) N° 12, pp. 113-123.
- Nandy, A. 1987b *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness* (Oxford: Oxford University Press).
- Nandy, A. 1988 "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance" en *Alternatives* (SAGE) N° 13, pp. 177-194.
- Obiora, L. A. 1997 "Bridges and Barricades: Rethinking Polemics and Intransigence in the Campaign against Female Circumcision" en *Case Western Reserve Law Review* (Cleveland) N° 47, pp. 275-378.
- Oladipo, O. 1989 "Towards a Philosophical Study of African Culture: A Critique of Traditionalism" en *Quest* (Taylor & Francis) N° 3, pp. 31-50.
- Oruka, H. O. 1990a "Cultural Fundamentals in Philosophy" en *Quest* (Taylor & Francis) N° 4, pp. 21-37.
- Oruka, H. O. 1990b "Sage-Philosophy: The Basic Questions and Methodology", en Oruka, O. (ed.). *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (Leiden: Brill) pp. 27-40.
- Panikkar, R. 1984 "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?" en *Cahier* (SAGE) N° 81, pp. 28-47.
- Pantham, T. 1988 "On Modernity, Rationality and Morality: Habermas and Gandhi" en *The Indian Journal of Social Science* (SAGE) N° 1, pp. 187-208.

- Pieterse, J. N. 1989 *Empire and Emancipation. Power and Liberation on a World Scale* (Londres: Pluto Press).
- Pollis, A.; Schwab, P. 1979 "Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability" en Pollis, A; Schwab, P. (eds.) *Human rights: cultural and ideological perspectives* (Nueva York: Praeger) pp. 1-18.
- Pollis, A. 1982 "Liberal, Socialist and Third World Perspectives of Human Rights" en Pollis, A; Schwab, P. (eds.) *Human rights: cultural and ideological perspectives* (Nueva York: Praeger) pp. 1-26.
- Procee, H. 1992 "Beyond Universalism and Relativism" en *Quest* (Taylor & Francis) N° 6, pp. 45-55.
- Rajagopal, B. 2004 *International Law from Below: Development, Social Movements and Third World Resistance* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Ramadan, T. 2000 *Islam, the West and the Challenges of Modernity* (Leicester: The Islamic Foundation).
- Ramadan, T. 2003 *Globalization Muslim Resistances* (Génova; Oxford: Tawhid; Oxford University Press).
- Ramose, M. B. 1992 "African Democratic Traditions: Oneness, Consensus and Openness" en *Quest* (Taylor & Francis) N° 6, pp. 63-83.
- Renteln, A. D. 1990 *International Human Rights. Universalism Versus Relativism* (Newbury Park: SAGE).
- Said, E. 1993 "Nationalism, Human Rights and Interpretation" en *Raritan* (Rutgers University) N° 12, pp. 26-51.
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 1997 "Pluralismo Jurídico y Jurisdicción Especial Indígena" en Colombia, Ministerio de Justicia y del Derecho *Del olvido surgimos para traer vuevas esperanzas: la jurisdicción especial indígena* (Bogotá: Ministerio de Justicia y Derecho) pp. 201-211.
- Santos, B. de Sousa 2002 *Toward a New Legal Common Sense* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2005 *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria* (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales).

- Santos, B. de Sousa 2006 *A gramática do tempo: para uma nova cultura política* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa; García-Villegas, M. 2001 *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia* (Bogotá: Colciencias; Uniandes; CES; Universidad Nacional; Siglo del Hombre).
- Schwab, P.; Pollis, A. (eds.) 1982 *Toward a Human Rights Framework* (Nueva York: Praeger).
- Sharabi, H. 1992 "Modernity and Islamic Revival: The Critical Tasks of Arab Intellectuals" en *Contention* (Berghahn) N° 2, pp. 127-147.
- Shariati, A. 1982 "Reflection of a Concerned Muslim: On the Plight of Oppressed Peoples" en Falk, R.; Kim, S.; Mendlovitz, S. (eds.) *Toward a Just World Order* (Boulder: Westview Press) pp. 18-24.
- Shariati, A. 1986 *What Is to Be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance* (Houston: The Institute for Research and Islamic Studies).
- Shivji, I. 1989 *The Concept of Human Rights in Africa* (Londres: Codesria Book Series).
- Thapar, R. 1966 "The Hindu and Buddhist Traditions" en *International Social Science Journal* (Wiley) N° 18, pp. 31-40.
- Thompson, K. (ed.) 1980 *The Moral Imperatives of Human Rights* (Washington, D.C.: University Press of America).
- Wamba dia Wamba, E. 1991a "Some Remarks on Culture Development and Revolution in Africa" en *Journal of Historical Sociology* (Wiley) N° 4, pp. 219-235.
- Wamba dia Wamba, E. 1991b "Beyond Elite Politics of Democracy in Africa" en *Quest* (Taylor & Francis) N° 6, pp. 28-42.
- Wiredu, K. 1990 "Are there Cultural Universals?" *Quest* (Taylor & Francis) N° 4, pp. 5-19.

SOCIOLOGÍA CRÍTICA DE LA JUSTICIA*

INTRODUCCIÓN

Uno de los fenómenos más intrigantes de la sociología política y de la ciencia política contemporánea, es el reciente y siempre creciente protagonismo social y político de los jueces: un poco por toda Europa y por todo el continente americano, los tribunales, los jueces, el ministerio público, las investigaciones de la policía criminal, las sentencias judiciales aparecen en las primeras páginas de los periódicos, en los noticieros de televisión y son el tema frecuente de las conversaciones entre los ciudadanos. ¿Se trata de un fenómeno nuevo o solo de un fenómeno que, aunque viejo, recoge hoy una nueva atención pública?

A lo largo del siglo XX y con altibajos en el tiempo, los jueces han sido polémicos y objeto de un fuerte escrutinio público. Basta recordar los tribunales de la República de Weimar

después de la revolución alemana (1918) y sus criterios dobles en el castigo de la violencia política de las extremas derecha e izquierda; el Tribunal Supremo de los Estados Unidos y el modo como intentó anular la legislación del *New Deal* de Roosevelt a comienzos de los años treinta; los tribunales italianos de finales de las décadas de los sesenta y setenta que, a través del “uso alternativo del derecho” buscaron reforzar la garantía jurisdiccional de los derechos sociales (Sense, 1978); el Tribunal Supremo de Chile y el modo como intentó impedir el proceso de las nacionalizaciones llevado a cabo por Allende a comienzos de la década de los setenta.

Empero, estos momentos de notoriedad se distinguen del protagonismo de épocas recientes en dos importantes aspectos. En primer lugar, en casi todas las situaciones del pasado los jueces se destacaron por su conservadurismo, por el trato discriminatorio de la agenda progresista o de los agentes políticos progresistas, por su incapacidad para seguir los procesos más

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2009 *Sociología Jurídica Crítica* (Madrid: Trotta) pp. 81-128.

innovadores de la transformación social, económica y política, muchas veces votados por la mayoría de la población. En segundo lugar, tales notorias intervenciones fueron, en general, esporádicas, en respuesta a acontecimientos políticos excepcionales, y en momentos de transformación social y política profunda y acelerada.

Por el contrario, el protagonismo de los jueces en tiempos más recientes, sin favorecer necesariamente agendas o fuerzas políticas conservadoras o progresistas tal como ellas se presentan en el campo político, parece afirmarse en un entendimiento más amplio y más profundo del control de la legalidad, que a veces incluye un control de la constitucionalidad, no solo del derecho ordinario como medio para fundamentar una garantía más osada de los derechos de los ciudadanos sino, también, de las decisiones económicas que toman las diferentes autoridades. Los jueces deciden si determinada orientación económica es contraria a la constitución, y si consideran dejarla sin efectos jurídicos, se genera un gasto fiscal inesperado. Lo anterior lleva al ejecutivo a acusar a los tribunales de usurpar su autonomía a la hora de determinar las políticas económicas.¹

1 Una propuesta restrictiva de la intervención de los jueces en la economía: Clavijo (2001) y Kalmanovitz

Por otro lado, aunque la notoriedad pública exista en casos que constituyen una fracción infinitesimal del trabajo judicial, ella es suficientemente recurrente para no parecer excepcional y para que, al contrario, parezca corresponder a un nuevo patrón de intervención judicial. Además, esta intervención, al contrario de las anteriores, ocurre más en el ámbito criminal que en el civil, laboral o administrativo y asume su rasgo específico al señalar la criminalidad dentro de la responsabilidad política, o mejor, la irresponsabilidad política. Esta intervención poco se dirige, a diferencia de las formas anteriores de intervención, a los usos del poder político y a las agendas políticas en que este se convirtió. Ahora se dirige a los abusos del poder y a los agentes políticos que los protagonizan.

Sin embargo, el nuevo protagonismo judicial comparte con el anterior una característica fundamental: se traduce en un enfrentamiento con la clase política y con otros órganos de poder soberano, en especial con el poder ejecutivo. Y por esto es que, tal como antes, ahora se habla de la judicialización de los conflictos políticos. Si bien es cierto que en el origen del

(2001). Una visión de la necesidad de un control judicial de las decisiones económicas: Upriminy (2006a).

Estado moderno el sector judicial es un poder político —órgano de soberanía— la verdad es que solo se asume públicamente como poder político en la medida en que interfiere con otros poderes políticos. O sea, la política judicial, que es una característica madre del Estado moderno, solo se afirma como política del sector judicial cuando se enfrenta en su terreno, con otras fuentes de poder político. De ahí que la *judicialización* de los conflictos políticos no pueda dejar de traducirse en la politización del sistema judicial.²

Como veremos más adelante, no es la primera vez que este fenómeno se presenta, pero ahora ocurre de un modo diferente y por razones diferentes. Siempre que se presenta este fenómeno, surgen tres preguntas sobre los jueces: respecto de su legitimidad, respecto de su capacidad, y respecto de su independencia. La pregunta de la legitimidad solo se hace en regímenes democráticos y se refiere a la formación de la voluntad de la mayoría por vía de la representación política obtenida electoralmente. Debido a que, en la gran mayoría de los casos, los magistrados no son elegidos, se cuestiona el contenido democrático de la intervención

judicial, siempre que esta interfiera con el poder legislativo o ejecutivo.

La pregunta de la capacidad se dirige a los recursos de que dispone la justicia para llevar a cabo en forma eficaz la política judicial. La capacidad de los jueces es cuestionada por dos vías: de un lado, en un cuadro procesal fijo y con recursos humanos y de infraestructura relativamente inelásticos, cualquier aumento “exagerado” de la búsqueda de intervención judicial puede significar el bloqueo de la oferta y, en última instancia, redundar en la denegación de justicia. De otro lado, los jueces no disponen de medios propios para hacer ejecutar sus decisiones siempre que estas, para producir efectos útiles, presuponen una cuota activa de cualquier sector de la administración pública. En estos ámbitos, que son aquellos en que la “politización de los litigios judiciales” ocurre con más frecuencia, la justicia está a merced de la buena voluntad de servicios que no están bajo su jurisdicción y, siempre que tal buena voluntad falla, repercute directa y negativamente en la propia eficacia de la protección judicial.

La pregunta sobre la independencia de los jueces está unida de manera íntima con las preguntas de la legitimidad y de la capacidad. La independencia de los jueces es uno de los principios básicos del constitucionalismo

2 Ver, también, Hirschl (2004).

moderno, por lo que puede parecer extraño que sea objeto de cuestionamiento. Y en verdad, al contrario de lo que sucede con la pregunta de la legitimidad, el cuestionamiento de la independencia tiende a ser reivindicado por el propio poder judicial siempre que se ve enfrentado con medidas del poder legislativo o ejecutivo que las considera atentatorias de su independencia.

La pregunta de la independencia surge así en dos contextos: en el de la legitimidad, siempre que el cuestionamiento de esta lleve al legislativo o al ejecutivo a tomar medidas que el poder judicial entiende como mitigadoras de su independencia. Surge también en el contexto de la capacidad, siempre que el poder judicial al carecer de autonomía financiera y administrativa, resulta dependiendo de los otros poderes para obtener los recursos que considera adecuados para el buen desempeño de funciones.

Las preguntas de la legitimidad, de la capacidad y de la independencia asumen, como vimos, mayor agudeza en momentos en que los jueces adquieren mayor protagonismo social y político. Este hecho tiene un importante significado, tanto por lo que muestra como por lo que oculta. En primer lugar, tal protagonismo es producto de un conjunto de factores que evolucionan históricamente, por lo que se hace

necesaria una visión histórica de la función y el poder judiciales en los últimos ciento cincuenta años a fin de poder contextualizar mejor la situación presente. En segundo lugar, las intervenciones judiciales que son responsables de la notoriedad judicial en cierto momento histórico constituyen una fracción ínfima del desempeño judicial, por lo cual un enfoque exclusivo en los grandes asuntos puede ocultar o dejar poco analizado el desempeño que en la práctica cotidiana de los jueces ocupa la gran mayoría de los recursos y del trabajo judicial. Últimamente, el debate se ha centrado entre una justicia protagónica que corresponde a las decisiones de los altos tribunales. Y una justicia rutinaria que se dedica a los casos más comunes con un desempeño defectuoso, pues muchas veces está amenazada por la delincuencia organizada, en el caso de países con problemas crónicos de violencia; o no cuenta con los recursos necesarios para hacer su trabajo adecuadamente, lo que se refleja, por ejemplo, en la escasa capacidad del juez para ordenar práctica de pruebas. La consecuencia de esto es que los casos no se resuelven de la manera más adecuada sino de la forma posible, es decir, con los elementos de juicio que las partes alleguen al proceso. El resultado es que el poderoso vencerá, ya que tiene más

posibilidades de convencer al juez que la parte más débil.³

En tercer lugar, el desempeño de los jueces, bien sea un desempeño notorio o rutinario, en un determinado país o momento histórico concreto, no depende solo de factores políticos, como las preguntas de la legitimidad, la capacidad y la independencia parecen hacer creer. Depende de modo decisivo de otros factores y en especial de los tres siguientes: del nivel de desarrollo del país y, por lo tanto de la posición que este ocupa en el sistema y economía mundial; de la cultura jurídica dominante en términos de los grandes sistemas o familias del derecho en que los comparatistas acostumbran a dividir el mundo; del proceso político por medio del cual esa cultura jurídica se instaló y se desarrolló (desarrollo orgánico, adopción voluntaria de modelos externos, colonización, etcétera)

Un análisis sociológico del sistema judicial no puede dejar entonces de abordar las cuestiones de la periodicidad, del desempeño judicial de rutina o de masa y de los factores sociales, económicos políticos y culturales que condicionan de manera histórica el ámbito y la

naturaleza de la *judicialización* del conflicto inter-individual y social en un determinado país o momento histórico.

LOS JUECES Y EL ESTADO MODERNO

Los jueces son uno de los pilares fundadores del Estado constitucional moderno, un órgano de soberanía a la par con los poderes legislativo y ejecutivo. Sin embargo, el significado sociopolítico de esta postura constitucional ha evolucionado en los últimos ciento cincuenta o doscientos años. Esta evolución tiene algunos puntos en común en los distintos países, no solo porque los Estados nacionales comparten el mismo sistema interestatal, sino también porque las transformaciones políticas son condicionadas en parte por el desarrollo económico, lo cual sucede a nivel mundial en el ámbito de la economía-mundo capitalista implantada desde el siglo XV. Pero, por otro lado, estas mismas razones sugieren que la evolución varía de forma significativa de Estado a Estado, en consonancia con la posición de este en el sistema interestatal y de la sociedad nacional respecto al sistema de la economía mundo.

Por esta razón, la periodicidad de la postura sociopolítica de los jueces que presento a continuación tiene sobre todo en mente la evolución en los países centrales más desarrollados

³ Una caracterización aparece en Uprimny (2006b); con otra perspectiva, Islam (2003).

del sistema mundo. La evolución de sistema judicial en países periféricos y semiperiféricos (como Portugal, Brasil, Colombia, etcétera) se rige por parámetros relativamente diferentes. Como se comprenderá, a la luz de lo que se dijo antes, esta evolución comporta algunas variaciones en función de la cultura jurídica dominante (tradición jurídica europea continental, anglosajona, etcétera), pero tales variaciones son poco relevantes para los propósitos analíticos de este trabajo.

Distingo tres grandes períodos en el significado sociopolítico de la función judicial en las sociedades modernas: el período del Estado liberal, el del Estado del bienestar y el período actual que, con poco rigor, podemos designar como período de la crisis de Estado del bienestar.

EL PERÍODO DE ESTADO LIBERAL

Este período cubre todo el siglo XIX y se prolonga hasta la primera guerra mundial. El fin de la primera guerra mundial marca la aparición de una nueva política del Estado, la cual, sin embargo, en el ámbito de la función y del poder judicial, conoce poco desarrollo por lo que el período entre las dos guerras es en este sentido un período de transición entre el primero y segundo período. En vista de esto, por su larga duración histórica el primer período es

en particular importante para la consolidación del modelo judicial moderno. Este modelo se afirma en las siguientes ideas:

1. La teoría de la separación de los poderes conforma la organización del poder político de tal manera que, por su curso, el poder legislativo asume un claro predominio sobre los demás, mientras el poder judicial es, en la práctica, políticamente neutralizado.⁴
2. La neutralización política de poder judicial se obtiene a través del principio de legalidad, es decir, de la prohibición de que los jueces decidan *contra legem* y, del principio, conexo con el primero, de subsunción racional-formal, según el cual la aplicación del derecho es una subsunción lógica de hechos a normas y, como tal, está desprovista de referencias sociales, éticas o políticas. Así, los jueces se mueven en un cuadro jurídico-político preconstituido, frente al cual solo les compete garantizar en concreto su vigencia. Por esta razón, el poder de los jueces es retroactivo o es accionado de forma retroactiva, es decir, con el objetivo de reconstituir

4 Sobre la neutralización política del poder judicial en el Estado liberal, ver, en especial: Ferraz Jr. (1994); Lopes (1994) y Campilongo (1994; 2000).

una realidad normativa plenamente constituida. Por la misma razón, los jueces garantizan que el monopolio estatal de la violencia sea ejercido con legitimidad.

3. Además de retrospectivo, el poder judicial es reactivo, o sea que solo actúa cuando es solicitado por las partes o por otros sectores del Estado. La disponibilidad de los jueces para resolver litigios es, de esta manera, abstracta y solo se convierte en una oferta concreta de solución de litigios en la medida que haya una demanda social efectiva. Los jueces no deben hacer nada para influir en el tipo y en el nivel concreto de la solicitud.
4. Los litigios de que se ocupan los jueces son individualizados en un doble sentido: tienen contornos claramente definidos por estrictos criterios de relevancia jurídica y suceden entre individuos. Por otro lado, la decisión judicial sobre un litigio solo es válida para el caso en concreto al cual se aplica.
5. En la solución de los litigios se da total prioridad al principio de la seguridad jurídica, fundada en la generalidad y universalidad de la ley y en la aplicación, idealmente automática, que ella hace posible. La inseguridad sustantiva de futuro resulta de esta manera contornada, ya sea por la seguridad procesal

del presente (observancia de las reglas del proceso), ya sea por la seguridad procesal del futuro (el principio del caso juzgado o de la cosa juzgada).

6. La independencia de los jueces reside en el hecho de estar total y exclusivamente sometidos al imperio de la ley. Concebida así, la independencia de los jueces es una garantía eficaz de protección de la libertad, entendida como vínculo negativo, o sea como prerrogativa de no interferencia. La independencia se refiere a la dirección del proceso decisorio y, por eso, puede coexistir con la dependencia financiera y administrativa de los jueces ante los poderes legislativo y ejecutivo.

Esta caracterización de los jueces en el período liberal revela su diminuto peso político, como rama del poder público, respecto de los poderes legislativo y ejecutivo. Estas son las manifestaciones principales de esta política subordinada. Este período atestigua el desarrollo vertiginoso de la economía capitalista luego de la revolución industrial y, con él, la ocurrencia de traslados masivos de personas, el agravamiento sin precedentes de las desigualdades sociales, la aparición de la llamada cuestión social (criminalidad, prostitución, habitación

miseria, insalubridad, etcétera). Todo esto dio origen a una explosión del conflicto social, de tan vastas proporciones, que fue en relación con ellas que se definieron las grandes divisiones políticas y sociales de la época. Ahora bien, los jueces quedaron casi totalmente al margen de este proceso, dado que su ámbito de función se limitaba al microlitigio inter-individual, desligándose así del macrolitigio social.

Por la misma razón, los jueces quedaron al margen de las grandes luchas políticas acerca del modelo o patrón de justicia distributivo que se adoptaría en la nueva sociedad, la cual, de tanto romper con la sociedad anterior, parecía traer en su seno una nueva civilización con la exigencia de nuevos criterios de sociabilidad. Confinados como estaban a la administración de la justicia retributiva, tuvieron que aceptar como un dato los patrones de justicia distributiva adoptados por los otros poderes. Fue así como la justicia retributiva se transformó en una cuestión de derecho mientras la justicia distributiva pasó a ser una cuestión política. Además, siempre que de forma excepcional los patrones de justicia distributiva estuvieron sujetos al escrutinio judicial, los jueces se mostraron refractarios a la propia idea de justicia distributiva, privilegiando de manera sistemática las soluciones minimalistas.

Como sabemos, el Estado liberal, a pesar de haberse asumido como un Estado mínimo, contenía en sí mismo las potencialidades para ser un Estado máximo y la verdad es que desde temprano —mediados del siglo XIX en Inglaterra y Francia, años treinta de nuestro siglo en los Estados Unidos— comenzó a intervenir en la regulación social y económica, mucho más allá de los espacios del Estado gendarme (Santos, 1994: 103-118). Siempre que esta regulación fue, por cualquier razón, objeto de litigio judicial, los jueces se inclinaron por interpretaciones restrictivas de la intervención del Estado.

Más allá de esto, la independencia de los jueces se afirmaba en tres dependencias féreas. En primer lugar, la dependencia estricta de la ley según el principio de la legalidad, en segundo lugar, la dependencia de la iniciativa, voluntad o capacidad de los ciudadanos para utilizar a los jueces dado el carácter reactivo de su intervención y, en tercer lugar, la dependencia presupuestal en relación a los poderes legislativo y ejecutivo en la determinación de los recursos humanos y materiales considerados adecuados para el desempeño cabal de la función judicial.

Podemos concluir que, en este período, su posición institucional predispuso a los jueces para una práctica judicial técnicamente

exigente pero éticamente floja, inclinada a traducirse en rutinas y, en consecuencia, a desembocar en una justicia trivial. En estas condiciones, la independencia de los jueces representa el otro lado de su desarme político. Una vez neutralizados políticamente los jueces independientes pasaron a ser un ingrediente esencial de la legitimidad política de los otros poderes, al garantizar que la producción legislativa de estos llegara a los ciudadanos “sin distorsiones”.⁵

EL PERÍODO DEL ESTADO DEL BIENESTAR

Las condiciones político-jurídicas antes descritas comenzaron a alterarse, con diferentes ritmos en los distintos países, a finales del siglo XIX, pero solo en el período de la pos segunda guerra mundial surgió consolidada en los países centrales una nueva forma política del Estado: el Estado Bienestar. No cabe aquí analizar en detalle este Estado. Tan solo

estudiaremos su impacto en el ámbito socio-político de la justicia.

1. La teoría de la separación de poderes colapsa, sobre todo en vista de la preeminencia asumida por el poder ejecutivo. La gubernamentalización de la producción del derecho crea una nueva instrumentación jurídica que, a cada instante, entra en confrontación con el ámbito judicial clásico (Ferraz Jr., 1994: 18).

2. La nueva instrumentación jurídica se traduce en sucesivas explosiones legislativas y, en consecuencia, en una sobrejuridicidad de la realidad social que pone fin a la coherencia y a la unidad del sistema jurídico. Surge un caos normativo que hace problemática la vigencia del principio de la legalidad e imposible la aplicación de la subsunción lógica.

3. El Estado del bienestar se distingue por su fuerte componente promotor del bienestar, al lado del tradicional componente represivo. La consagración constitucional de los derechos sociales y económicos, tales como el derecho al trabajo y al salario justo, a la seguridad en el empleo, a la salud, a la educación, a la vivienda, a la seguridad social, etcétera, significa, entre otras cosas la juridificación de la justicia distributiva. La protección jurídica de la libertad deja de ser un mero vínculo negativo para pasar a ser un vínculo positivo que solo se concreta mediante servicios del Estado.

5 Esto también explica que durante buena parte del siglo XIX la escuela de interpretación jurídica más importante fuera la exégesis. La exégesis decía que el derecho era claro, racional y sin lagunas. Por tanto, el juez no podía, ni debía interpretarlo. Su deber era exclusivamente aplicar la ley tal cual había salido de los órganos de representación política (López, 2004).

Se trata, en suma, de una libertad que lejos de ser ejercida contra el Estado, debe ser ejercida por el Estado. El Estado asume así la gestión de la tensión que él mismo crea, entre justicia social e igualdad formal, y de esa gestión están encargados, aunque de modo diferente, todos los órganos y poderes de Estado.

4. Al ser la proliferación de derechos, por lo menos en parte, una consecuencia de la emergencia en la sociedad de actores colectivos (organizaciones de trabajadores, por ejemplo), la distinción entre litigios individuales y colectivos se hace problemática en la medida en que los intereses individuales aparecen de una u otra forma articulados con intereses colectivos.

Esta descripción sugiere de por sí que el significado sociopolítico de los jueces en este período es muy diferente al que detentaban en el primer período. En primer lugar, la juridificación del bienestar social abrió el camino hacia nuevos campos de litigio en los dominios laboral, civil, administrativo, de la seguridad social, lo que en unos países más que en otros se vino a traducir en el aumento exponencial de la demanda judicial y en la acostumbrada explosión de litigiosidad.

Las respuestas que fueron dadas a este fenómeno variaron de país a país pero incluyeron

casi siempre algunas de las siguientes reformas: informalidad de la justicia; re-equipamiento de la administración de justicia en recursos humanos y de infraestructura, incluyendo la informatización y la automatización; creación de juzgados especiales para los pequeños litigios de masas tanto en materia civil como criminal; proliferación de mecanismos alternativos de solución de los litigios (mediación, negociación, arbitraje); varias reformas procesales (acciones de amparo, acciones populares, protección de intereses difusos, etcétera).⁶

La explosión del litigio dio una mayor visibilidad social y política a los jueces. Las dificultades que en general tuvo la oferta de protección judicial para responder al aumento de la demanda, agravaron seriamente el problema de la capacidad y de los temas ligados con él como: la eficacia, la eficiencia y el acceso al sistema judicial.

En segundo lugar, la distribución de las responsabilidades de promoción del Estado por todos sus poderes hizo que la justicia tuviera que encarar la gestión de su cuota de responsabilidad política. A partir de ese momento

6 Sobre este tema, ver Santos (1994: 141-161), y la bibliografía allí citada, publicado en castellano en Santos (1998d).

estaba comprometida la simbiosis entre independencia de los jueces y neutralidad política, que caracterizó el primer período. En vez de simbiosis se produjo tensión, una tensión que potencialmente es un dilema.

En el momento en que la justicia social, bajo la forma de derechos, se enfrentó en el terreno judicial con la igualdad formal, la legitimidad procesal-formal en que los jueces se habían apoyado en el primer período entró en crisis. La consagración constitucional de los derechos sociales volvió más compleja y más “política” la relación entre la constitución y el derecho ordinario y los jueces fueron arrastrados entre las condiciones del ejercicio efectivo de esos derechos. En este sentido, los efectos extra judiciales de la actuación de los jueces pasaron a ser el verdadero criterio de evaluación del desempeño judicial y, en esta medida, este desempeño dejó de ser exclusivamente retrospectivo para pasar a tener una dimensión prospectiva.

El dilema en que se pusieron los jueces fue el siguiente: si continuaban aceptando la neutralidad política venida del período anterior, perseverando en el mismo patrón de desempeño clásico, reactivo, de microlitigio, podrían seguramente continuar viendo pacíficamente reconocida su independencia por los otros poderes

del Estado, pero lo harían corriendo el riesgo de volverse socialmente irrelevantes y, con eso, podrían ser vistos por los ciudadanos como dependientes, de hecho, de los poderes ejecutivo y legislativo. Por el contrario, si aceptaban su parte de cuota de responsabilidad política en la actuación de promoción del Estado —en especial a través de una vinculación más estrecha del derecho ordinario a la constitución, para garantizar una protección más eficaz de los derechos de la ciudadanía— corrían el riesgo de entrar en competencia con los otros poderes y de comenzar, como poder más débil, a sufrir las presiones del control externo, sea de parte del poder ejecutivo o del poder legislativo, presiones ejercidas típicamente por una de estas tres vías: nombramientos de los jueces para los tribunales superiores, control de los órganos del poder judicial y gestión presupuestal.

La independencia de los jueces solo se convirtió en una verdadera e importante cuestión política cuando el sistema judicial, o algunos de sus sectores, decidió optar por la segunda alternativa. La opción por una u otra alternativa fue el resultado de muchos factores que difieren según el país. En algunos casos, la opción fue clara e inequívoca mientras en otros se transformó en un objeto de lucha al interior del poder judicial.

Sin embargo, puede afirmarse, en términos generales, que la opción por la segunda alternativa y por la consecuente politización del sistema de garantías judiciales, ocurrió con mayor probabilidad en países donde los movimientos sociales por la conquista de los derechos eran más fuertes, bien sea en términos de implantación social o bien términos de eficacia en la conducción de la agenda política. Por ejemplo, en los años sesenta, los movimientos sociales por los derechos cívicos y políticos en los Estados Unidos tuvieron un papel decisivo en la judicialización de los litigios colectivos en el dominio de la discriminación racial, del derecho a la vivienda, a la educación y a la seguridad social.

A comienzos de la década de los setenta, en un contexto de fuerte movilización social y política, que además atravesó al propio sistema judicial, Italia fue escenario de una lucha por las alternativas en el interior del propio poder judicial. Los sectores más progresistas, ligados a la *Magistratura Democrática*, protagonizaron, a través del movimiento por el uso alternativo del derecho, el enfrentamiento de la contradicción entre igualdad formal y justicia social. En otros países las opciones fueron menos claras y las luchas menos reñidas, variando mucho su significado político. Por ejemplo, en

los países escandinavos la co-responsabilidad política de los tribunales fue un problema menos agudo, dado el alto desempeño promotor de otros poderes del Estado del bienestar.

Siempre que tuvo lugar, la pérdida de neutralidad política de los jueces, tomó varias formas. Asumir la contradicción entre igualdad formal y justicia social significó que, en litigios inter-individuales en que las partes tuvieron condiciones sociales muy desiguales (patronos-obreros, dueños-inquilinos), la solución jurídico-formal del litigio dejó de ser un factor de seguridad jurídica para pasar a ser un factor de inseguridad jurídica. Para obviar tal efecto, fue necesario profundizar el vínculo entre la constitución y el derecho ordinario por medio del cual se legitimaron decisiones *prater legem*, o incluso *contra legem*, en lugar de las decisiones restrictivas, típicas del período anterior. El mismo imperativo llevó a los jueces a adoptar posiciones más activas que contrastan con las posiciones reactivas del período anterior en materia de acceso al derecho y en el ámbito de la legitimidad procesal para solicitar la protección de intereses colectivos y difusos.

La misma constitucionalidad activa del derecho ordinario llevó a veces a los jueces a intervenir en el ámbito de la inconstitucionalidad por omisión, ya sea suprimiendo la falta

de reglamentación de las leyes o presionando para que ella tuviese lugar.

El enfoque privilegiado en los efectos extra-judiciales de la decisión, en detrimento de la corrección lógico-formal contribuyó a dar una mayor visibilidad social en los medios de comunicación a los jueces, potenciada también por la colectivización del litigio. En la medida en que, al lado de las decisiones que afectaban a unos pocos individuos hubo decisiones que afectaban a grupos sociales vulnerables, tales como los trabajadores, las mujeres, las minorías étnicas, los inmigrantes, los niños en edad escolar, los viejos que necesitan cuidados o los enfermos pobres que necesitan atención médica, los consumidores, los inquilinos etcétera. El desempeño judicial pasó a tener una importancia social y un impacto en los medios de comunicación que naturalmente lo convirtió en un objeto de controversia pública y política. La controversia siguió el carril de las tres cuestiones señaladas más arriba: la legitimidad, la capacidad y la independencia.

EL PERÍODO DE LA CRISIS DEL ESTADO DEL BIENESTAR

A partir de finales de la década de los sesenta del siglo pasado, principios de la década de los ochenta, comenzaron en los países

centrales las primeras manifestaciones de la crisis del Estado del bienestar, la cual se habría de prolongar por toda la década de los ochenta hasta nuestros días.

Las manifestaciones de esta crisis son conocidas: incapacidad financiera del Estado para atender los gastos siempre crecientes de la beneficencia estatal, teniendo en cuenta la conocida paradoja según la cual esta es más necesaria cuando peores son las condiciones de financiación (ejemplo; cuando mayor es el desempleo y menores los recursos para financiarlos, ya que los desempleados dejan de contribuir); la creación de una enorme burocracia que acumula un peso político propio que le permite funcionar con elevados niveles de desperdicio e ineficiencia; la clientelización y normalización de los ciudadanos cuyas opciones de vida (de actividad y de movimientos) quedan sujetas al control y a la supervisión de agencias burocráticas despersonalizadas.

Alteraciones en los sistemas productivos y en la regulación del trabajo posible, debido a las sucesivas revoluciones tecnológicas; la difusión del modelo neoliberal y de su credo desregulador a partir de la década de los ochenta; la siempre creciente preeminencia de las agencias financieras internacionales (Banco Mundial, FMI) y la globalización de la economía

también contribuyen a que se profundizara la crisis del Estado del bienestar.

Hoy, es discutible el grado y la duración de esta crisis, así como su reversibilidad o irreversibilidad y aún más, en este último caso, la forma de Estado que sucederá al Estado Bienestar. Tal discusión no nos interesa aquí. Nos interesa solo alcanzar el impacto de la crisis del Estado del bienestar de los países centrales en las dos últimas décadas, en el sistema jurídico, en la actividad de los jueces y en el significado sociopolítico del poder judicial.

1. La sobre-juridización de las prácticas sociales, que venía del período anterior continuó profundizando la pérdida de coherencia y de unión del sistema jurídico. Pero sus causas son ahora parcialmente diferentes y dos de ellas merecen una mención especial. En primer lugar, la llamada des-regulación de la economía.⁷

7 El tema de la desregulación ha sido discutido ampliamente en la literatura económica y jurídica de la última década. Se discute su amplitud, sus efectos, las ventajas y las desventajas, también y cada vez más, hasta qué punto estaremos ante una verdadera des-regulación. Sobre esta cuestión, ver, entre muchos otros, Santos, Gonçalves & Marques (1995: 73-74); Francis (1993: 33), Dehousse (1992); Ariño (1993: 259); Button & Swann (1989). Desde 1997, el Banco Mundial viene revisando algunos aspectos más fundamentalistas

A medida que se fue imponiendo el modelo neoliberal, fue ganando importancia en la agenda política la idea de la desvinculación del Estado como regulador de la economía. Hablamos de idea en la medida en que la práctica es bastante contradictoria. Es cierto que se han visto formas inequívocas de desvinculación como, por ejemplo, en los casos en que el sector empresarial del Estado fue total o parcialmente privatizado. También ocurrió la des-regulación de algunos aspectos del funcionamiento del mercado como la fijación de los precios y las relaciones de trabajo (Santos, Gonçalves & Marques, 1995: 191-194; 454). Pero el proceso de des-regulación es contradictorio en la medida en que en algunas áreas se llevó a cabo a la par con el aumento de la reglamentación en otras. En la gran mayoría de los casos, la des-regulación fue solo parcial.

Paradójicamente después de décadas de regulación, la des-regulación solo puede hacerse mediante una producción legislativa específica y, a veces, bastante elaborada. O sea, la des-regulación significa, en cierto sentido, una re-reglamentación y por eso una sobrecarga legislativa adicional.

de su política de desregulación. Al respecto, véase el *World Development Report* de 1997: "*The State in a Changing World*".

Pero la contradicción de este proceso reside también en el hecho de que el desmantelamiento de la regulación nacional de la economía coexiste y, de hecho está integrada, a procesos de regulación nuevos que ocurren a nivel internacional y transnacional.⁸ Esto nos conduce al segundo factor nuevo en la producción de la inflación legislativa en el tercer período. Se trata de la globalización de la economía. Este fenómeno, que a pesar de no ser nuevo, asume hoy proporciones sin precedentes, ha dado oportunidad a que aparezca un nuevo derecho transnacional, el derecho de los contratos internacionales, la llamada nueva *lex mercatoria* que da una dimensión más al caos normativo, en la medida en que coexiste con el derecho nacional aunque a veces esté en contradicción con él. Surge, por esta vía, un nuevo pluralismo jurídico de naturaleza transnacional que simultáneamente es causa y consecuencia de la erosión de la soberanía del Estado nacional que transcurre en este período (Santos, 1995: 250-337). La erosión de la soberanía del Estado trae consigo, en las áreas que se presenta, la erosión del protagonismo del poder judicial dentro de la garantía de control de la legalidad.

8 En relación con esto ver, entre otros, Scherer (1994).

2. Si la des-regulación de la economía puede crear por sí misma alguna litigación judicial, esta misma ya no tiene que darse con la globalización de la economía. Por el contrario, la solución de litigios que surgen en las transacciones económicas internacionales, rara vez se hace ante los jueces, ya que la *lex mercatoria* privilegia para este efecto otra instancia, el arbitraje internacional. Se puede afirmar, en general, que en los países centrales el aumento drástico de litigio que se dio en el período anterior tuvo una cierta tendencia a la estabilidad; a esto contribuyeron varios factores. En primer lugar, los mecanismos alternativos de solución de los litigios desviaron de los juzgados algún tipo de litigio, aunque esté en debate hasta qué punto lo lograron. En segundo lugar, la respuesta de los jueces al aumento de la demanda de protección acabó por moderar esa misma demanda, en la medida en que los costos y los atrasos de actuación de los jueces hicieron la vía judicial menos atractiva.

Los estudios realizados sobre explosión de litigiosidad obligaron a revisar algunas de las ideas sobre acceso a la justicia.⁹ Por

9 Sobre este tema, ver Trubek *et al.* (1983), informe final de la investigación sobre el litigio civil en los Estados Unidos.

un lado, las medidas más innovadoras, para incrementar el acceso de las clases más bajas fueron eliminadas por razones políticas o presupuestales. Por otra parte, se cuestiona el ámbito de la protección judicial pues muchas veces, a pesar de su ampliación, los jueces continuaron siendo selectivos en la eficiencia con que respondieron a la demanda de protección judicial.¹⁰

En unos países más que en otros, el desempeño judicial continuó concentrándose en las mismas áreas de siempre. Además de eso, el aumento del litigio agravó la tendencia que consiste en evaluar el desempeño de los jueces en términos de productividad cuantitativa. Esta tendencia hizo que la masificación de litigio diera origen a una judicialización rutinaria con los jueces, evitando sistemáticamente los procesos y los ámbitos jurídicos que obligaban al estudio o a las decisiones más complejas, innovadoras o controvertibles.¹¹ Por último, hubo necesidad de averiguar en qué medida el

aumento del litigio era resultado de la apertura del sistema jurídico a nuevos litigantes o era en cambio el resultado del uso más intensivo y recurrente de la vía judicial por parte de los mismos litigantes, los llamados *repeat players* (Galanter, 1974).

3. Sin embargo, en el tercer período, el litigio en el ámbito civil sufre una alteración significativa. La aparición en este período, sobre todo en el área económica, de una legalidad negociada asentada en normas programáticas, contratos-programa, cláusulas generales, conceptos indeterminados, originó la aparición de litigios muy complejos, movilizandolos técnicos sofisticados tanto en el ámbito del derecho como en el de la economía, la ciencia y la tecnología.¹² La poca preparación

10 En los países semiperiféricos el desarrollo ha sido similar; ver Santos & García-Villegas (2001) y Rodríguez-Garavito & Uprimny (2006).

11 Cf. Faria, 1994: 50, donde se puede leer un importante análisis de los desafíos del poder judicial en este ámbito.

12 Sobre el orden jurídico de la economía, ver Santos, Gonçalves & Marques (1995: 15-16). Allí, se da cuenta de la ampliación de las fuentes tradicionales del derecho, de su relativa privatización por efecto de la importancia creciente de las fuentes de origen privado (como los códigos de conducta), o por la negociación en torno a la producción de las fuentes públicas y del declive coercible, que se refleja en diversos aspectos, como son el predominio de las normas de contenido positivo sobre las de contenido negativo, la disminución de los efectos de la nulidad de los negocios, etcétera. Sobre el mismo fenómeno, ver también Sayag & Hilaire (1984); Salah

de los magistrados, combinada con su tendencia a refugiarse en la rutina y en la productividad cuantitativa hizo que la oferta jurídica fuera muy deficiente en estos litigios, lo que de alguna manera contribuyó a la erosión de la legitimidad de los jueces como mecanismos de solución de litigios.

Paralelamente a la crisis del Estado del bienestar en este período, se agravan, las desigualdades sociales. Este fenómeno, en unión con la relativa rigidez de los derechos sociales y económicos, rigidez que resulta del hecho de ser derechos, y no ejercicios de benevolencia, que existen y pueden ser ejercidos de manera independiente de las vicisitudes del ciclo económico debería, en principio, suscitar un aumento dramático del litigio. La verdad es que esto no sucedió, y en algunas áreas como, por ejemplo, en el dominio de los derechos laborales, el litigio disminuyó en muchos países. Contribuyó a esto un cierto debilitamiento de los movimientos sociales (en especial los sindicatos) que en el período anterior habían

sostenido políticamente la judicialización de los derechos de la segunda generación, los derechos económicos y sociales.

Sin embargo, en este período surgen nuevas áreas de litigio ligadas a los derechos de la tercera generación, en especial en el área de protección al ambiente y de protección a los consumidores. Estas áreas para las cuales los jueces tienen poca preparación técnica, están integradas al desempeño judicial en la medida en que existen movimientos sociales capaces de movilizar a los jueces, directa o indirectamente, a través de la integración de los nuevos temas en la agenda política o a través de la creación de una opinión pública a su favor.

5. Este período se caracteriza políticamente no solo por la crisis del Estado Bienestar, sino también por la crisis de la representación política (crisis del sistema partidista, crisis de la participación política). Esta última crisis tiene muchas dimensiones, pero una de ellas confronta directamente a los jueces en su función de control social. Se trata del aumento de la corrupción política. Una de las grandes consecuencias del Estado regulador y del Estado del bienestar, fue que las decisiones del Estado pasaron a tener un contenido económico y financiero que no tenían antes. La regulación de la economía, la intervención del Estado en

(1985); Farjat (1986); Pirovano (1988) y Martín (1991). Sobre la movilización del conocimiento científico y técnico en determinadas ramas del derecho (por ejemplo, el derecho del ambiente o de la información), ver Santos, Gonçalves & Marques (1995: 522) y Gonçalves (1994).

la creación de infraestructuras (carreteras, sanidad básica, electrificación, transportes públicos) y la concesión de los derechos económicos y sociales se saldaron con una enorme expansión de la administración pública y del presupuesto social y económico del Estado.

Específicamente, los derechos sociales tales como el derecho al trabajo y al subsidio de desempleo, a la educación, salud y vivienda social, incluyeron la creación de gigantescos servicios públicos, una legión de funcionarios y una infinidad de concursos públicos y de contrataciones, contratos y suministros que incluyeron abultadísimas cuantías de dinero. Tales concursos y contrataciones crearon las condiciones para la promiscuidad entre el poder económico y el político. La debilidad de las referencias éticas en el ejercicio del poder político, combinado con las deficiencias del control del poder por parte de los ciudadanos, permitieron que esa promiscuidad redundara en un aumento dramático de la corrupción.

Creadas las condiciones para la corrupción, esta es susceptible de extenderse cada vez más rápidamente en las sociedades democráticas, debido a tres razones principales. En primer lugar, en estas sociedades la clase política es más amplia porque es menor la concentración de poder y, en esta medida, siendo más

numerosos los agentes políticos son, más numerosas las relaciones entre ellos y los agentes económicos y, por eso, son mayores las probabilidades y oportunidades para que se presente la corrupción. Tal presencia es tanto más posible cuanto más larga es la permanencia en el poder del mismo partido o grupo de partidos. Fue así, en Italia, durante bastante tiempo en Japón, y durante los ochenta en España, en Inglaterra y en Portugal.

En segundo lugar, la comunicación social en las sociedades democráticas es un auxiliar precioso en la investigación de la gran criminalidad política y lo es más cuanto menos activa es la investigación por parte de los órganos competentes de Estado. En tercer lugar, la competencia por el poder político entre los diferentes partidos y grupos de presión crea divisiones que pueden dar origen a denuncias recíprocas, sobre todo cuando las relaciones con el poder económico son decisivas para avanzar en la carrera política, o cuando por diferentes razones, tales relaciones se vuelven conflictivas.

La corrupción es, junto con el crimen organizado, ligado sobre todo al tráfico de drogas y al blanqueo de dinero, la gran criminalidad de este tercer período y pone a los jueces en el centro de un problema complejo de control social. En el segundo período, la explosión del

litigio se dio sobre todo en el ámbito civil y allí se puso en evidencia la visibilidad social y política de los jueces. En el período actual la visibilidad, sin dejar de existir en el ámbito civil, se traslada de algún modo hacia el ámbito penal.

El análisis de los jueces en el ámbito penal es más complejo, no solo porque aquí coexisten dos magistraturas, sino también porque el desempeño judicial depende de las políticas de investigación. En la mayor parte de los países centrales,¹³ el aumento de litigio civil en el período de Estado del bienestar sucedió junto con el aumento de la criminalidad, y esta no cesó de aumentar en el período actual. Así como en el litigio civil la masificación suscita la rutina y la productividad cuantitativa, en el

ámbito judicial penal el aumento de la criminalidad pone de manifiesto los estereotipos que anteceden a la rutinización del control social por parte de los jueces y la selectividad de la actuación que ocurre por medio de ella.

Este fenómeno se presenta en varios procesos: en la creación de perfiles estereotipados de los crímenes más frecuentes, de criminales reincidentes y de factores criminales más importantes; en la creación, de acuerdo con tales perfiles, de especializaciones y de rutinas de investigación por parte de las policías y del Ministerio Público, siendo también los éxitos en estos tipos de investigación los que determinan las promociones en las carreras; en la creación de infraestructuras humanas, técnicas y materiales orientadas hacia la lucha contra el crimen que se integra con el perfil dominante, en la aversión, minimización o distanciamiento en relación con los crímenes que sobrepasan ese perfil, bien sea por el tipo de crimen o por el tipo de criminal, bien sea aún por los factores que pueden haber estado en el origen del crimen.

Este estereotipo determina la selectividad y los límites de la preparación técnica del desempeño judicial, en su conjunto y en el ámbito del control social. La corrupción es uno de los crímenes que sobrepasa los estereotipos dominantes bien sea por el tipo de crimen o por el

13 Sobre la “garantía judicial” de los derechos en los países semiperiféricos (en este caso, Colombia), ver Palacio (1989); Santos & García-Villegas (2001); Arango (2005) y García-Villegas, Rodríguez-Garavito & Uprimny (2006). Ver también León (1989), una importante colección de textos en Bergalli / Mari (1989), y también Bergalli (1990). Sobre la separación entre el dinamismo de las transformaciones sociales y la rigidez del sistema judicial en España, ver Toharia (1974). Un análisis más reciente se encuentra en Andrés Ibáñez (1989). Sobre el caso brasileño, ver la excelente antología de textos en “Dossier Judicial”, número especial de la *Revista USP* (1994), coordinada por Sergio Adorno.

tipo de criminal, o bien sea aún por el tipo de factores que pueden estar en el origen del crimen. Por eso, en un contexto de aumento de la corrupción se plantea de inmediato la cuestión de la preparación técnica del sistema judicial y de la investigación para combatir este tipo de criminalidad. La falta de preparación técnica suscita, de por sí, el distanciamiento de la corrupción y en última instancia su minimización. Pero esta posición se encuentra agravada, en este caso, por otro factor igualmente importante: la falta de voluntad política para investigar y juzgar los crímenes en que están implicados miembros de la clase política, individuos y organizaciones con mucho poder social y político.

La voluntad política y la capacidad técnica en la lucha contra la corrupción son los vectores más decisivos de neutralidad, o falta de neutralidad política de los jueces en el tercer período. Son ellos los que determinan los términos en que se traba la lucha política alrededor de la independencia de la justicia. Esto no quiere decir que los temas ligados con la constitucionalidad del derecho ordinario y el refuerzo de la garantía de protección judicial de los derechos no continúen siendo importantes en las vicisitudes políticas propias de la independencia. Solo que, en el tercer período, los argumentos más decisivos en pro y en contra

de la independencia se juegan en el campo de combate contra la corrupción y es también aquí donde se discuten con más agudeza las otras dos cuestiones que atraviesan el poder judicial desde el primer período; la de la legitimidad y la de la capacidad.

Mientras en el segundo período la politización de la independencia de los jueces surgía de su compromiso respecto de la cuota de responsabilidad en la realización de una agenda política que estaba consagrada de forma constitucional y a los poderes del Estado en su conjunto, en el tercer período la politización de la independencia de los jueces es doble, en la medida en que la actuación de los jueces en el combate contra la corrupción no se limita a enfrentar la agenda política de los otros poderes del Estado, sino que también enfrenta a los propios agentes políticos y a los abusos de poder de los que ellos son responsables de forma eventual. Por esta razón, la cuestión de la independencia se confunde frecuentemente en este período con la de la legitimidad.

El aumento de la corrupción es solo uno de los síntomas de la crisis de la democracia como sistema de representación política, y la lucha contra la corrupción pone de nuevo al sistema judicial ante una situación casi de dilema: si omite una actuación agresiva en este ámbito,

garantiza la conservación de la independencia, sobre todo en sus dimensiones corporativas, pero con eso colabora, por omisión, en la degradación del sistema democrático que, en última instancia, garantiza la independencia efectiva. Si, por el contrario, asume una posición activa de combate a la corrupción, tiene que contar con ataques demoledores contra su independencia por parte, sobre todo del poder ejecutivo, al mismo tiempo que se pone en la contingencia de ver transferida hacia sí mismo la confianza de los ciudadanos en el sistema político, y por ser el único órgano de soberanía que no está elegido de manera directa, acaba por suscitar con agudeza interrogantes relativos a su legitimidad.

Esta situación de un cuasi dilema marca aún más el contraste entre dos concepciones de independencia de los jueces que surgieron ya en el período del Estado Bienestar. Por un lado, la independencia corporativa orientada hacia la defensa de los intereses y privilegios de clase de los jueces, coexiste con un desempeño reactivo, centrado en el microlitigio clásico y políticamente neutralizado. Por otro lado, la independencia democrática que, sin dejar de defender los intereses y los privilegios de clase de los jueces, los defiende como condición para que los juzgados asuman en concreto su

parte de cuota de responsabilidad política en el sistema democrático a través de un desempeño más activo y políticamente controvertible. Estas dos concepciones y prácticas de independencia judicial presuponen dos maneras de entender la repartición y la legitimidad del poder político en el sistema democrático. Pero mientras en el segundo período los jueces, al optar entre una u otra, solo condicionan el ejercicio más o menos avanzado de la convivencia democrática, en el tercer período la opción determina la propia supervivencia de la democracia. Mientras en el segundo período estamos ante diferentes concepciones del uso del poder político, en el tercero estamos ante la diferencia entre el uso y el abuso del poder político.

No es sorprendente que los jueces, de un modo o de otro, sean llamados al centro del debate político y pasa a ser un ingrediente fundamental de la crisis de la representación política, bien sea porque contribuyen con ella, eximiéndose de su responsabilidad de combatir el abuso del poder, bien sea, porque contribuyen a su solución, asumiendo esa responsabilidad. Además, esta responsabilidad puede asumirse en varios grados de intensidad. Hay que distinguir, por ejemplo, entre el combate puntual y el combate sistemático a la corrupción. El combate puntual se afirma en la represión selectiva,

incidiendo sobre algunos casos de corrupción escogidos por razones de política judicial: porque su investigación es particularmente fácil; porque contra ellos hay una opinión pública fuerte, la cual, si es defraudada por la ausencia de represión, profundiza la distancia entre los ciudadanos y la administración de justicia; porque siendo ejemplares tienen un elevado potencial de prevención y porque su represión tiene bajos costos políticos.

El combate puntual puede, por su naturaleza, servir para ocultar otro tipo de corrupción, que quedaría por combatir y en esa medida puede servir para legitimar un poder político o una clase política decadente. A su vez, el combate sistemático, al ser un combate orientado más por criterios de ilegalidad que por criterios de oportunidad, puede volverse más o menos desgastante para el poder político y en casos extremos puede aún deslegitimarlo en su conjunto, como sucedió en Italia.

En estas condiciones, por una u otra vía, el poder judicial está fuertemente politizado en este período. La complejidad de este hecho está en que la legitimidad del poder político de los jueces se asienta en el carácter apolítico de su ejercicio. O sea, un poder globalmente político tiene que ser ejercido de forma apolítica en cada caso concreto. Si en el segundo

período la constitucionalidad del derecho ordinario tiene por fin reforzar la efectividad de los derechos, en el tercer período la lucha contra la corrupción busca la eliminación de las inmunidades de hecho y de las impunidad en que esta se traduce. El agravamiento de las desigualdades sociales en el tercer período mantiene viva y hasta refuerza la primera exigencia, pero ahora esta no puede cumplirse si la primera no se cumple también. La garantía de los derechos de los ciudadanos presupone que la clase política y la administración pública cumplen sus deberes para con los ciudadanos. Esta articulación explica en parte la actuación del poder judicial en Italia en el ámbito de la operación “Manos Limpias” (Tijeras, 1994). El activismo de una parte del sistema judicial italiano en defensa de los derechos económicos y sociales en el segundo período creó una cultura judicial intervencionista y políticamente frontal, cuyas energías fueron relativamente desviadas, en el tercer período, de la garantía de los derechos hacia la represión del abuso del poder político (Pepino & Rossi, 1993; Rossi, 1994).

Si, como dijimos antes, el litigio civil técnicamente complejo vino a suscitar la pregunta de la preparación técnica de los magistrados y, en último análisis, la pregunta del desajuste

entre la formación profesional y el desempeño judicial socialmente exigido, el combate contra la gran criminalidad plantea tanto la pregunta de la preparación técnica como la pregunta de la voluntad política. Entre una y otra se interponen otras preguntas que no cesan de ganar importancia, tales como la formación profesional, organización judicial, organización del poder judicial, la cultura judicial dominante, los patrones y orientaciones políticas de asociación de los jueces.

Estas preguntas “internas” del sistema judicial no son abordadas y decididas en un vacío social. Por el contrario, la naturaleza de las divisiones en el seno de la clase política, la existencia o no de movimientos sociales y organizaciones cívicas con agendas de presión sobre el poder político —en general— y sobre el poder judicial, en especial, la existencia o no de una opinión pública informada por una comunicación social libre, competente y responsable, todos estos factores interfieren en el modo como son abordadas las preguntas mencionadas.

Dadas las diferencias que estos factores conocen de país en país, no es sorprendente que las cuestiones judiciales sean tratadas también de forma diferente de país a país. Sin embargo, no deja de ser curioso que estas diferencias coexistan con algunas convergencias igualmente

significativas, haciendo que la corrupción, su combate y la visión política de los jueces que de él resulta, estén ocurriendo en varios países. El mismo juego de diferencias y de convergencias debe tomarse en cuenta cuando se analizan en varios países las dos dimensiones más innovadoras de la judicialización de la “cuestión social” en el período post-Estado Bienestar: la judicialización de la protección del ambiente y de la protección de los consumidores.

LOS JUECES EN LOS PAÍSES PERIFÉRICOS Y SEMIPERIFÉRICOS

El análisis anterior se centró en la experiencia y en la trayectoria histórica de los jueces en los países centrales, los más desarrollados del sistema mundial, y solo trató de la evolución del significado sociopolítico de la función judicial en el conjunto de los poderes del Estado. Es necesario ampliar ahora el análisis.

El nivel de desarrollo económico y social afecta el desempeño de los jueces en dos sentidos fundamentales. Por un lado, el nivel de desarrollo condiciona el tipo y el grado de litigio social y, como consecuencia, el litigio judicial. Una sociedad rural, dominada por una economía de subsistencia, no genera el mismo tipo de litigios que una sociedad intensamente urbanizada y con una economía desarrollada. Por

otro lado, aunque no se pueda establecer una correlación exacta entre desarrollo económico y político, los sistemas políticos en los países menos desarrollados o de desarrollo intermedio, han sido en general muy inestables, con períodos más o menos largos de dictaduras, alternados con períodos más o menos cortos de democracia de baja intensidad. Este hecho no puede dejar de tener un fuerte impacto en la función judicial. Tal como ocurre en los países centrales, estos fenómenos interactúan de manera muy diferente de país a país, tanto entre los países menos desarrollados o periféricos, como entre los países de desarrollo intermedio. Dado por supuesto que el tipo y el grado del litigio se articula con muchos otros factores más allá del desarrollo económico, los analizaré en el siguiente apartado, en el cual dichos factores también serán considerados.

Concentrémonos por el momento en la articulación entre la función judicial y el sistema político. Los tres períodos que analizamos en la parte anterior no se adecuan a las trayectorias históricas de los países periféricos y semiperiféricos.

Durante el período liberal muchos de estos países eran colonias y continuaron siendo colonias por mucho tiempo (los países africanos), y otros solo entonces pudieron conquistar la

independencia (los países latinoamericanos). Por otro lado, el Estado de bienestar es un fenómeno político exclusivo de los países centrales. Las sociedades periféricas y semiperiféricas se caracterizan en general por ofensivas desigualdades sociales, que casi no son mitigadas por los derechos sociales económicos, los cuales, o bien no existen o bien poseen una aplicación muy deficiente. Incluso los propios derechos de primera generación, los derechos cívicos y políticos, tienen una vigencia precaria, que es fruto de la gran inestabilidad política que han vivido estos países, caracterizados por largos períodos de dictadura.

La precariedad de los derechos es la otra cara de la precariedad del régimen democrático y, por eso, no sorprende que la pregunta de la independencia de los jueces sea considerada en estos países de un modo diferente a como se considera en los países centrales. En estos últimos, los tres períodos corresponden a tres tipos de práctica democrática, y por lo tanto a variaciones de actuación política que ocurren en un contexto de estabilidad democrática. Esto no ocurre de ninguna manera en los países periféricos y semiperiféricos que vivieron en los últimos ciento cincuenta años

largos períodos de dictadura.¹⁴ Este hecho refuerza, además, la pertinencia de la distinción entre diferentes concepciones de independencia de los jueces hecha en el apartado anterior. Como dije antes, la independencia según el origen liberal dominante en el primer período, se atribuye a los jueces en la exacta medida en que estos son políticamente neutralizados por una red de dependencias de la que destacamos tres: el principio de la legalidad que lleva a la subsunción lógico-formal limitada al microlitigio; el carácter reactivo de los jueces, que los vuelve dependientes de la demanda de los ciudadanos; y la dependencia presupuestaria y administrativa en relación con el poder ejecutivo y el poder legislativo. Este es el tipo de independencia que domina en los países periféricos y semiperiféricos hasta nuestros días, y quizá solamente hasta ahora esté siendo confrontado con los tipos más avanzados de independencia.

Por esta razón, los regímenes dictatoriales no tuvieron grandes problemas en salvaguardar la independencia de los jueces. Una vez garantizada su neutralidad política, la

independencia de los jueces podía servir a los designios de la dictadura.

Así, según Toharia (1987), el franquismo español no tuvo grandes problemas con el poder judicial. Con el fin de garantizar totalmente su neutralidad política, apartó de los tribunales ordinarios la jurisdicción sobre los crímenes políticos y creó a tal efecto un tribunal especial con jueces políticamente leales al régimen. Lo mismo sucedió en Portugal durante el régimen salazarista. Con idéntico objetivo, fueron apartados de los tribunales ordinarios dos áreas de litigio que podían ser fuente de controversia política: las cuestiones laborales, que se atribuyeron a los tribunales de trabajo tutelados por el Ministerio de las Corporaciones, y los crímenes políticos, para los que se creó el Tribunal Plenario con jueces nombrados debido a su lealtad al régimen.

Este patrón de relación entre los regímenes autoritarios y los jueces es muy generalizado y parece ser que ocurre tanto en regímenes autoritarios de larga duración como también en “regímenes de crisis”, cuyo autoritarismo supuestamente es de corta duración. Neal Tate analiza tres casos: la declaración de Estado de sitio de Marcos en Filipinas en 1972; el accionamiento de poderes de emergencia por parte de Indira Gandhi en la India en 1975; el golpe militar del

14 Aun así, la situación está lejos de ser lineal. Véase, por ejemplo, el caso de los derechos laborales en Brasil a partir de la época de Vargas, analizados en un texto innovador de Paoli (1994).

General Zia Ul Haq en Pakistán en 1977 (Tate, 1993: 311-338; Tate & Haynie, 1993: 707-740). En todos estos casos, los líderes políticos tuvieron la preocupación de no tocar la independencia de los jueces después de asegurarse el control de las áreas “sensibles”.

La independencia de los jueces en la matriz liberal es compatible pues con regímenes no democráticos. El control político tiende a ser ejercido por la exclusión de los jueces de las áreas de litigio políticamente importantes para la supervivencia del sistema, y por formas de intimidación difusa que crean sistemas de autocensura. El objetivo es reducir la independencia a la imparcialidad del juez ante las partes en litigio y garantizar la lealtad pasiva de los jueces al régimen. Esta estrategia garantiza al poder judicial una supervivencia relativamente disimulada, que sin embargo no le obliga a excederse en manifestaciones de lealtad, siendo esta una de las razones por las cuales cuando los regímenes autoritarios caen, la gran mayoría de los magistrados es confirmada por el nuevo régimen y siguen en funciones.

De hecho, desde la década de los setenta, hemos podido observar el declive de los regímenes autoritarios y los consecuentes procesos de transición democrática. A mediados de la década de los setenta fueron los países de

la periferia europea, en los ochenta los países latinoamericanos, a finales de la década de los ochenta los países del Este Europeo, y a principios de la década de los noventa algunos países africanos. Estas transiciones instauraron procesos democráticos, muchos de los cuales están aún por consolidarse. Ocurrieron en un momento en el que en los países centrales se vivía ya el tercer período, o en algunos casos, el paso del segundo al tercer período. Este calendario histórico tuvo consecuencias fundamentales en el dominio de la garantía de los derechos. De una u otra manera, los países periféricos y semiperiféricos se vieron en la contingencia de consagrar constitucionalmente de una sola vez los derechos que en los países centrales habían sido consagrados secuencialmente a lo largo de un período de más de un siglo, o sea, en el período liberal, los derechos civiles y políticos, en el período del Estado Bienestar, los derechos económicos y sociales y en el período del post Estados Bienestar, los derechos de los consumidores, de la protección del ambiente y de la calidad de vida en general. Obligados, por decirlo de alguna manera, a un cortocircuito histórico, no sorprende el hecho de que estos países no hayan permitido, en términos generales, la consolidación de un catálogo tan exigente de derechos de ciudadanía.

Como se comprende, las situaciones varían mucho de país a país. En relación al caso que más nos interesa, el de los países semiperiféricos, o sea los países de desarrollo intermedio, la consolidación de los derechos civiles y políticos es muy superior a la de los derechos de la segunda o de la tercera generación. Esta discrepancia es fundamental para comprender el desempeño judicial en esos países y las vicisitudes de la lucha por la independencia frente a los otros poderes.

En estos países, que pasaron por procesos de transición democrática en las últimas tres décadas, los jueces, de manera muy lenta y fragmentariamente, están asumiendo su corresponsabilidad política en la actuación benefactora del Estado. La distancia entre la constitución y el derecho ordinario en estos países es enorme y los jueces son en general tímidos al intentar acortarla. Los factores de esta tibieza son muchos y varían de país a país. Entre ellos, podemos contar sin ningún orden de precedencia: el conservadurismo de los jueces, incubado en facultades de derecho intelectualmente anquilosadas, dominadas por concepciones retrógradas de la relación entre derecho y sociedad, el desempeño rutinario fijo en la justicia retributiva, políticamente hostil a la justicia distributiva y técnicamente

poco preparada para ella; una cultura jurídica cínica que no se toma en serio la garantía de los derechos, templada en largos períodos de convivencia o complicidad con sólidas violaciones de los derechos consagrados constitucionalmente, con la tendencia a ver en ellos, simples declaraciones programáticas, más o menos utópicas, una organización judicial deficiente con carencias enormes tanto en recursos humanos como también en recursos técnicos y materiales, un poder judicial tutelado por un poder ejecutivo hostil a la garantía de los derechos o sin medios presupuestales para llevarla a cabo, fuerte ausencia de opinión pública y de movimientos sociales organizados para la defensa de los derechos y un derecho procesal hostil y anticuado.

Sin embargo, esto no significa que, en algunos países, a lo largo de la época de los ochenta, los jueces no hayan empezado a asumir una postura más activa y agresiva en defensa de los derechos. Por ejemplo, en Brasil, como cita Faria, algunos jueces, sobre todo los de primera instancia, los que enfrentan más de cerca las flagrantes discrepancias entre igualdad formal y justicia social han creado una corriente jurisprudencial basada en la constitucionalidad del derecho ordinario, orientada hacia una tutela más efectiva de los derechos

(1994: 52). Estas corrientes de jurisprudencia, aunque siempre minoritarias, asumen a veces una expresión organizativa, como es el caso en Brasil del movimiento del derecho alternativo, protagonizado por jueces involucrados en el refuerzo de la tutela judicial de los derechos.

Esa tibieza de los jueces en el dominio de la justicia distributiva y de los derechos sociales y económicos se prolonga, también, en el campo de la lucha contra la corrupción, el que, como vimos, constituye junto con la tutela de los intereses difusos, sobre todo en las áreas del consumo y del medio ambiente, un área privilegiada de protagonismo político y visibilidad social de los jueces en los países centrales. Las causas de esta tibieza son en gran medida las mismas que determinan la tibieza en el campo de la tutela de los derechos. Pero se añaden otras específicas, que tienen que ver sobre todo con la falta de tradición democrática en estos países. Un poder político concentrado, tradicionalmente afirmado en una pequeña clase política de extracción oligárquica, supo crear a lo largo de los años inmunidades jurídicas y fácticas que redundaron en la impunidad general de los crímenes cometidos en el ejercicio

de las funciones políticas.¹⁵ Esta práctica se transformó en la piedra angular de una cultura jurídica autoritaria en la que solo es posible condenar hacia abajo (los crímenes de las clases populares) y nunca hacia arriba (los crímenes de los poderosos). Incluso, los jueces no son vistos por los ciudadanos como los que tienen la responsabilidad de castigar los crímenes de la clase política. Son vistos como parte de esa clase política y tan autoritarios como ella. Curiosamente, sobre todo en América Latina, siempre que se habla de la corrupción relacionada con los jueces no es para hablar de la lucha contra la corrupción por parte de los jueces, sino más bien para hablar sobre la corrupción de los mismos (la venalidad de los jueces y funcionarios).

A pesar de esto, en los últimos años se han multiplicado las señales de una mayor actividad

15 A pesar de esto, en algunos países de América Latina hay muestras de la creciente resistencia de los ciudadanos a que las demás ramas del poder público sean capturadas por el poder ejecutivo, y en especial la justicia. El caso del Ecuador ilustra lo dicho aquí. La revuelta popular contra el presidente Lucio Gutiérrez, que terminó con su renuncia al poder en 2005, tuvo dentro de sus causas la manipulación del presidente en el nombramiento de los magistrados de la Corte Suprema de Justicia.

de los jueces en este campo, ya sea para combatir la corrupción dentro del sistema judicial o bien la corrupción de la clase política, y en general el gran crimen organizado. Como vimos, el aumento de la corrupción política y el gran crimen organizado a nivel internacional son las grandes novedades criminales del tercer período analizado anteriormente. Además, el crimen organizado, sobre todo el narcotráfico, tiene vinculaciones más o menos estrechas con la clase política y los militares, y en algunos países latinoamericanos también con los grupos guerrilleros. En estas condiciones es fácil imaginar las dificultades con las que se enfrentan los jueces al pretender ejercer el control penal en este campo. Una de las más terribles dificultades consiste en el riesgo de la propia vida. Según la Comisión Colombiana de Juristas, en Colombia fueron asesinados entre 1977 y 1991 doscientos noventa funcionarios judiciales relacionados con investigaciones y juicios sobre corrupción, política y crimen organizado. Esta cifra que se ha incrementado en los últimos años, pues según esta misma entidad en el año 2000 asesinaron 71 funcionarios y en el 2003 la cifra se incrementó a 75 funcionarios judiciales. Aunque en algunos casos es posible que los asesinatos estén relacionados con la propia corrupción de los jueces. En este y en otros

países hay innumerables jueces amenazados de muerte y solo hasta ahora empiezan a surgir manifestaciones de solidaridad internacional entre los jueces.

Para los países que pasaron en las últimas décadas por una transición democrática, el primer *test* hecho al sector judicial, en el ámbito de la criminalidad del abuso del poder político, consistió en el juzgamiento de los responsables por miles de asesinatos de opositores políticos, y por otras graves y crueles violaciones de los derechos humanos, cometidos durante la vigencia de los regímenes dictatoriales. El resultado del *test* fue negativo para el sector judicial en su mayoría, aunque por razones no siempre imputables a él.¹⁶ En los casos donde la transición surgió debido a una ruptura entre el régimen autoritario y el democrático, como fue el caso de Portugal, y en cierta medida también el caso de Argentina, la existencia de tribunales especiales (tribunales militares), con jueces todavía leales al régimen depuesto, la falta de voluntad política para llevar a cabo la investigación, la existencia sobreviviente de perdones, la ocurrencia de la prescripción, los

16 Para el caso argentino, ver Bartolomei (1994), y para los demás casos latinoamericanos, ver Stotzky (1993).

acuerdos entre las diferentes fuerzas políticas en el sentido de “borrón y cuenta nueva” sobre el pasado, fueron factores que contribuyeron a que los crímenes cometidos durante la dictadura quedaran impunes en general. En el caso de Argentina hubo, al comienzo, una fuerte corriente de opinión pública y de movilización social, en el sentido de reprimir los crímenes de la dictadura. Algo de esto se dio precisamente al inicio del período democrático, pero, como expone María Luisa Bartolomei, a mediados de la década de los ochenta, el Presidente Raúl Alfonsín pudo haber negociado el fin de la represión con militares sublevados, a cambio del fin de la revuelta (1994: 19).

En los países en que la transición fue pactada, como por ejemplo en el caso de España, Brasil y Chile, la impunidad de los crímenes de abuso del poder y de violación de los derechos humanos cometidos durante la dictadura, fue negociada entre la clase política del régimen dictatorial y la del régimen democrático que emergía. En este caso los jueces fueron desde el comienzo excluidos del ejercicio del control penal de estos asuntos. De hecho, tal exclusión sirvió para reforzar la cultura jurídica autoritaria legitimadora de la inmunidad fáctica e incluso jurídica de los detentadores del poder político.

Podemos concluir que las trayectorias políticas y sociológicas del sistema judicial en los países periféricos y semiperiféricos son diferentes de las del sistema judicial en los países centrales, aunque haya entre ellas algunos puntos en común. El análisis comparado de los sistemas judiciales es de crucial importancia para comprender cómo, bajo formas organizativas y cuadros procesales relativamente semejantes, se esconden prácticas judiciales muy distintas, con distintos significados sociopolíticos sobre la función judicial, así como distintas luchas por la independencia del poder judicial.¹⁷

LAS FUNCIONES DE LOS JUECES

En las secciones anteriores analicé la evolución histórica del significado sociopolítico de la administración de justicia, presuponiendo para eso un entendimiento amplio y mutante de las funciones de los jueces en la sociedad. Desde el momento en el que nos concentramos en el desempeño de los jueces en cuanto punto de encuentro entre la demanda efectiva y la oferta efectiva de protección judicial, las funciones de los jueces pasaron a entenderse de

17 Este hecho hace todavía más problemático el intento de someter los sistemas judiciales de distintos países a los mismos modelos institucionales y funcionales.

modo más limitado, o sea los jueces en cuanto mecanismo de solución de litigios. Esta es, sin duda, una función crucial, tal vez la principal, y sobre la que hay más consenso en la sociología judicial; pero no es la única. Al concentrarnos en ella acabamos por privilegiar a la justicia civil, ya que es a través de ella que se realiza la función de solución de litigios. Es necesario hacer una breve referencia a otras funciones de los jueces a fin de poder construir el cuadro conceptual y teórico adecuado a las actuaciones judiciales que sobrepasan el ámbito civil. Esto es aún más necesario si se tiene en cuenta que las diferentes funciones de la justicia no evolucionaron todas de la misma manera a lo largo de los tres períodos.

Los jueces desempeñan en las sociedades contemporáneas diferentes tipos de funciones y aquí distingo las tres principales: funciones instrumentales, funciones políticas y funciones simbólicas. En sociedades complejas y funcionalmente diferenciadas, las funciones instrumentales son las que son específicamente atribuidas a una determinada área de actuación social y que se consideran cumplidas cuando dicha área opera con eficacia dentro de sus límites funcionales. Las funciones políticas son aquellas a través de las cuales los campos sectoriales de actuación social contribuyen

al mantenimiento del sistema político, y finalmente las funciones simbólicas son el conjunto de las orientaciones sociales con las que los diferentes campos de actuación social contribuyen para el mantenimiento o destrucción del sistema social en su conjunto.

Las funciones instrumentales de los jueces son las siguientes: solución de los litigios, control social, administración y creación de derecho. Sobre la solución de litigios ya he dicho lo suficiente. El control social es el conjunto de medidas —ya sea influencias internas o bien coerciones— adoptadas en una determinada sociedad para que las acciones individuales no se desvíen de forma significativa del patrón dominante de sociabilidad, designado como orden social. La función de control social de los jueces se refiere a su contribución específica para el mantenimiento del orden social y para su recuperación siempre que este es violado. Desde mediados del siglo XIX, coincidiendo con el inicio del período liberal, el triunfo ideológico del individualismo liberal y la exacerbación de los conflictos sociales, como resultado de la revolución industrial y urbana, sirvieron para plantear la cuestión central de cómo mantener el orden social en una sociedad que perdía o destruía rápidamente los fundamentos en que tal orden se había afirmado hasta entonces.

La respuesta fue encontrada en el derecho, en la existencia de una normativa única, universal, coherente, acorde con los objetivos de desarrollo de la sociedad burguesa y susceptible de poder imponerse por la fuerza.

Los tribunales de justicia fueron la institución a la que se confió tal imposición. Se puede decir que la solución de los litigios llevada a cabo por los jueces configura, en sí misma, una función de control social. Sin embargo, es en la represión criminal donde los jueces ejercen de forma específica esta función, porque es ahí donde el patrón de sociabilidad dominante es imperativamente afirmado ante el comportamiento desviado. En la medida en que esta afirmación coercitiva puede ser eficaz para la prevención, su contenido de imposición externa pasa a coexistir con el de influencia interiorizada.

El análisis del desempeño de los jueces en el ámbito de la justicia penal corresponde así al análisis de la eficacia del sistema judicial en el ámbito del control social. A lo largo de los tres períodos esta eficacia fue siempre problemática y aún más cuanto más rápidas fueron las transformaciones sociales. El sistema judicial con su peso institucional, normativo y burocrático tuvo siempre dificultades en adaptarse a las nuevas situaciones de

comportamiento desviado. De alguna manera estamos viviendo hoy, con la cuestión de la lucha contra la corrupción, el último episodio de un largo proceso histórico de adaptación y los límites de su éxito son una vez más evidentes y especialmente ahora.

Las restantes funciones instrumentales de los jueces son tal vez menos obvias, y algunos dirán que menos importantes; sobre todo, varían mucho de país a país. Las funciones administrativas se refieren a una serie de actuaciones de los jueces que no son ni solución de litigios, ni control social. Así, por ejemplo, el conjunto de los actos de certificación y de notariado que los jueces realizan por obligación legal en situaciones que no son de litigio (por ejemplo, divorcio por mutuo acuerdo, el matrimonio). También son funciones administrativas las actuaciones que, no siendo de los jueces como tales, son de los magistrados judiciales (requerimientos, separaciones, comisiones de servicio) siempre que estos son llamados a ejercer funciones de auditoría, de consultoría jurídica o de magistratura de autoridad en los distintos ministerios o departamentos de la administración pública. Estas funciones administrativas son residuos de la sociedad preliberal en donde las actividades judiciales eran con frecuencia ejercidas en

conjunto con las actividades administrativas y por los mismos oficiales del rey.

De todas las funciones, la de creación del derecho por parte de los jueces es la más problemática, sobre todo en los países de tradición jurídica europea continental. Pero aún en los países del *common law* ha sido muy discutido y analizado el declive de la función de creación del derecho por parte de los jueces, un declive que se pudo haber iniciado en el segundo período (el período del Estado de bienestar), cuando el equilibrio de poderes fue en definitiva destruido a favor del poder ejecutivo. Sin embargo, pienso que, dejando a un lado la arquitectura constitucional y mirando más hacia las prácticas judiciales cotidianas, hay mucha creación de derecho en los juzgados, tanto en los países del *common law* como en los del derecho europeo continental. Se trata de una creación precaria, intersticial y caótica, pero no por eso menos importante, y de alguna manera destinada a aumentar en importancia en las circunstancias que parecen estar prevaleciendo en el tercer período jurídico-político. El período del post-Estado de bienestar. De hecho, la creación intersticial del derecho prospera en la medida en que colapsan los principios de subsunción lógica en la aplicación del derecho. Muchas de las

características del tercer período no hacen sino profundizar tal colapso, como lo son, entre otras, el surgimiento de la normativa casuística y negociada; la complejidad creciente de los negocios, traducida en el uso cada vez más frecuente de cláusulas generales, conceptos indeterminados, principios de buena fe y de equidad; la presión formal o informal sobre los jueces para que actúen más como mediadores, que como juzgadores. Todos estos factores hacen que se atenúen o sean cada vez más difusas las fronteras entre la creación y la aplicación del derecho. Es en esas fronteras en las que tiene lugar la creación judicial del derecho.

Por lo demás, como ocurre con el conjunto de las funciones judiciales, los tres tipos de funciones instrumentales se influyen de manera natural, se entrecruzan y de hecho ninguna puede entenderse de forma total, separada de las demás. Es, sobre todo en la solución de litigios, cuando los jueces crean el derecho, y también cuando se ejerce la función de control social, mediante la afirmación de una normativa que deja de depender de la voluntad de las partes, a partir del momento en que estas deciden someterse a ella (siempre que tienen la posibilidad de decidir lo contrario). Pero, por otro lado, la justicia penal contiene siempre

una dimensión de solución del litigio no solo entre el acusado y la sociedad sino también entre él y la víctima. En los crímenes particulares esa dimensión es particularmente evidente, a tal punto que la frontera entre justicia civil y penal se vuelve problemática.

Es en gran medida a través del conjunto de las funciones instrumentales que los jueces ejercen también las funciones políticas y las simbólicas. En cuanto a las funciones políticas, ellas surgen desde luego del hecho de que los jueces sean uno de los órganos de soberanía. Más que interactuar con el sistema político son parte integrante de él. Solo hay que identificar las funciones políticas específicamente confiadas a los jueces. La función de control social es una función eminentemente política, ya sea por la represión que ejerce o bien por el modo selectivo como lo hace.

Los sistemas políticos conviven hoy, sin grandes perturbaciones para su estabilidad, con niveles elevados de criminalidad individual, denominada común. Lo mismo no ocurre con los otros tres tipos de criminalidad: el crimen organizado, el crimen político y el crimen cometido por políticos en el ejercicio de sus funciones, como causa o consecuencia de ellas, como es el caso de la corrupción ya mencionada. Las dificultades del sistema político

ante estos tipos de criminalidad resultan de una situación paradójica, susceptible de ocurrir con más frecuencia de lo que se piensa. Por un lado, la existencia de esta criminalidad y su impunidad pueden, más allá de ciertos límites, poner en duda las propias condiciones de reproducción del sistema. Pero por otro lado lo mismo puede ocurrir si el castigo de esa criminalidad, por su carácter sistemático e inflexible, contribuye a cortar eventuales lazos del sistema político con tal tipo de criminalidad, en el caso en que tales lazos sean vitales para la reproducción del sistema político. Debido a esta paradoja, la actuación represiva de los jueces se da con frecuencia en el filo de la navaja, siempre más acá de las condiciones que podrían maximizar su eficacia y por eso, sujeta a críticas contradictorias.

Las funciones políticas de los jueces no se agotan en el control social. La movilización de los jueces por los ciudadanos en los campos civil, laboral, administrativo, etcétera, implica siempre la conciencia de derechos y la afirmación de la capacidad para hacer la reivindicación de los mismos, y en ese sentido es una forma de ejercicio de la ciudadanía y de la participación política. Por esta razón, las asimetrías sociales, económicas y culturales en la capacidad para movilizar a los jueces,

plantean interrogantes relativos a la justicia social y simultáneamente a las condiciones del ejercicio de ciudadanía. La visibilidad social y política del acceso, del costo y de la morosidad de la justicia como temas de debate público, deriva de la capacidad o incapacidad integradora del sistema político que por ellas se explica.

De esta articulación entre movilización judicial e integración política resulta otra función política de los jueces: la legitimación del poder político en su conjunto. En las sociedades democráticas el funcionamiento independiente, accesible y eficaz de la justicia constituye hoy uno de los más fuertes factores de legitimidad del sistema político. Como dije antes, las condiciones para esta politización de la función judicial fueron creadas, sobre todo en el período del Estado Bienestar, por el dramático incremento de los derechos de ciudadanía que durante él se dieron. A partir de entonces, la garantía efectiva de esos derechos fue políticamente distribuida por los poderes ejecutivo y legislativo, por un lado, encargados de la creación de los servicios y de las partidas presupuestales y, por otro, por el poder judicial como recurso de instancia ante las violaciones del pacto de garantía. La crisis del Estado del bienestar en el tercer período

es básicamente una crisis de garantía y de ahí la transferencia de compensación de la legitimidad del sistema político hacia la justicia.

Esta transferencia ha creado en los países centrales una sobrecarga política de la justicia, que si no es bien administrada o no responde de forma adecuada puede acabar por comprometer la propia legitimidad de los jueces. En los países periféricos y semiperiféricos la garantía estuvo, por así decirlo, en crisis desde el comienzo. En este sentido las responsabilidades políticas del sector judicial son menores solo porque es menor la legitimidad del sistema político en su conjunto. La relativa irrelevancia social de los jueces es por ello el otro lado de la distancia del sistema político en relación a los ciudadanos.

La transferencia de compensación de la legitimidad está asumiendo hoy otra forma, tanto en los países centrales como en los semiperiféricos, y con ella se diseña otra función política de la justicia. Se trata, como ya hemos hecho referencia anteriormente, de la promiscuidad entre el poder económico y el político y de la consecuente criminalización de la política.¹⁸ En lo que respecta a la transferencia de

18 Sobre el cambio de los roles de los jueces, ver Domingo (2000; 2005).

compensación en el campo de los derechos, esta se basa en el cuestionamiento de la capacidad benefactora del Estado, mientras que la transferencia de compensación en el campo de la corrupción política se basa en el cuestionamiento del sistema de representación política. La función de representación sustitutiva puede de esta manera sobrecargar demasiado la capacidad funcional de la justicia.

Estas últimas funciones políticas de los jueces solo pueden ser mínimamente ejercidas en la medida en que cumplan sus funciones más generales, las funciones simbólicas. Las funciones simbólicas son más amplias que las políticas porque comprometen todo el sistema social. Los sistemas sociales se afirman en prácticas de socialización que fijan valores y orientaciones hacia valores, distribuyendo unos y otras por los diferentes espacios estructurales de las relaciones sociales (familia, producción, mercado, comunidad, ciudadanía, espacio mundial), según las especificidades de estos, fijadas ellas mismas por criterios de especialización funcional socialmente dominantes.¹⁹

19 Sobre los espacios estructurales, ver Santos (1995: 403-455), publicado en castellano en Santos (2003b).

Tanto las funciones instrumentales como las funciones políticas²⁰ poseen dimensiones simbólicas que serán más significativas en unos casos que en otros.²¹ Por ejemplo, de las funciones instrumentales, la función de control social es la que tiene más fuerte componente simbólico. La justicia penal actúa sobre comportamientos que en general se desvían significativamente de valores reconocidos como particularmente importantes para la reproducción normal de una determinada sociedad (los valores de la vida, de la integridad física, de la honra, de la propiedad, etcétera). Actuando con eficacia en este campo, se produce un efecto de confirmación de los valores violados. Una vez que los derechos de ciudadanía, cuando están interiorizados, tienden a enraizar concepciones de justicia retributiva y distributiva, la garantía de su protección por parte de los jueces tiene en general un poderoso efecto de confirmación simbólica.

20 Sobre las funciones de los jueces y tribunales desde una perspectiva que busca resguardar y fomentar la inversión privada de los países, ver Buscaglia & Ratliff (1997).

21 Sobre el tema más general de la eficacia simbólica del derecho, véase el importante estudio de García-Villegas (1993). García-Villegas parte de una concepción distinta, y más amplia, de eficacia simbólica.

Sin embargo, la mayor eficacia simbólica de los jueces surge de la propia garantía procesal, de la igualdad formal, de los derechos procesales, de la imparcialidad, de la posibilidad de recurso. En términos simbólicos, el derecho procesal es tan sustantivo como el derecho sustantivo. De ahí que la pérdida de eficacia procesal por la vía de la falta de acceso, de la morosidad, del costo o de la impunidad afecte la credibilidad simbólica de la protección judicial. Esto no significa que haya una relación lineal entre la eficacia del desempeño instrumental y político y la eficacia simbólica. En un Estado en general opaco o poco transparente, un desempeño instrumental deficiente de los jueces puede no afectar su eficacia simbólica, sobre todo si algunos casos ejemplares de buen desempeño instrumental van alimentando la comunicación social y si lo hacen de modo que la visibilidad de los tribunales quede reducida a esas zonas de atención pública.

PATRONES DE LITIGIO Y CULTURA JURÍDICA

Por muy significativas que sean las diferencias entre países con distintos niveles de desarrollo, en lo que respecta a las vicisitudes de la independencia, y al significado sociopolítico de la justicia, se pueden hacer dos reflexiones comunes.

La primera, que es al fin y al cabo la conclusión más amplia de nuestro análisis hasta el momento, es la de que la lucha por la independencia del sistema y del poder judicial siempre es, a pesar de las infinitas variaciones, una lucha precaria, en la medida en que sucede en el contexto de algunas dependencias poderosas del sistema judicial en relación con el ejecutivo o con el legislativo. Se trata de una lucha con medios limitados contra otros poderes, casi siempre hostiles, ante una independencia que nunca es completa. En este sentido, la independencia solo se convierte en cuestión importante cuando se sobrepasan los límites de la falta de independencia considerados tolerables por las propias magistraturas o por los ciudadanos organizados en partidos, o en otras formas de asociación interesados en defender la independencia de los jueces.²²

22 El análisis comparado de los sistemas judiciales es de importancia creciente y, sin embargo, es muy complejo debido a la multiplicidad de variables en juego. Sobre el tema, ver Shapiro (1986); Damáska (1986); Schmidhauser (1987); Cappelletti (1991; 1999), y Holland (1991). A nuestro entender, la mayor dificultad en el análisis comparado de los sistemas judiciales está en el hecho de que estos operan en un contexto de pluralismo jurídico, que condiciona de modo decisivo su desempeño, lo que varía de forma significativa de país a

Los intentos por ejercer el control político sobre la actividad judicial suceden por razones semejantes, y recurriendo a medios similares: transferencia de ciertas áreas de litigio del ámbito de los juzgados ordinarios a juzgados especiales o a agencias administrativas bajo el control del poder ejecutivo; control sobre la formación, el reclutamiento y la promoción de los jueces; gestión de la dependencia financiera de los jueces. Para evitar este tipo de injerencias, se han creado los Consejos de la Judicatura. Estas instituciones buscan que los jueces se autogobiernen y gestionen ellos mismos los recursos. Sin embargo, aunque se ha avanzado en algunos aspectos en la autonomía judicial, estos Consejos dependen presupuestalmente del ejecutivo. De allí que su independencia no sea absoluta. Lo que en este ámbito verdaderamente distingue a los países periféricos de los centrales es el hecho de que solo en los primeros los medios de control incluyen la intimidación seria y la propia eliminación física de los jueces.

La segunda reflexión, que suscita el análisis siguiente, es la de que en el terreno político concreto la lucha por la independencia depende del desempeño efectivo de los jueces. Este

desempeño permite una enorme variación interna, y solo cuando se traduce en ejercicios susceptibles de ampliar la visibilidad social o el protagonismo político más allá de los límites convencionales y acordados, es que la independencia judicial se transforma en una lucha política de primera línea. Sin embargo, y al contrario de lo que pueda parecer, no hay una relación absolutamente unívoca y lineal entre los términos de la lucha por la independencia y los del desempeño efectivo, en la medida en que varía de país a país la sensibilidad política sobre el significado del desempeño y de sus variaciones.

Ante esto, es de crucial importancia analizar de la manera más pormenorizada posible los parámetros, las características y las variaciones del desempeño de los jueces. Además, un enfoque analítico muy centrado sobre la independencia judicial o el protagonismo político de los jueces, puede ocultar el conocimiento del trabajo efectivo de los jueces en la gran mayoría de los casos y en la mayoría de los días de trabajo judicial. Por esta razón, paso a citar el cuadro teórico y la experiencia comparada, que a mi entender deben servir de referencia al análisis del desempeño efectivo de los jueces.

Como dije anteriormente, se sabe que el nivel de desarrollo económico y social condiciona

país. En Brasil, un análisis muy bien documentado del pluralismo jurídico puede leerse en Wolkmer (1994).

la naturaleza del conflicto social e interindividual, la propensión a litigar, el tipo de litigio, y por lo tanto, el desempeño de los jueces como expresión del patrón de consumo de la justicia, entendido este como oferta efectiva de tutela judicial ante la demanda efectiva. Estando condicionado por el nivel de desarrollo, el patrón de consumo de la justicia actúa a su vez, sobre él, potenciándolo o limitándolo. Añádase que el aumento del desarrollo socioeconómico no implica necesariamente el aumento del litigio en general, sino que puede implicar un aumento en ciertas áreas o tipos de litigio, lo cual entraña una disminución en otras. Por esta triple interacción, el análisis de las relaciones entre el desempeño de los jueces y el nivel de desarrollo socioeconómico es central en toda la sociología judicial.²³

23 Ver, sin embargo, Henckel (1991), quien hace un análisis de la justicia civil brasileña comparándola en cuanto es posible con la alemana, para concluir que no hay diferencias estadísticas significativas entre el desempeño del sistema judicial de un país desarrollado y el de un país subdesarrollado; según él, las diferencias están sobre todo en los factores organizativos (personal, cualificación, salarios, infraestructuras). Se trata de un análisis algo controvertido, en la medida en que las semejanzas pueden ser la traducción de situaciones sociales totalmente distintas. Por ejemplo, el hecho de

Sin embargo, se sabe, también, que el nivel de desarrollo socioeconómico no explica por sí solo el nivel y el tipo de desempeño de los jueces, ya que países con niveles semejantes de desarrollo presentan perfiles judiciales muy distintos. Basta comparar por ejemplo Japón con los Estados Unidos, o a Holanda con Alemania. Así pues, debe atenderse a otros factores, y uno de ellos, tal vez el más importante, es la cultura jurídica dominante del país, casi siempre articulada con la cultura política.

La cultura jurídica es el conjunto de orientaciones hacia valores e intereses que configuran un patrón de actitudes frente al derecho y a los derechos, y frente a las instituciones del Estado que producen, aplican, garantizan o violan el derecho y los derechos.

En las sociedades contemporáneas el Estado es un elemento central de la cultura jurídica, y en ese sentido la cultura jurídica siempre es una cultura jurídico-política y no puede

que en Alemania y en Brasil se esté bajo el amparo judicial tiene diferentes significados. En Brasil, supone que más de dos terceras partes de la población está marginada del acceso a la justicia, mientras que en Alemania el resultado es totalmente opuesto. O sea, el Estado del bienestar sigue funcionando eficazmente y su desempeño no suscita las controversias que llevarían a exigir la intervención de los jueces.

ser comprendida plenamente fuera del ámbito más amplio de la cultura política. Por otro lado, la cultura jurídica reside en los ciudadanos y en sus organizaciones, y en este sentido es también parte integrante de la cultura de la ciudadanía. A este nivel, se distingue de la cultura jurídico profesional, en que atañe solo a los profesionales del foro y que, como tal, tiene ingredientes propios relacionados con la formación, la socialización, el asociacionismo, etcétera.

La cultura jurídica empezó a ser discutida a partir de la década de los sesenta, sobre todo en los Estados Unidos y también en Italia, bajo el impulso de la explosión de litigio que se comenzó a dar entonces en esos países.²⁴ La idea era que la propensión a litigar es mayor en unas sociedades que en otras y que las variaciones están, en parte por lo menos, ancladas culturalmente, en la medida en que la propensión a litigar no aumenta necesariamente en la misma proporción que el desarrollo económico. Si bien en ciertas sociedades los individuos y las organizaciones muestran una clara preferencia por soluciones de consenso de los litigios o que

de todos modos se obtienen fuera del campo judicial, en otras en cambio la opción por litigar se toma con facilidad.²⁵

Algunos autores, por ejemplo, Kritzer (1989), comparan la propensión a litigar en países culturalmente próximos y hasta con un sistema jurídico semejante —como, por ejemplo, los Estados Unidos e Inglaterra, o los Estados Unidos y Canadá— y encuentran diferencias significativas que reconducen a diferentes culturas jurídicas. Los Estados Unidos fueron considerados como los que tenían la más elevada propensión a litigar, configurando una “sociedad litigiosa” como la llamó Lieberman (1981).²⁶

Este hecho suscitó un debate que se prolongó por toda la década del ochenta, habiéndose convertido, en las elecciones presidenciales estadounidenses de 1992, en el tema de la campaña electoral (Galanter, 1993a; 1993b). Se dieron entonces varias razones que alimentarían tal cultura del litigio, desde la existencia de un número excesivo de abogados al debilitamiento de los lazos comunitarios y de los

24 Para la bibliografía relevante en este período, ver Santos (1994: 141-161), publicado en castellano en Santos (1998d).

25 Sobre culturas jurídicas, ver, por último, Bierbrauer (1994).

26 Sobre el cuestionamiento del nivel de litigio en la sociedad estadounidense, ver Galanter (1983); Trubek *et al.* (1983).

compromisos de honra en la gestión de la vida colectiva. Según algunos, la propensión a litigar propicia un enorme drenaje de recursos económicos que, de otra manera, podrían ser destinados a las tareas de desarrollo.²⁷ Otros autores y estudios refutaron estos argumentos, y pusieron en duda que hubiese habido una explosión del litigio, o que los norteamericanos resultaran particularmente afectados al litigio.²⁸

Blankenburg, por su parte, defendió la idea de que la explosión del litigio, aunque con una dimensión real había sido inflada por los medios de comunicación social a partir de procesos en particular notorios, ya sea por su naturaleza o por la de los que intervinieron en ella (Blankenburg, *s/f*). En estos términos, deducir la existencia de la cultura jurídica del litigio a partir de la explosión del litigio era incorrecta

27 Olson (1992) afirma que existe en Estados Unidos una 'industria del litigio', responsable en gran parte del aumento del mismo. Una posición opuesta y bien fundada puede leerse en Epp (1992).

28 Sobre este debate, ver Galanter (1993a; 1993b). Más allá de eso, otros autores han subrayado la continua incidencia de la solución negociada de litigios sin recurso a los jueces, en determinadas áreas, como por ejemplo en el área de los seguros (Ross, 1980) y de responsabilidad civil extra-contractual (Genn, 1988). Ver también Brigham (1993) y Galanter & Cahil (1994).

en la medida en que, aun concediendo con facilidad que tal explosión existía, la verdad es que la gran mayoría de los litigios continuaba resolviéndose fuera de los juzgados.²⁹

Sin embargo, en un estudio sobre los patrones de litigio en cinco países europeos, todos de tradición jurídica continental, se llegó a la conclusión de que, aunque en todos ellos había habido un aumento del litigio en la década de los setenta, ese aumento varió de país a país y las variaciones no coincidieron con las de los indicadores de desarrollo (Ietswaart, 1990: 571).

En áreas de menor sedimentación cultural, las variaciones fueron sin embargo más uniformes. Así, por ejemplo, se verificó una cierta disminución del litigio directamente relacionada con la actividad económica, lo que podría indicar que, en la medida que esta se internacionalizó y se volvió técnicamente más compleja, dejó de existir en los tribunales un foro adecuado para la solución de los litigios que fue generando. Por otro lado, en casi todos los

29 A pesar de eso, las diferencias nacionales ante el litigio son evidentes. El propio Blankenburg (1994: 780) muestra ese contraste entre las culturas jurídicas de dos países europeos con niveles de desarrollo semejante, Holanda y Alemania. Ver también Kritzer & Zemans (1993).

países desarrollados emergieron nuevos tipos de litigio relacionados con la aparición de la sociedad de consumo, con la degradación del medio ambiente y con el aumento dramático de la movilidad social y geográfica (ruptura de relaciones familiares y consecuentes divorcios; cuestiones de inquilinato).

En el análisis de las variaciones de los niveles de litigio, es necesario distinguir entre las ondulaciones largas de litigio y las variaciones bruscas y de corta duración, ya que solo las primeras tienen posibilidad de ser reconducidas a la evolución del patrón de desarrollo o a la cultura jurídica dominante. Las variaciones bruscas están, en general, relacionadas tanto con factores internos del sistema judicial —por ejemplo, una reforma procesal que desjudicializa cierto litigio— como con la transformación política drástica, desde la Alemania de la República de Weimar, los Estados Unidos del *New Deal*, el Chile de Allende, el Portugal del 25 de abril de 1974 hasta la Francia de los socialistas de 1981.

Además, la razón por la cual la relación entre desarrollo socioeconómico y cultura jurídica, por un lado, y patrón de litigio por el otro, no es unívoca, reside en que el sistema judicial, de por sí o por la interferencia de los otros poderes políticos, no asiste pasivo a las variaciones

de la demanda de tutela judicial siempre que estas exceden límites considerados tolerables. Por esa razón, se realizaron las reformas de informalización de la justicia mencionadas anteriormente y además de ellas podríamos citar muchas más: la desjudicialización de los litigios de cobro de las deudas (Dinamarca), o de los divorcios por mutuo acuerdo (Portugal); la introducción de la responsabilidad objetiva en los accidentes de tránsito (Francia, Portugal); las propuestas cada vez más insistentes para despenalizar el consumo de drogas (Holanda). Lo que varía de país a país es, precisamente, la capacidad de adaptación de la oferta judicial a la demanda judicial. Cuando tal capacidad está totalmente ausente, la oferta judicial no deja de actuar sobre la demanda judicial, pero esta vez lo hace desanimando a esta última, aumentando con esto la discrepancia entre la demanda potencial y la demanda efectiva. En algunos países, la caída de la demanda de la protección judicial en ciertas áreas no tiene otra justificación que la falta de incentivos sobre la demanda, resultante de la débil calidad de la oferta.

LA PIRÁMIDE DEL LITIGIO

El concepto de cultura jurídica es útil, siempre y cuando esté limitado en sus ambiciones analíticas y explicativas pues, como vimos,

muchos otros factores interfieren en la evolución de los tipos y niveles de litigio. Al referirse a los movimientos más estables, la cultura jurídica es un elemento analítico útil. Aunque el concepto haya sido desarrollado para designar actitudes ante el derecho, los derechos y la justicia, que se traducen en la elevada propensión al litigio, la verdad es que es igualmente legítimo hablar de culturas jurídicas en fuga ante el litigio o sea de culturas con una muy baja propensión a litigar. En cualquier caso, la utilidad de este concepto y del indicador que la sustenta (la propensión al litigio) solo es realmente significativa cuando es posible cotejar el conjunto de litigios judicializables que ocurren en una sociedad determinada, o incluso de las relaciones sociales que los pueden originar. Solo entonces se puede determinar con algún rigor el ámbito de la demanda potencial de la tutela judicial, y la fracción de ella que se transforma en demanda efectiva. Esta investigación es muy difícil, y muchas veces imposible.

El flujo ininterrumpido, indefinido y amalgamado de las relaciones sociales en una determinada sociedad hace imposible cualquier cuantificación fiable. Ello no es así solo en las relaciones sujetas a un tipo cualquiera de registro (matrimonios, defunciones, pólizas de seguro, registro de accidentes, cheques sin

fondos, escrituras públicas, contratos de alquiler, etcétera). En estos casos, es posible establecer lo que designamos por base de la pirámide del litigio. La misma dificultad existe en la determinación de las situaciones de litigio. En este ámbito, solo mediante entrevistas u otras metodologías indirectas es posible tener una idea aproximada del nivel global del litigio en una sociedad determinada.

Solo a partir de un conocimiento aproximado de la base de la pirámide del litigio es posible definir el perfil de esta. El concepto de pirámide de litigio es utilizado para mostrar, haciendo uso de una metáfora geométrica, el modo como son formadas socialmente las relaciones de litigio en una determinada sociedad. Teniendo en cuenta que las que llegan a los tribunales y de esta las que llegan a juicio, son la punta de la pirámide, es necesario conocer la trama social que media entre la punta y la base de la pirámide.³⁰

Los litigios son construcciones sociales en la medida en que el mismo patrón de

30 Las formas de pluralismo jurídico operan muchas veces en el ámbito de la pirámide de litigios, en la medida que diferentes órdenes jurídicos intervienen en el mismo litigio en diferentes momentos o mismo simultáneamente.

comportamiento puede considerarse litigio o no, en consonancia con la sociedad, grupo social o con el contexto de interacciones en que sucede. Como todas las demás construcciones sociales, los litigios son relaciones sociales que emergen y se transforman según dinámicas sociológicamente identificables. La transformación de estas en litigios judiciales es solo una alternativa entre otras y no es, de ninguna manera, la más probable, aunque esa posibilidad varíe de país a país, según el grupo social y el área de interacción. Además, el propio proceso de aparición del litigio es mucho menos evidente de lo que a primera vista se puede imaginar. El comportamiento lesivo de una norma no es suficiente para que por sí solo pueda desencadenar el litigio. La gran mayoría de los comportamientos de ese tipo sucede sin que los lesionados tengan en cuenta el daño o identifiquen a su causante; sin que tengan conciencia de que tal daño viola una norma, o aun sin que piensen que es posible reaccionar contra el daño o contra el causante. Diferentes grupos sociales tienen percepciones diferentes de las situaciones de litigio y niveles de tolerancia diferentes ante las injusticias en las que se traducen. Por esta razón, niveles bajos de litigio no significan necesariamente una baja incidencia de comportamientos injustamente lesivos.

Son enormes los problemas conceptuales y metodológicos del estudio de las percepciones y evaluaciones de los daños. Personas diferentes con percepciones semejantes de una determinada situación hacen evaluaciones diferentes, y viceversa, hacen evaluaciones semejantes de situaciones percibidas de manera diferente. Muchos trabajadores tienen dificultad en saber si están enfermos, si la causa de su dolencia está relacionada con el trabajo, si el trabajo causante de la enfermedad viola alguna norma, si es posible alguna reacción contra eso. Del mismo modo, solo una inspección de los documentos del préstamo haría posible saber si el deudor fue víctima de la usura, en caso de que el mismo no se haya dado cuenta de eso. Las personas se exponen a daños y son injustamente lesionadas en muchas más situaciones que aquellas de las que tienen conciencia. Ciertos grupos sociales tienen una capacidad mucho mayor que otros para identificar los daños, evaluar su injusticia y reaccionar contra ellas. Mientras más baja es la capacidad de identificación, más difícil se hace evaluar el significado sociológico de la base de la pirámide. Subyacente a las situaciones identificadas como generadoras de litigio puede estar un conjunto mayor o menor de conductas injustamente lesivas, un conjunto en gran medida indeterminado.

Sin embargo, es posible determinar los factores sociales que condicionan la capacidad para tener en cuenta los daños y evaluarlos como tal. Naturalmente, existen factores relacionados con la personalidad, importantes en este ámbito pero que solo operan en conjunto con factores sociales tales como clase, sexo, nivel de escolaridad, etnia y edad. Los grupos sociales que tienen en estas variables situaciones de mayor vulnerabilidad son, también, aquellos en que tiende a ser menor la capacidad para transformar la experiencia de la lesión en litigio.

Más allá del factor de la personalidad y de las variables estructurales, es necesario contar, también, con las variables interpersonales, o sea con la naturaleza de las relaciones entre individuos en el contexto de las cuales surge una situación en potencia con carácter de litigio. Por ejemplo, el mismo comportamiento de un familiar íntimo o de un extraño puede tener significados totalmente distintos. El tipo de ámbito social en el que se tejen las relaciones es igualmente decisivo. Los individuos se relacionan en la familia, en el trabajo, en la vecindad, en el mercado, en la política, en la diversión, etcétera; y en cada uno de estos campos crean interacciones que potencian determinados tipos de percepciones y evaluaciones y bloquean otros. Por otro lado, de la misma

manera en que existen relaciones que son fáciles de interrumpir o dar por terminadas, hay otras cuya interrupción o fin acarrearán costos importantes para uno o para todos los participantes. La consistencia, la dirección múltiple, la profundidad y la duración de la relación son factores decisivos, en consonancia con las circunstancias en la creación o en el bloqueo de situaciones de litigio. Además, se debe tener en cuenta que todos estos factores o variables no son solamente decisivos en el proceso de surgimiento del litigio, son también las transformaciones necesarias por las que el litigio pasa hasta su solución cuando esto ocurre.

El hecho de que sea reconocida la existencia del daño, de su causante y de la violación de normas que acarrea, no significa que el litigio surja necesariamente. Para ello, es necesario que el lesionado encuentre que el daño es de algún modo remediable, reclame contra la persona o entidad responsable por el daño de que es víctima y sepa hacerlo de manera creíble y clara. Cuando esto ocurre, el litigio surge solamente cuando tal reclamo o queja es rechazada en su totalidad o en parte. Solo entonces es cuando la relación social se sitúa en la base de la pirámide.

El trayecto recorrido hasta aquí es sociológicamente muy importante para determinar

el contenido de justicia distributiva de las medidas destinadas a incrementar el acceso a la justicia. Como sabemos, tales medidas buscan disminuir las desigualdades en el consumo de la justicia. Sin embargo, lo que ocurre es que tales medidas solo pueden beneficiar a aquellos que pasan el umbral de la percepción, de la evaluación y de la identificación del responsable del daño. Como vimos, ciertos grupos sociales tienen más capacidad que otros para pasar tal límite. Los que tienen menor capacidad están en peores condiciones para que sean beneficiados por un incremento del acceso a la justicia. Esto significa que el acceso a la justicia, sobre todo en países donde es muy deficiente, es doblemente injusto para los grupos sociales más vulnerables, porque no promueve una percepción y una evaluación más amplia de los daños sufridos de manera injusta en la sociedad, y porque, en la medida en que tal percepción y evaluación ocurre, no permite que esta se transforme en una demanda efectiva de la tutela judicial.

El reclamo del lesionado no provoca necesariamente el litigio una vez aquel es rechazado en su totalidad o en parte. Solamente será un litigio si el lesionado no está de acuerdo con el rechazo, y decide reaccionar ante el mismo. Puede tener buenas razones para no hacerlo.

Por ejemplo, el inconformismo puede incluir el riesgo de poner en peligro de manera global una relación que en otros niveles es benéfica para el lesionado. Esto ocurre sobre todo en el caso de las relaciones multiplexas, es decir relaciones que unen a los individuos a través de múltiples vínculos (amistad, familia, religión, etnia, negocios).³¹ Siempre que estos se vean afectados de forma parcial por el comportamiento lesivo, el desencadenamiento del litigio puede tener un efecto de polarización que puede contribuir al aumento de la dimensión de la lesión antes que pueda remediarse. El incentivo para “aguantar” en estas condiciones puede ser mucho más grande. Cuanto más desiguales son las posiciones sociales de las partes en litigio, mayor es este incentivo en el caso que el lesionado sea la parte con la posición social inferior. Si el incentivo para tolerar es neutralizado por el impulso inconformista se desencadena el litigio.

Una vez desencadenado el litigio, su ámbito puede variar enormemente, no solo en función de los factores o variables que comentamos anteriormente, sino también de los objetivos de los litigantes y de los mecanismos que juzgan

31 Sobre el concepto de las relaciones multiplexas, ver Santos (1977; 1988).

tener a su disposición para llevar a cabo esos objetivos. Además, como bien observó Aubert, la relación entre objetivos y mecanismos de solución es recíproca: los objetivos influyen en la selección de los mecanismos escogidos, y según los mecanismos se alteran los objetivos (Aubert, 1963: 33; Santos, 1977). Los objetivos dependen también de la evaluación que se hace de la lesión y de la injusticia que se constituye. Dicha evaluación tiene mucho que ver con la conciencia de los derechos y, en última instancia, con la cultura jurídica dominante en el grupo de referencia del lesionado. Una elevada conciencia de derechos tiende a ampliar el ámbito de la lesión, y en correspondencia con este, los objetivos de su reparación.

En un complejo sistema de “*feedback*”, la evaluación de la dimensión de la lesión y los objetivos de la reparación están, como hemos dicho, en íntima interacción con los mecanismos de solución a disposición del lesionado y con la capacidad de este o del propio mecanismo para convocar al proceso de solución causante del daño. Se puede decir que todas las sociedades mínimamente complejas poseen a la disposición de los litigantes un conjunto más o menos numeroso de mecanismos de solución de los litigios, entendiendo como tales todas las instancias susceptibles de funcionar como

tercera parte, o sea como instancias decisorias exteriores a las partes en litigio. Ellas son muy variables según la oficialidad, la formalidad, el acceso, la especialización, la eficacia, la eficiencia, la distancia cultural, etcétera. En general, los jueces tienden a ocupar uno de los extremos en muchas de esas dimensiones. De todos los mecanismos de solución de litigios disponibles, los jueces tienden a ser los más formales, los más especializados y los más inaccesibles. En cuanto a las otras dimensiones, su posición varía mucho de país a país y de un área de litigio a otra.

No sorprende que, antes de recurrir a los jueces, las partes de un litigio intenten, siempre que sea posible, solucionarlo con instancias no oficiales más accesibles, más informales, menos distantes culturalmente, y que garanticen un nivel aceptable de eficacia: desde un familiar o vecino respetado hasta una organización comunitaria, centro de conciliación, asociación o club disponible; o incluso un profesional, sea este un abogado, un terapeuta, un sacerdote, un asistente social, un médico, o un profesor. Todos son potencialmente terceras partes, y pueden, en efecto, funcionar como tales, dependiendo de muchos factores. La escogencia tiene que ver sobre todo con las relaciones existentes entre las partes en litigio,

con el área social del litigio, con los niveles de socialización de ambas partes, con mecanismos de solución y con los medios de que disponen para realizar la selección en las mejores condiciones.

Factores económicos, sociales y culturales de distinto orden convergen en la selección de una determinada tercera parte. La selección muchas veces solo es visible a nivel asociado, pues a nivel de las decisiones individuales no existe muchas veces un gran campo para escoger, una vez que el mecanismo utilizado surge como el único disponible o adecuado. Por esta razón, las soluciones sugeridas o decididas por las terceras partes son de una manera general aceptadas, aunque no dispongan de ningún medio formal para imponer sus decisiones. El acatamiento de la decisión puede surgir de consideraciones de oportunidad y del cálculo de los costos, en el caso de no ser acatada, pero muchas veces tiene su origen en la propia autoridad que decide.³²

Las distinciones posibles entre las terceras partes son muchas. En cuanto a los poderes de decisión se distinguen tres tipos principales de

solución de los litigios por tercera parte, mediación, arbitraje y adjudicación. De manera ideal, en la mediación, la tercera parte no decide y ni siquiera propone una decisión *motu proprio*, limitándose a aproximar progresivamente las posiciones de las partes en litigios hasta reducir a cero la contradicción o la diferencia entre ellas. Al contrario, en el arbitraje, la tercera parte está mandada por las partes para proferir una decisión vinculante sobre las pretensiones de las partes y tal como estas la formularon. En la adjudicación la decisión vinculante no surge del mandato de las partes sino del orden jurídico a que están sujetas.

En relación con el estilo decisivo, y en articulación con los poderes de quien decide, se suele distinguir entre decisiones mínimas y suma cero.³³ Las primeras buscan maximizar el compromiso entre las pretensiones opuestas, de modo que la distancia entre quien gana y quien pierde sea mínima y, si es posible, nula. Las decisiones de suma cero, o decisiones de adjudicación, son aquellas que maximizan la distinción y la distancia entre la pretensión acogida y la rechazada y, por lo tanto, entre quien gana y quien pierde.

32 Sobre los mecanismos de solución de litigios en las llamadas favelas de Río, ver, entre otros, Santos (1977), y Junqueira & Rodrigues (1992).

33 Sobre este tema, ver, en especial, Nader (1990); también Gulliver (1979).

En cuanto a los recursos normativos de los que se sirve la tercera parte para decidir, pueden ser de naturaleza jurídica, técnico-profesional o ética. Desde un punto de vista sociológico, las sociedades son jurídicamente plurales en la medida en que el derecho oficial coexiste con otros derechos que circulan de manera extraoficial en la sociedad, en el ámbito de relaciones sociales específicas, tales como las relaciones de familia, de producción y trabajo, de vecindario, etcétera. Esta normativa es, con frecuencia, movilizadora por los mecanismos informales de solución de conflictos. Lo normativo está solo implícito en el caso de los criterios profesionales, técnico-deontológicos, que tienden a ser accionados en litigios emergentes de relaciones profesionales. Pero, en casi todos estos mecanismos, aunque en unos más que en otros se da el recurso a criterios éticos dominantes que intervienen en constelaciones de sentido mucho más complejas y donde figuran también normas jurídicas y criterios técnico-profesionales.

El predominio de uno o de otro tipo de mecanismo de solución varía de país a país, pero tiene siempre mucho que ver con los tipos dominantes de relaciones sociales (relaciones multiplexas más o menos duraderas, más o menos profundas, etc etcétera) y de cultura jurídica.

Una vez sometido a un mecanismo determinado de solución, cualquiera que sea su tipo, el litigio es transformado por los poderes, estilos y recursos normativos del mecanismo antes de ser solucionado de manera eventual por él. El familiar, el terapeuta, el vecino, la asociación, la iglesia, cada uno de ellos a su manera, reformula, expande o contrae el litigio a medida que se informa sobre él, a fin de adecuarlo al tipo de soluciones que puede, de manera creíble, proferir a la luz de sus poderes, estilos y recursos normativos.³⁴ La solución del litigio puede darse y ser aceptada, caso en el cual la trayectoria del litigio llega a su fin. Y lo mismo ocurre si la parte lesionada se resigna ante la ausencia de solución o ante una solución que, a pesar de ini-cua, siente que no pueda contradecir.

Si ninguna de estas situaciones se da, el mecanismo de solución habrá fracasado en sus propósitos y la trayectoria del litigio prosigue y con un nivel de polarización eventualmente todavía más elevado. Y puede seguir, ya sea para someterse a otros mecanismos de solución informal o extraoficial, o bien para someterse a los jueces. En el primer caso, el análisis seguirá

34 Sobre los procesos de transformación de los litigios, ver Felstiner, Abel & Sarat (1980: 81); Pastor (1993: 113), y Blankenburg (1994: 691).

los pasos que acabamos de dar. En el segundo caso, entramos en el ámbito de la judicialización oficial del litigio. El recurso a la justicia en cuanto instancia privilegiada y especializada de solución de litigios en las sociedades contemporáneas se da, así, en un campo de alternativas variadas de solución y de tal modo que el juzgado de primera instancia, llamado a solucionar el litigio es sociológicamente casi siempre una instancia de recurso, o sea, es accionado después de haber fracasado otros mecanismos informales utilizados en un primer intento de solución. Este hecho es crucial para entender el desempeño judicial, en la medida en que se muestra que este no sucede en un vacío social, ni significa el punto cero de la solución del litigio a resolver.

La intervención del juez es sin duda un momento crucial en la historia de la vida de un litigio, pero de ninguna manera agota la comprensión de este en toda su riqueza y dimensión. Por otro lado, el significado sociopolítico del desempeño judicial no puede ser el mismo en un país donde abundan y son eficaces los mecanismos informales de solución de litigios y en un país donde esto no sucede. Lo mismo se puede decir, dentro del mismo país, de las diferentes áreas de práctica social, algunas con vastos recursos de solución informal y otras con ninguno. Así, por ejemplo, tales recursos son en principio más

vastos en la familia que en la fábrica y en esta más vastos que en la práctica criminal. Pero, como ya afirmamos, los recursos de solución de litigios de una determinada sociedad deben ser vistos en su conjunto y en el conjunto de sus múltiples interacciones cruzadas. A modo de ilustración, la falta de acceso a la justicia, su pobre desempeño o su irrelevancia en la sociedad, pueden deberse en parte a la abundante existencia de mecanismos informales, accesibles y eficaces en esa sociedad, como resultado del dominio de una cultura jurídica de fuga al litigio judicial. Pero, por otro lado, la existencia de tales mecanismos alternativos, lejos de resultar de una preferencia cultural, puede ser solo el fruto de una solución de segunda categoría, en función de la inaccesibilidad de los tribunales.

Una vez franqueada la puerta del juzgado, la intensidad del uso de este mecanismo de solución puede variar todavía más. El proceso de transformación del litigio en el seno de los mecanismos de solución informales, que eventualmente intervinieron y fracasaron en anteriores momentos, sigue ahora y con mucha más intensidad, debido al carácter especializado y profesional de la intervención judicial. Se trata, en las sociedades contemporáneas de raíz liberal, de un mecanismo maximalista que tiene oficialmente el monopolio de la solución

de los litigios y que dispone de poderes totales para imponer su decisión. De ahí que privilegie un estilo de decisiones de tipo suma-cero, sin poner en riesgo su solidez institucional por el hecho de llevar al extremo la polarización entre perdedores y ganadores.

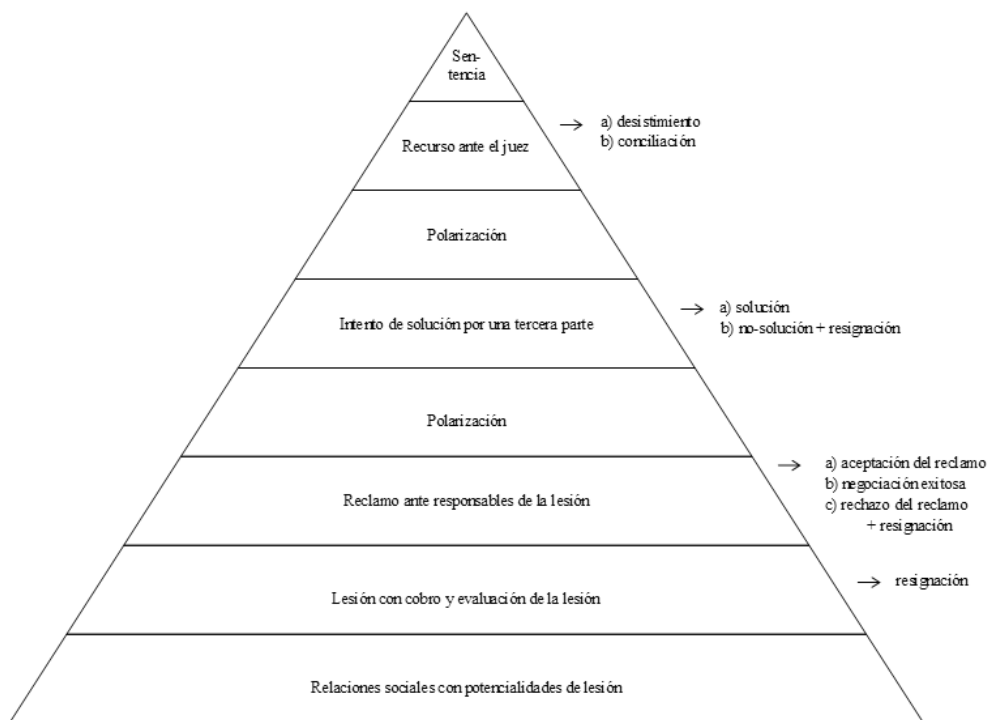
Por el contrario, su solidez se alimenta de este extremismo. El mismo maximalismo es responsable de un recurso exclusivo a criterios jurídicos, lo más estrictamente definidos y siempre con referencia exclusiva al derecho oficial, dejando por fuera, por ser irrelevante, toda la normativa jurídica no oficial.

La transformación judicial a que se somete el litigio realmente empieza cuando se consulta al abogado y se contratan sus servicios. Ahí puede verse cómo la transformación judicial crea nuevas alternativas de solución, algunas de las cuales tienen un fuerte componente extrajudicial. Por ejemplo, es posible que el abogado se transforme él mismo en un mecanismo de solución del litigio buscando, por ejemplo, el acuerdo entre las partes. Si esto no ocurre o no tiene éxito, el juez interviene pero su intervención solo asume el máximo de intensidad cuando el litigio sigue hasta el juicio, donde es resuelto. En muchas situaciones tal hecho no ocurre porque las partes desisten o llegan a un acuerdo, promovido o no por el propio juez. En

algunos casos tal promoción es obligatoria. En la mayoría de ellos, se trata de una estrategia que ha venido a ser cada vez más utilizada por los jueces con el objetivo de aliviar la sobrecarga de trabajo o el bloqueo del juzgado. Galanter y otros han llamado la atención acerca del papel de mediador y de árbitro que el juez asume últimamente y que ejerce al margen de las normas procesales que supuestamente deben regular su actuación (Galanter, 1984; 1988; Rohl, 1983). Muchas veces, esta actividad de mediar está en contra de los deseos de las partes, pero otras veces es sugerida por el juez con una dosis mayor o menor de imposición.

En realidad, la punta de la pirámide está constituida por los litigios que son solucionados por juzgamiento (Figura 1), dejando de lado el diminuto porcentaje de los litigios que solo son resueltos en las instancias de recurso. Esta punta varía de sociedad a sociedad. Reglas procesales y culturas jurídicas, judiciales y de abogacía diferentes, hacen que sea diferente de sociedad a sociedad el porcentaje de acciones que son decididas por juzgamiento. Existen sistemas judiciales que incentivan, y otros que desestimulan los juzgamientos y, en cualquiera de los casos, pueden hacerlo como ya sugerimos por medios formales o informales, oficiales o no.

FIGURA 1
PIRÁMIDE DE LOS LITIGIOS Y SU SOLUCIÓN



CONCLUSIÓN

En este texto intento determinar el lugar de los tribunales en la sociedad y el Estado modernos y su evolución en las diferentes fases del desarrollo capitalista. La contribución de los tribunales para la legitimación del Estado moderno ha sido siempre compleja —teniendo en mente las diferentes funciones de los tribunales: instrumentales, políticas y simbólicas— y problemática, en la medida en que la propia legitimidad de los tribunales es cuestionada cuando la actividad judicial colisiona con la de los otros órganos soberanos. A pesar de que la situación es muy distinta en los países centrales, periféricos y semiperiféricos, hoy por hoy asistimos a un incremento del protagonismo político de los tribunales. La judicialización de la política está produciendo la politización de los tribunales. Los factores globales interactúan con condiciones que varían de país en país y de los cuales distingo dos: la cultura jurídica dominante y el lugar específico de los tribunales en el paisaje mucho más amplio de los mecanismos de resolución de litigios, formales e informales, oficiales y no-oficiales, existentes en la sociedad. Este lugar es muy distinto en los países centrales y en los países periféricos.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrés Ibáñez, P. 1989 “Jueces y Administración de Justicia: un Panorama de la Cuestión Judicial Española” en Bergalli, R. y Mari, E. (eds.) 1989 *Historia ideológica del control social: España-Argentina, Siglos XIX y XX* (Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias) pp. 323-347.
- Arango, R. 2005 *El concepto de los derechos sociales fundamentales* (Bogotá: Legis).
- Ariño, G. 1993 *Economía y Estado: Crisis y reforma del sector público* (Madrid: Marcial Pons).
- Aubert, V. 1963 “Competition and Dissensus: Two Types of Conflict and of Conflict Resolution” en *Journal of Conflict Resolution* (SAGE) N° 26.
- Bartolomei, M. L. 1994 *Gross and Massive Violations of Human Rights in Argentina 1976-1983: An Analysis of the Procedure under ECOSOC Resolution 1503* (Lund: Juristforlaget i Lund).
- Bergalli, R. y Mari, E. (eds.) 1989 *Historia ideológica del control social: España-Argentina, Siglos XIX y XX* (Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias).

- Bergalli, R. 1990 "Justicia y Jueces en Latinoamérica (un aspecto de la sociología del control penal)", en Aníyar de Castro, L. (ed.) *Criminología en América Latina* (Roma: Instituto Interregional de Naciones Unidas para Investigaciones sobre el Delito y la Justicia) pp. 71-90.
- Bierbrauer, G. 1994 "Toward an Understanding of Legal Culture: Variations in "Individualism and Collectivism between Kurds, Lebanese, and Germans" en *Law & Society Review* (Wiley) N° 28, pp. 243-264.
- Blankenburg, E. 1994a "La mobilisation du droit. Les conditions du recours et du non-recours á la Justice" en *Droit et Société* (Editions juridiques associées) N° 29, pp. 691-703.
- Blankenburg, E. 1994b "The Infrastructure for Avoiding Civil Litigation: Comparing Cultures of Legal Behavior in The Netherlands and West Germany" en *Law & Society Review* (Wiley) N° 28, pp. 1789-808.
- Blankenburg, E. (s/f) *Legal Cultures Compared* (Oñati: Instituto Internacional de Sociología del derecho).
- Brigham, J. 1993 "Order without Lawyers: Ellickson on How Neighbors Settle Disputes" en *Law & Society Review* (Wiley) N° 27, pp. 609-618.
- Buscaglia, E.; Ratliff, W. 1997 "Judicial Reform: The Neglected priority in Latin America" en *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (Wiley).
- Button, K.; Swann, D. 1989 *The Age of Regulatory Reform* (Oxford: Clarendon Press).
- Campilongo, C. F. 1994 "O judiciário e a democracia no Brasil" en *Revista USP* (São Paulo) N° 21, pp. 1116-125.
- Campilongo, C. F. 2000 *Direito e Democracia* (São Paulo: Max Limonad).
- Cappelletti, M. 1991 *The Judicial Process in Comparative Perspective* (Oxford: Clarendon Press).
- Cappelletti, M. 1999 *O controle de constitucionalidade das leis no direito comparado* (Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris).
- Clavijo, S. 2001 *Fallos y fallas de la Corte Constitucional* (Bogotá: Alfaomega).
- Damáska, M. R. 1986 *The Faces of Justice and State Authority: A Comparative Approach to the Legal Process* (New Haven: Yale University Press).
- Dehousse, R. et al. 1992 *Europe after 1992: New Regulatory Strategies* (Florenca: European University Institute, EUI Working Paper Law).

- Domingo, P. 2000 "Judicial Independence" en *Journal of Latin American Studies* (Cambridge) N° 32.
- Domingo, P. 2005 "Judicialisation of Politics: The Changing of Political Role of the Judiciary in Mexico" en Sieder, R.; Schjolden, L.; Angell, A. *The Judicialisation of Politics in Latin America* (New York: Palgrave-Macmillan).
- Epp, C. R. 1992 *Do Lawyers Impair Economic Growth?* (Madison: Institute for Legal Studies).
- Faria, J. E. 1994 "Os desafios do Judiciário" en *Revista USP* (São Paulo) N° 21, pp. 46-57.
- Farjat, G. 1986 "L'importance d'une analyse substantielle en droit économique" en *Revue Internationale de Droit Economique* (De Boeck Supérieur) N° 0.
- Felstiner, W. L. F.; Abel, R. L.; Sarat, A. 1981 "The Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming" en *Law & Society Review* (Wiley) N° 15, pp. 631-654.
- Ferraz Jr., T. S. 1994 "O judiciário frente à divisão de poderes: um principio em decadência?" en *Revista USP* (São Paulo) N° 21, pp. 12-21.
- Francis, J. 1993 *The Politics of Regulation* (Londres: Blackwell).
- Galanter, M.; Cahill, M. 1994 "Most Cases Settle: Judicial Promotion and Regulation of Settlements" en *Stanford Law Review* (Stanford Law School) N° 46, pp. 1339-1391.
- Galanter, M. 1974 "Why the Haves Come out Ahead: Speculations on the Limits of Legal Change" en *Law and Society Review* (Wiley) N° 9(1).
- Galanter, M. 1984 *The Emergence of the Judge as a Mediator in Civil Cases* (Madison: University of Wisconsin-Madison).
- Galanter, M. 1988 "A settlement judge, not a trial judge: Judicial mediation in the United States" en SHETREET (ed.) *The Role of Courts in Society* (Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers) pp. 295-318.
- Galanter, M. 1993a *News from Nowhere: The Debated Debate on Civil Justice* (Denver: University Law Review) N° 71, pp. 77-113.
- Galanter, M. 1993b *The Recoil from Adversary Legalism: The Anti-lawyer Dimension* (Madison: Institute for Legal Studies).
- Genn, H. 1988 *Hard Bargaining: Out of Court Settlement in Personal Injury Actions* (Oxford: Clarendon Press).
- Gonçalves, M. E. 1994 *Direito da Informação* (Coímbra: Livraria Almedina).

- Gulliver, E. 1979 *Disputes and Negotiations: A Cross-cultural Perspective* (Nueva York: Academic Press).
- Henckel, H. J. 1991 *Zivilproceß und Justizalternative in Brasilien* (Frankfurt: Peter Lang).
- Hirschl, R. 2004 *Towards Juristocracy. The Origins and the Consequences of the New Constitutionalism* (Cambridge: Harvard University Press).
- Holland, K. M. (ed.) 1991 *Judicial Activism in Comparative Perspective* (Nueva York: St. Martins Press).
- Ietswaart, H. F. P. 1990 "The International Comparison of Court Caseloads: The experience of the European Working Group" en *Law & Society Review* (Wiley) N° 24, p. 571.
- Islam, R. 2003 *Institutional Reform and the Judiciary: Which Way Forward?* (Washington: World Bank).
- Junqueira, E.; Rodrigues, J. A. 1992 "Pasargada Revisitada" en *Sociologia Problemas e Práticas* (Maria D. Guerreiro) N° 12, pp. 9-17.
- Kalmanovitz, S. 2001 *Las instituciones y el desarrollo económico en Colombia* (Bogotá: Norma).
- Kritzer, H. M. 1989 "A Comparative Perspective on Settlement and Bargaining in Personal Injury Cases" en *Law & Social Inquiry* (Wiley) N° 14, pp. 167-185.
- Kritzer, H. M.; Zemans, F. K. 1993 "Local Legal Culture and Control of Litigation" en *Law & Society Review* (Wiley) N° 27, pp. 535-557.
- León, P. E. 1989 "Jueces y administración de justicia en Colombia" en Bergalli, R. (ed.) *El derecho y sus realidades: Investigación y enseñanza de la sociología jurídica* (Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias) pp. 245-263.
- Lieberman, J. K. 1981 *The Litigious Society* (Nueva York: Basic Books Inc.).
- Lopes, J. R. 1994 "Justiça e poder Judiciário ou a virtude confronta a instituição" en *Revista USP* (São Paulo) N° 21, pp. 22-33.
- López, D. 2004 *Teoría Impura del derecho* (Bogotá: Legis).
- Martin, G. 1991 "Direito do ambiente e danos ecológicos" en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Coímbra) N° 31, pp. 115-142.
- Nader, L. 1990 *Harmony Ideology: Justice and Control in a Mountain Zapotec Town* (Stanford: Stanford University Press).
- Olson, W. 1992 *The Litigation Explosion. What Happened when America Unleashed the Lawsuit* (Nueva York: Plume).

- Palacio, G. 1989 "Servicios legales y relaciones capitalistas: un ensayo sobre los servicios jurídicos populares y la práctica legal crítica" en *El Otro Derecho* (Bogotá: ILSA) N° 3, pp. 51-69.
- Paoli, M. C. 1994 "Os direitos do trabalho e a sua justiça" en *Revista USP* (São Paulo) N° 2, pp. 100-115.
- Pastor, S. 1993 *De la justicia política judicial y economía* (Madrid: Civitas).
- Pepino, L.; Rossi, N. (eds.) 1993 *Democrazia in Crisi e Senso della Giurisdizione* (Milán: Franco Angeli).
- Pirovano, A. 1988 *Changement social et droit négocié* (París: Economica).
- Rodríguez-Garavito, C. A.; Uprimny, R. 2006 *¿Justicia para todos o legitimidad para el mercado?* en García-Villegas; Rodríguez-Garavito; Uprimny.
- Rohl, K. F. 1983 *The Judge as a Mediator* (Madison: University of Wisconsin-Madison) N° 9.
- Ross, H. L. 1980 *Settled Out of Court: The Social Process of Insurance Claims Adjustment* (Nueva York: Aldine).
- Rossi, N. (ed.) 1994 *Giudici e Democrazia: La magistratura progressista nel mutamento istituzionale* (Milán: Franco Angeli).
- Salah, M. 1985 *Rationalité juridique et rationalité économique dans le droit de la concurrence* (Tese: Universidade de Nice).
- Santos, A. C.; Gonçalves, E.; Marques, M. M. 1995 *Direito económico* (Coímbra: Almedina).
- Santos, B. de Sousa 1977 "The Law of the Oppressed: The Construction and Reproduction of Legality in Pasargada" en *Law and Society Review* (Wiley) N° 12, pp. 5-125.
- Santos, B. de Sousa 1988 "Uma Cartografia Simbólica das Representações Sociais: O caso do direito" en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Coímbra) N° 24, pp. 139-172.
- Santos, B. de Sousa 1994 *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2014 *Para uma revolução democrática da justiça* (Coímbra: Almedina).
- Santos, B. de Sousa; Marques, M. M.; Pedroso, J.; Ferreira, P. 1996 *Os tribunais nas sociedades contemporâneas: O caso português* (Porto: Afrontamento).

- Santos, B. de Sousa; García-Villegas, M. 2001 *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia* (Bogotá: Colciencias; Uniandes; CES; Universidad Nacional; Siglo del Hombre).
- Santos, B. de Sousa; Trindade, J. C. (eds.) 2003 *Conflito e Transformação Social: Uma Paisagem das Justiças em Moçambique* (Porto: Afrontamento).
- Sayag, A.; Hilaire, J. (eds.) 1984 *Quel droit des affaires pour demain?* (París: Libraires Techniques).
- Scherer, F. M. 1994 *Competition Policies for an Integrated World Economy* (Washington: The Brookings Institution).
- Schmidhauser, J. P. (ed.) 1987 *Comparative Judicial Systems: Challenging Frontiers in Conceptual and Empirical Analysis* (Londres: Butterworths).
- Sense, S. 1978 *Crisi istituzionale e rinnovamento democratico della giustizia* (Milán: Feltrinelli).
- Shapiro, M. 1986 *Courts: A Comparative and Political Analysis* (Chicago: University of Chicago Press).
- Stotzky, I. P. (ed.) 1993 *Transition to Democracy in Latin America: The Role of the Judiciary* (Boulder: Westview Press).
- Tate, C. N. 1993 "Courts and Crisis Regimes: A theory Sketch with Asian Case Studies" en *Political Research Quarterly* (SAGE) N° 46, pp. 311-338.
- Tate, C. N.; Haynie, S. 1993 "Authoritarianism and the Functions of Courts: A Time Series Analysis of the Philippine Supreme Court 1961-1987" en *Law & Society Review* (Wiley) N° 27, pp. 707-740.
- Tijeras, R. 1994 *La revolución de los jueces. De Falcone a Barbero: Una cruzada contra la corrupción política, el crimen internacional y la razón de Estado* (Madrid: Temas de Hoy).
- Toharia, J. J. 1974 *Cambio social y vida jurídica en España* (Madrid: Cuadernos para el Diálogo).
- Toharia, J. J. 1987 "Judicial Independence in a Authoritarian Regime" en Ghai, Y.; Luckham, R.; Snyder, F. (eds.) *The Political Economy of Law: A Third World Reader* (Oxford: Oxford University Press).
- Trubek, D. et al. 1983 *Civil Litigation Research Project Final Report* (Madison: University of Wisconsin; Madison Law School).
- Uprimny, R. 2006a "Legitimidad y conveniencia del control constitucional de la economía" en García-Villegas; Rodríguez-Garavito; Uprimny.

Uprimny, R. 2006b “Entre el protagonismo, la precariedad y las amenazas” en Leal, F. *En la encrucijada, Colombia siglo XXI* (Bogotá: Norma).

Wolkmer, A. C. 1994 *Pluralismo jurídico: Fundamentos de uma nova cultura no direito* (São Paulo: Alfa-Omega).

World Bank 1997 *World Development Report 1997* (Nueva York: Oxford University Press).

EL PLURALISMO JURÍDICO Y LAS ESCALAS DEL DERECHO: LO LOCAL, LO NACIONAL Y LO GLOBAL *

INTRODUCCIÓN

Desde un punto de vista sociológico, y en contra de lo que la teoría política liberal hace suponer, las sociedades contemporáneas son jurídica y judicialmente plurales. En ellas circulan no uno sino varios sistemas jurídicos y judiciales. El hecho de que solo uno de estos sea reconocido oficialmente como tal naturalmente afecta el modo como los otros sistemas operan en las sociedades, pero no impide que tal operación tenga lugar. Esta relativa desvinculación del derecho del Estado simboliza que el Estado-nación, lejos de ser la única escala natural del derecho, es una entre otras. No obstante, el Estado-nación ha sido la escala y el espacio-tiempo más central del derecho durante los últimos doscientos años, particularmente en los países del centro del sistema

mundial. Con el positivismo jurídico, esta centralidad sociológica (más o menos intensa) fue transformada en una concepción político-ideológica que convirtió al Estado en la fuente única y exclusiva del derecho. La imposición de esa ideología del “centralismo jurídico”, como la llamó Griffiths, es un legado de las revoluciones burguesas y de la hegemonía liberal que fortalecieron el vínculo y la equiparación entre el derecho y el derecho estatal, entendido como orden uniforme para todos y administrado por instituciones estatales. Los demás ordenes normativos fueron considerados “inferiores” (desde los ordenamientos de la Iglesia hasta los de la familia, las asociaciones voluntarias, las organizaciones económicas, etcétera) y, por tanto, encuadrados jerárquicamente como instancias subordinadas al derecho y al aparato institucional del Estado (Griffiths, 1986: 3).

El centralismo del Estado-nación solo fue posible porque las otras escalas, la local y la

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2009 *Sociología Jurídica Crítica* (Madrid: Trotta) pp. 52-63.

global, fueron formalmente declaradas no existentes por la teoría política liberal. En este texto, teorizo brevemente sobre estas escalas. Mi intención es triple. En primer lugar, trato de demostrar que el campo del derecho en las sociedades contemporáneas y en el sistema mundial en su totalidad es un terreno mucho más complejo y rico de lo que se ha asumido por la teoría política liberal. En segundo lugar, me propongo demostrar que un campo jurídico es una constelación de diversas legalidades (e ilegalidades) que operan en escalas locales, nacionales y globales. Por último, defiendo que, si se concibe de esta manera, el derecho tiene tanto un potencial regulatorio o incluso represivo como un potencial emancipatorio, siendo este último mucho más grande que el modelo de cambio normal jamás haya postulado. La manera en que el potencial del derecho evoluciona, ya sea hacia la regulación o la emancipación, no tiene nada que ver con la autonomía o reflexividad propia del derecho, sino con la movilización política de las fuerzas sociales que se hallan compitiendo.¹

Esta concepción del campo jurídico representa que cada acción sociojurídica está

enmarcada por tres escalas, siendo una de ellas la que domina y, de ese modo, la que proporciona el perfil general de la acción. La acción sociojurídica no se puede comprender en su totalidad si no se toman en consideración otras escalas presentes en cualquier otra forma, aunque esta sea recesiva, y sus articulaciones con la escala dominante.

EL PLURALISMO JURÍDICO

EL CONCEPTO DE DERECHO

La concepción sociológica del campo jurídico que aquí se presenta exige un concepto de derecho lo suficientemente amplio y flexible como para capturar las dinámicas sociojurídicas en sus muy distintas estructuras de tiempo y espacio. El concepto de derecho propuesto por parte de la teoría política liberal –la ecuación entre la Nación, el Estado y el derecho– y elaborado por el positivismo jurídico de los siglos XIX y XX, es demasiado reductor para nuestros propósitos porque tan solo reconoce una de las escalas: la nacional.

La supremacía de la escala del Estado-nación en el análisis sociojurídico no solo contribuyó a angostar el concepto de derecho al vincularlo con la autoridad del Estado, sino también impregnó ciertas concepciones

1 Sobre este tema véase Santos (2003: 133-216).

del pluralismo jurídico con una ideología de centralismo estatal. Este fue el caso de la imposición colonial del derecho europeo. Este derecho, en cuanto orden estatal, no era ni empírica ni históricamente el único vigente en los territorios coloniales. Sin embargo, el pluralismo jurídico utilizado como técnica de gobierno permitió el ejercicio de la soberanía colonial sobre los diferentes grupos (étnicos, religiosos, nacionales, geográficos, etcétera), reconociendo los derechos precoloniales para manipularlos, subordinarlos y ponerlos al servicio del proyecto colonial. Por ello, Griffiths le da a esta concepción el nombre de “pluralismo jurídico en sentido débil”,² dado que se trata de un esquema particular en un sistema normativo altamente centralista. El reconocimiento de los derechos tradicionales por parte del derecho colonial europeo implica una noción del derecho que, en última instancia, está sustentada en una única fuente de validez

2 En contraste con ese pluralismo en sentido débil, Griffiths define el “pluralismo jurídico en sentido fuerte” como una concepción analítica que capte el pluralismo como hecho, como estado de cosas empírico. Con ese fin, opta por la concepción de “campo social semiautónomo” de Sally Falk Moore y define el derecho como una autorregulación de cada campo social (Moore, 1978).

que crea con exclusividad lo que debe ser considerado como derecho.

En ese sentido, también el pluralismo jurídico puede ser una de las formas mediante las cuales se manifiesta la ideología del centralismo jurídico. Esa concepción del pluralismo jurídico es, hoy en día, uno de los principales legados que la expansión europea le dejó a los sistemas jurídicos nacionales no europeos. De esta forma, el proceso de construcción nacional en las sociedades que se liberaron del colonialismo está también forjado por la ideología de la centralidad y la unicidad del Estado-nación, esto es, la creencia de que la construcción del Estado moderno exige la homogeneización de las diferencias sociales y territoriales (Griffiths, 1986: 5-8). Al abordar el pluralismo jurídico en Mozambique, ilustraré tanto el uso colonial del pluralismo jurídico como el legado del centralismo jurídico. La primera situación ocurrió en las primeras décadas del siglo XX, con la integración de las autoridades tradicionales en la administración de la entonces colonia. La segunda tuvo lugar después de la independencia (1975), cuando el deseo de construir una cultura nacional y un Estado moderno que estuviera por encima de las etnias llevó al partido gobernante a adoptar una posición hostil frente a las autoridades tradicionales.

En una revisión de la bibliografía sobre el tema de la pluralidad de órdenes jurídicos, Sally Merry distinguió dos períodos en el debate sobre el tema: (1) el pluralismo jurídico clásico y (2) el nuevo pluralismo jurídico.³ El pluralismo jurídico clásico se refiere a las investigaciones sobre las sociedades coloniales y poscoloniales y abarca, por lo tanto, las situaciones que Griffiths clasifica como pluralismo jurídico en sentido débil, al igual que otros análisis de las intersecciones entre el derecho indígena y el derecho europeo. El nuevo pluralismo jurídico, por su parte, se refiere a la aplicación del concepto a sociedades no colonizadas, particularmente en los países industrializados. Este tipo de pluralismo promueve un cambio de perspectiva: la relación entre el sistema jurídico oficial y los otros órdenes que se articulan a él deja de ser vista como algo apartado o diferente y es abordada como una relación más compleja e interactiva, en la que se ve a la pluralidad jurídica como parte del campo social. Mientras que en el pluralismo clásico la restricción del análisis a las relaciones colonizador-colonizado facilitaba el estudio por tratarse de órdenes normativos diferentes en

su estructura conceptual, el nuevo pluralismo jurídico amplía el campo de análisis para percibir legalidades múltiples entrelazadas. Este último, por tanto, tiene mayores dificultades para establecer la frontera entre lo jurídico y lo no jurídico, e incluso corre el riesgo de clasificar como derecho a cualquier tipo de control social (Merry, 1988: 872-874). De ahí que el primer reto de cualquier estudio sobre la pluralidad jurídica sea la definición del derecho. Actualmente, con la ampliación del ámbito de análisis del pluralismo jurídico, esta tarea se hace aún más ardua.

Como expliqué en otro lugar (Santos, 1979: 65-66), esa necesidad de revisar el concepto de derecho a la luz del nuevo pluralismo jurídico también puede ser explicada por las transformaciones que sufrió la división del trabajo científico entre la sociología y la antropología a partir de la segunda mitad del siglo XX. De manera general, la sociología y la antropología del derecho se repartían el trabajo científico de forma tal que la primera se dedicaba al estudio de las sociedades industrializadas, mientras que la segunda se dedicaba al estudio de las sociedades “primitivas”. Lo que ocurrió fue que, a partir de la década de los sesenta, con la independencia de los países colonizados, se ampliaron las fronteras del

³ Como se verá más adelante, agrego un tercer período a la tipología de Merry.

campo de conocimiento de ambas disciplinas. De ese modo, la sociología pasó a dedicarse al estudio de las sociedades “subdesarrolladas”, del Tercer Mundo, y la antropología volcó su atención también hacia las sociedades industrializadas. Mientras que la sociología, por haberse concentrado inicialmente en el estudio de estas últimas, tendió a absorber los conceptos de la ciencia jurídica, la antropología, al girar hacia el estudio de esas sociedades, se vio en la necesidad de formular un concepto propio del derecho. Los antropólogos antes solían ocuparse de unas sociedades sin ciencia jurídica y, dada la distancia entre dichas sociedades y la regulación de las sociedades industrializadas, los conceptos de la ciencia jurídica metropolitana no tenían sentido para sus fines analíticos.

Siguiendo la literatura antropológica jurídica y la filosofía del derecho antipositivista de comienzos del siglo XIX, concibo el derecho como un cuerpo de procedimientos regularizados y estándares normativos que se considera exigible –es decir, susceptible de ser impuesto por una autoridad judicial– en un grupo determinado y que contribuye a la creación, prevención y resolución de disputas a través de discursos argumentativos unidos a la amenaza de la fuerza.

Las críticas al pluralismo jurídico se centran en el concepto de derecho que subyace a la idea de pluralismo. Para Brian Tamanaha, por ejemplo, el concepto de pluralismo jurídico da lugar a dos problemas irresueltos. De un lado, las definiciones de derecho de los pluralistas jurídicos sufren de una incapacidad crónica para diferenciar el derecho de la vida social y, más concretamente, para distinguir las normas jurídicas de las normas sociales. De otro lado, no hay un consenso sobre una definición de derecho que pueda ser usada por los investigadores del tema. Para Tamanaha (2000: 298-300 y 302), estos problemas provocan dificultades para recoger datos y observaciones acumulativas, además de dar lugar a categorías menos refinadas y reducir las posibilidades de hacer un análisis riguroso.

Según este autor, los pluralistas jurídicos están de acuerdo en la siguiente proposición negativa: no todos los fenómenos relacionados con el derecho, ni todos los fenómenos similares al derecho, se originan en el poder estatal. De esta afirmación concluyen el carácter jurídico de todos los demás tipos de órdenes normativas no vinculadas al Estado. El alcance de esos órdenes, ampliado así de manera indiscriminada, puede llevar a una situación de indefinición en la que no se sabe cuándo se deja

de hablar del derecho y se comienza a hablar de la vida social en general.⁴

Refiriéndose específicamente a mi definición del derecho, Tamanaha la critica con varios argumentos. En primer lugar, es una definición esencialista, en cuanto especifica lo que cree que son los rasgos esenciales del derecho y, por tanto, toda práctica social en la que falten esas características no podría ser catalogada como derecho. En segundo lugar, es funcionalista por basarse en la idea de que la función del derecho es mantener el orden social de un grupo a través de la aplicación de normas y la resolución de litigios. Mi respuesta a las objeciones de Tamanaha quedará más clara tras una exposición de dos elementos esenciales de mi definición de pluralismo

jurídico, esto es, los componentes y espacios estructurales del derecho.

LOS COMPONENTES Y ESPACIOS ESTRUCTURALES DEL DERECHO

Considero que son tres los componentes estructurales del derecho: la retórica, la burocracia y la violencia. La retórica no es solo un tipo de conocimiento, sino también una forma de comunicación y una estrategia de toma de decisión basada en la persuasión o convicción, mediante la movilización del potencial argumentativo de secuencias y artefactos verbales y no verbales que han sido aceptados. La retórica como un componente estructural del derecho está presente, por ejemplo, en prácticas jurídicas como el acuerdo amistoso de un litigio, mediación, conciliación, justicia en equidad, etcétera. La burocracia es una forma de comunicación y una estrategia de toma de decisión basada en imposiciones autoritarias a través de la movilización del potencial demostrativo de los procedimientos regularizados y de los estándares normativos. La burocracia es el componente dominante del derecho estatal y está presente en las prácticas jurídicas, como la adjudicación de casos por los tribunales (juego de suma cero). Finalmente, la violencia es una forma de comunicación y una estrategia

4 De manera general, los intentos de formular conceptos del derecho a partir de los cuestionamientos de la antropología han oscilado entre una posición más genérica, que identifica el derecho como cualquier tipo de control social (aproximándose, así, a la noción de Malinowski), y una posición más específica, que enuncia características esenciales de lo que se denomina derecho. Esta segunda posición sigue las líneas teóricas de Radcliffe-Brown, para quien el derecho se definía como “el control social a través de la aplicación sistemática de la fuerza de la sociedad políticamente organizada” (Santos, 1979: 70 y 72).

de toma de decisión basada en la amenaza de la fuerza física. La violencia es utilizada por los actores gubernamentales –por ejemplo, la policía– para imponer el derecho estatal o por los grupos ilegales –por ejemplo, las mafias– para imponer el código que regula sus actividades.

Estos componentes estructurales no son entidades fijas; varían internamente y en sus articulaciones recíprocas. Los campos jurídicos son constelaciones de retórica, burocracia y violencia. Se distinguen por las distintas articulaciones de la retórica, burocracia y violencia que los caracteriza. Sin embargo, un campo jurídico complejo, como el derecho estatal moderno, puede abarcar diferentes articulaciones en distintos sub-campos. Por ejemplo, en el derecho penal, la constelación jurídica puede estar dominada por la violencia y la burocracia, en el derecho administrativo por la burocracia y en el derecho de familia por la retórica. En efecto, la plasticidad del derecho estatal moderno es posible sobre todo porque abarca una diversidad de articulaciones estructurales. El hecho de comparar los campos jurídicos, en cuanto a las diferentes articulaciones de los componentes estructurales que constituye cada campo, puede servir para iluminar el análisis sociológico del derecho. Para contribuir a este análisis comparativo sociojurídico,

distingo tres grandes tipos de articulación entre la retórica, la burocracia y la violencia: la covariación, la combinación geopolítica y la interpenetración estructural.

La *covariación* hace referencia a la correlación cuantitativa entre los componentes estructurales de los diferentes campos jurídicos. En “El derecho de los oprimidos: la construcción y la reproducción de la legalidad en Pasárgada” describo un campo jurídico –el derecho de Pasárgada, una *favela* brasileña– donde la retórica es el componente dominante, mientras que la burocracia y la violencia son ambas recesivas. Aquí se da un contraste total con el derecho estatal, donde la burocracia y la violencia predominan en detrimento de la retórica. En realidad, la tendencia secular (de los últimos doscientos años) se ha orientado hacia una retracción gradual de la retórica y una expansión gradual de la burocracia y de la violencia. El hecho de que la violencia haya crecido al tándem de la burocracia ha contribuido a ofuscar el carácter violento del campo del derecho estatal. Por muy complejos e internamente diferenciados que sean, los campos jurídicos globales –desde la *lex mercatoria* al derecho internacional de los pueblos indígenas– parecen apuntar a nuevas configuraciones estructurales. Aunque

se caracterizan, en general, por tener bajos niveles de burocracia, los combinan en algunos casos con altos niveles de retórica y bajos niveles de violencia, y en otros casos, con altos niveles de violencia y bajos niveles de retórica. Los bajos niveles de burocracia en los campos jurídicos globales se explican por el hecho de que la multitud de instituciones del Estado-nación no tienen homólogos al nivel global o interestatal. El crecimiento gemelo de la burocracia y la violencia, que hasta épocas recientes caracterizaba la escala nacional del campo jurídico, parece de esta manera ser un proceso que está aconteciendo en todas las escalas del derecho. No obstante, como ha señalado Baxi (2002), la “guerra global contra el terrorismo”, lanzada por los EE.UU. tras los ataques del 11 de septiembre del 2001, aumentó drásticamente el uso de la violencia unilateral como medio para la resolución de un conflicto global. El rechazo concomitante de EE.UU. de unirse al Tribunal Penal Internacional –esto es, precisamente, una institución que encarna un sistema penal internacional basado en la burocracia y la retórica en vez de la violencia unilateral– recalca todavía más el surgimiento de la violencia como un componente estructural del campo jurídico global.

Extendiéndome en relación a estos hallazgos, sugiero como hipótesis general las siguientes relaciones: cuanto más alto sea el nivel de institucionalización burocrática de la producción jurídica, menor será el espacio retórico del discurso jurídico, y viceversa; y cuanto más poderosos sean los instrumentos de violencia al servicio de la producción jurídica, más pequeño será el espacio retórico del discurso jurídico, y viceversa. Con respecto a la primera correlación, la violencia puede operar como una variable interviniente en las relaciones entre la burocracia y la retórica, en cuyo caso los bajos niveles de burocracia pueden combinarse con los bajos niveles de retórica si los niveles de violencia son altos.

La *combinación geopolítica* es una forma de articulación centrada en la distribución interna de la retórica, la burocracia y la violencia de un determinado campo jurídico. Mientras la covariación hace referencia a pautas de articulación entre componentes estructurales en general, la combinación geopolítica se centra en la articulación entre diferentes pautas de un determinado campo jurídico. Las diferentes articulaciones generan diferentes formas de dominación política. Según sea el componente que domine una articulación concreta, tendremos una dominación política basada o en la

adhesión voluntaria por persuasión o convicción, o en estrategias demostrativas que lleven a imposiciones autoritarias, o finalmente, en el ejercicio violento del poder. En los campos jurídicos complejos se pueden encontrar diferentes formas de dominación en las distintas áreas de acción político-jurídica. En otras ocasiones he podido analizar el “movimiento” hacia “la informalización de la administración de justicia” de los avanzados años de los setenta y ochenta del siglo pasado en este sentido, defendiendo que el aumento de la retórica –y el descenso recíproco de la burocracia y la violencia– en las áreas jurídicas seleccionadas para la informalización apuntaron a un cambio de dominación política. Sin embargo, dicho cambio debería evaluarse geopolíticamente en relación a otras áreas jurídicas –como el derecho penal, el derecho laboral y el derecho del bienestar social– en las que puede identificarse un aumento de la violencia o de la violencia junto a la burocracia en detrimento de la retórica (Santos, 1980: 379-397).

La tercera gran clase de articulación entre la retórica, la burocracia y la violencia es la *interpenetración estructural*. La misma es el tipo de articulación más compleja porque consiste en la presencia y reproducción de un determinado componente dominante dentro de

uno dominado. Su complejidad no solo radica en que supone el análisis de múltiples procesos cualitativos, sino también que solo es inequívocamente debatible en los períodos históricos largos. Las relaciones entre la cultura oral y escrita así lo ilustran. Se ha establecido que estas dos formas de producción cultural tienen diferentes características estructurales (Ong, 1971 y 1977). Por ejemplo, la cultura oral se centra en la conservación (el stock) del conocimiento, mientras la cultura escrita se centra en la innovación. La cultura oral está completamente colectivizada, mientras la cultura escrita permite la individualización. La unidad básica de la cultura oral es la fórmula, mientras la unidad básica de la cultura escrita es la palabra. Si observamos la historia cultural moderna a la luz de estas distinciones, resulta evidente que hasta el siglo XV la cultura europea y, por consiguiente, la cultura jurídica europea, era por naturaleza predominantemente oral. A partir de entonces y en adelante, la cultura escrita se expandió gradualmente y la cultura oral se retractó. Pero desde el siglo XV hasta el siglo XVIII, es evidente que la estructura de la cultura escrita todavía tenía que consolidarse y que su funcionamiento estaba impregnado de la lógica interna de la cultura oral. Dicho de otro modo, la gente entonces escribía de la misma forma

que se expresaba y opino que esto se percibe en los escritos jurídicos de la época. En la segunda fase, desde el siglo XVIII hasta las primeras décadas del siglo XX, la palabra escrita dominó nuestra cultura. Pero entonces, la radio y los medios audiovisuales redescubrieron el sonido de la palabra e iniciamos un tercer período: un período de oralidad secundaria. Sin embargo, este resurgimiento de la cultura oral es diferente al anterior período de cultura oral, dado que las estructuras de la cultura escrita impregnan, penetran y contaminan la nueva cultura oral. En otras palabras, hablamos como escribimos. Si pensamos en el Estado moderno en este contexto, mi tesis es que la retórica no solo se reduce cuantitativamente, sino que la burocracia y la violencia dominantes también la “contaminan” o “infiltran”, interna y cualitativamente. En mi análisis anteriormente señalado sobre el movimiento de justicia informal y con respecto a la burocracia, analicé los tipos de argumentos que tendían a ser más persuasivos en los entornos informales para poder ver si, por ejemplo, los argumentos y modos de razonar que dependían de la lógica burocrática y el discurso se estaban desarrollando en un entorno no burocrático. El objetivo era descubrir hasta qué punto la burocracia (y posiblemente también la violencia) se estaba expandiendo

en forma de retórica en las reformas que se dirigen a la informalización de la justicia (Santos, 1980: 387).

Los elementos estructurales del derecho no siempre son percibidos o analizados en sus complejas interrelaciones porque la centralidad del Estado tiende a aminorar el uso de la violencia y de la retórica y a elevar al derecho en cuanto producto burocrático, oficial y público destinado al control de la organización de la sociedad civil y de las relaciones privadas, en detrimento del derecho “no oficial”. En realidad, la creencia en la exclusividad de la producción jurídica estatal reposa en ciertas dicotomías: público-privado, Estado-sociedad civil, oficial/no oficial que, en el fondo, contribuyen a despolitizar los demás dominios de la vida social y, así, a ocultar el hecho de que el poder y el derecho se reproducen en muchos otros espacios.

Afirmo la existencia de seis espacio-tiempos estructurales en los que las diferentes articulaciones posibles entre retórica, burocracia y violencia producen diferentes tipos de derecho y, por tanto, de pluralismo jurídico. Ellos son: el espacio-tiempo doméstico, el espacio-tiempo de la producción, el espacio-tiempo del mercado, el espacio-tiempo de la ciudadanía, el espacio-tiempo de la

comunidad y el espacio-tiempo mundial.⁵ En cada uno de estos espacio-tiempos estructurales, entiendo el derecho no como un sistema autónomo y cerrado, sino como una reproducción de la legalidad bajo la forma de constelaciones jurídicas de cuyas articulaciones pueden resultar normatividades entrelazadas. En este sentido, los espacio-tiempos estructurales no tienen fronteras rígidamente definidas y el contacto entre las diferentes formas de derecho de cada uno de ellos da lugar a una hibridación jurídica, es decir, a una constelación de diferentes concepciones y prácticas del derecho. Por ejemplo, el derecho de familia oficial atraviesa la articulación entre el derecho del espacio-tiempo de la ciudadanía y el espacio-tiempo doméstico. De forma similar, la articulación entre el derecho del espacio-tiempo de la ciudadanía, el derecho del espacio-tiempo de la producción y el derecho del espacio-tiempo del mercado

genera el derecho de los contratos, el derecho laboral y el derecho del consumo.

La defensa de un pluralismo jurídico cuyos órdenes normativos solo resultan de constelaciones diferentes de espacio-tiempos estructurales exige un derecho capaz de desempeñar una variedad de funciones. Al criticar el funcionalismo presente en algunas definiciones de derecho, Tamanaha advierte que un concepto del derecho fundado en la confianza de que el orden jurídico desempeña el papel de fuente primaria del orden social presenta una doble falla: (1) presupone que el derecho juega un papel central en el sostenimiento del orden social; y (2) excluye otras funciones y efectos posibles del derecho. El derecho puede ser usado para cumplir otras funciones con propósitos tales como habilitar, facilitar, conferir estatus, definir, legitimar, conferir poder, o ser usado como instrumento de venganza y reivindicación, entre otras (Tamanaha, 2000: 301-302).

En mi definición del derecho, la posibilidad de que la retórica, la burocracia y la violencia covaríen, se combinen y se interpenetren (siendo dominantes o recesivos en diferentes campos jurídicos), implica necesariamente la suposición de que, a pesar de que el control social y la resolución de litigios representan funciones centrales en un sistema jurídico, el

5 Mi teorización de los espacios estructurales forma parte de un esquema conceptual más complejo en el que explico los modos de producción del poder, del derecho y del sentido común en las sociedades capitalistas. Los abordo aquí de forma simplificada solo para explicar cómo componen mi concepción del pluralismo jurídico. Para más detalles, *cf.* Santos (2003: 297-374).

derecho también cumple una amplia gama de funciones. Algunas de ellas potencian al máximo el uso de la violencia y sirven, por ejemplo, para la venganza. Otras llevan a la utilización máxima de la retórica y contribuyen a la legitimación de las relaciones de poder o a su transformación. En realidad, al afirmar el funcionalismo de mi concepción del derecho, es Tamanaha quien no logra ver otra función para la aplicación de las normas y la resolución de litigios que no sea la preservación del orden social. En el funcionamiento cotidiano de los juzgados —el lugar de aplicación de las normas y la resolución de litigios por excelencia— se cumplen tres tipos de funciones: instrumentales, simbólicas y políticas.

Pasando a otra de las críticas de Tamanaha, a la advertencia hecha por él contra el esencialismo de los conceptos del derecho admitidos por muchos pluralistas jurídicos, contrapongo el peligro de trivialización que está presente en la defensa de una concepción no esencialista del derecho. Aunque algunas concepciones son esencialistas por enunciar las características del derecho, al mismo tiempo ellas especifican cuáles prácticas sociales pueden recibir el calificativo de “jurídico” y, así, evitar la falacia de la trivialización: si el derecho está en todas partes, no está en ninguna

parte. En mi concepción del derecho, aunque, por un lado, rechazo la trivialización al enunciar los espacios estructurales en los que se reproduce el derecho, por otro lado, ofrezco una concepción suficientemente amplia como para que sirva de herramienta analítica para estudiar el fenómeno del pluralismo jurídico en sus diferentes contextos. En ese sentido, concuerdo con Merry cuando afirma que definir la esencia del derecho o de la costumbre es menos útil que situar estos conceptos en el conjunto de las relaciones entre los órdenes jurídicos particulares en los contextos históricos específicos (1988: 889). Al contrario de la impresión que dan los críticos del pluralismo jurídico, la búsqueda de una concepción única y transcultural de derecho que fundamente y le de rigor al análisis del pluralismo jurídico es inútil, porque en cada sociedad las articulaciones entre los órdenes jurídicos asumen configuraciones distintas, aunque se tome como punto de partida dicotomías fijas tan caras al pensamiento jurídico moderno como formal/informal y oficial/extraoficial.

BIBLIOGRAFÍA

- Baxi, U. 2002 “Operation ‘Enduring Freedom’: Towards a New International Law and Order?” en *Beyond Law* N° 25, pp. 1-15.

- Griffiths, J. 1986 “What is Legal Pluralism?” en *Journal of Legal Pluralism* N° 24, pp. 1-56.
- Merry, S. 1988 “Legal Pluralism” en *Law and Society Review* N° 22, pp. 869-896.
- Moore, S. F. 2000 (1978) *Law as Process: An Antropological Approach* (Hamburg: LIT).
- Ong, W. 1971 *Rhetoric, Romance and Technology* (Ithaca: Cornell UP).
- Ong, W. 1977 *Interfaces of the World: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture* (Ithaca: Cornell UP).
- Santos, B. de Sousa 1979 “O discurso e o poder: Ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica” en *Separata do número especial do Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra – Estudos em homenagem ao Prof. Doutor José Joaquim Teixeira Ribeiro*.
- Santos, B. de Sousa 1980 “ Law and Community: The changing nature of state power in late capitalism” en *International Journal of the Sociology of Law* N° 8, pp. 379-387.
- Santos, B. de Sousa 2003 *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Editora Desclée de Brouwer).
- Tamanaha, B. 2000 “A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism” en *Journal of Law and Society* N° 27(2), pp. 296-321.

LOS DERECHOS HUMANOS, UNA FRÁGIL HEGEMONÍA*

Hoy no se pone en tela de juicio la hegemonía global de los derechos humanos como discurso de la dignidad humana.¹ Sin embargo, esa hegemonía convive con una realidad perturbadora: la gran mayoría de la población mundial no constituye el sujeto de los derechos humanos, sino más bien el objeto de los discursos sobre derechos humanos. La cuestión es, en consecuencia, si los derechos humanos son eficaces en ayudar a las luchas de los excluidos, los explotados y los discriminados, o si, por el contrario, las hacen más difíciles. En otras palabras: ¿es la hegemonía de la que goza hoy el discurso de los derechos humanos el

resultado de una victoria histórica, o más bien de una histórica derrota? Con independencia de la respuesta que se dé a estos interrogantes, la verdad es que, puesto que son el discurso hegemónico de la dignidad humana, los derechos humanos son insoslayables. Esto explica por qué los grupos sociales oprimidos no pueden dejar de plantearse la siguiente pregunta: incluso si los derechos humanos forman parte de la propia hegemonía que consolida y legitima su opresión, ¿pueden utilizarse para subvertirla? Dicho de otra manera: ¿podrían los derechos humanos utilizarse de un modo contrahegemónico? Y, en tal caso, ¿cómo? Estas preguntas conducen a otras dos: ¿Por qué hay tanto sufrimiento humano injusto que no se considera una violación de los derechos humanos? ¿Qué otros discursos de la dignidad humana existen en el mundo y en qué medida son compatibles con los discursos de los derechos humanos?

La búsqueda de una concepción contrahegemónica de los derechos humanos tiene que

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2014 *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* (Madrid: Trotta) pp. 13-24.

¹ Refiriéndose a la difusión global del discurso sobre los derechos humanos como gramática del cambio social tras el período posterior a la Guerra Fría afirma Goodale que “la geografía discursiva del cambio social ha experimentado una conmoción sísmica” (2013: 7).

empezar por una hermenéutica de la sospecha respecto a los derechos humanos tal como convencionalmente se entienden y se defienden, es decir, en relación con las concepciones de los derechos humanos que están más estrechamente vinculadas a su matriz occidental y liberal.² La hermenéutica de la sospecha que propongo le debe mucho a Ernst Bloch (2004-2007), como cuando se sorprende respecto a las razones por las que, a partir del siglo XVIII, el concepto de utopía, en tanto medida política emancipadora, fue gradualmente superado y sustituido por el concepto de derechos. ¿Por qué el concepto de utopía ha tenido menos éxito que el de derecho y derechos como discurso de emancipación social?³ Debemos empezar por reconocer que

2 La matriz liberal concibe a los derechos humanos como derechos individuales, y privilegia los derechos civiles y políticos. Sobre esta matriz se han desarrollado otras concepciones de los derechos humanos, en concreto, las inspiradas por las ideas marxistas y, de modo más general, socialistas, que reconocen derechos colectivos y privilegian los derechos económicos y sociales. Sobre las diferentes concepciones de los derechos humanos, véase Santos (2007a: 3-40; 2009b: 454 y ss).

3 Moyn (2010) considera que los derechos humanos son la última utopía, la gran misión política que emerge después del colapso de todas las demás. Sus análisis históricos de los derechos humanos tienen, en algunos

la ley y los derechos tienen una doble genealogía en la modernidad occidental. Por una parte, una genealogía abisal. Entiendo las versiones dominantes de la modernidad occidental como construidas sobre la base de un pensamiento abisal que dividía claramente el mundo entre sociedades metropolitanas y coloniales (Santos, 2009a). La división era tal que las realidades y las prácticas existentes al otro lado de la línea divisoria, es decir, en las colonias, no podían de ningún modo poner en tela de juicio la universalidad de las teorías y las prácticas vigentes a este lado de la línea. En ese sentido eran invisibles. Como discurso de emancipación, los derechos humanos estaban pensados para prevalecer únicamente a este lado de la frontera abisal, esto es: en las sociedades metropolitanas. Lo que yo he mantenido es que esa divisoria abisal, que produce radicales exclusiones, lejos de ser eliminada al finalizar el colonialismo histórico, continúa existiendo por otros medios (neocolonialismo, racismo, xenofobia, permanente estado de excepción en el trato a presuntos terroristas, inmigrantes indocumentados o personas en busca de asilo, e

aspectos, afinidades con los que vengo defendiendo desde hace más de dos décadas (Santos, 2009b: 509 y ss.). Véase también Goodale (2009a).

incluso ciudadanos comunes víctimas de políticas de austeridad dictadas por el capital financiero). El derecho internacional y las doctrinas convencionales de derechos humanos han sido utilizados para garantizar esa continuidad.

Pero, por otra parte, la ley y los derechos tienen una genealogía revolucionaria a este lado de la línea. Tanto la Revolución americana como la Revolución francesa se produjeron en nombre de la ley y del derecho. Ernst Bloch (1995) mantiene que la superioridad del concepto del derecho tiene mucho que ver con el individualismo burgués. La sociedad burguesa, a la sazón emergente, había conquistado ya la hegemonía económica y luchaba por la hegemonía política, que no tardarían en consolidar las revoluciones americana y francesa. El concepto de ley y derecho se adecuaba perfectamente al individualismo burgués en auge, inherente tanto a la teoría liberal como al capitalismo. Resulta fácil, en consecuencia, concluir que la hegemonía de la que gozan los derechos humanos tiene raíces muy profundas, y que su trayectoria ha sido una senda lineal hacia la consagración de los derechos humanos como principios reguladores de una sociedad justa. Esta idea de un consenso largamente establecido se manifiesta de diversas formas, cada una de las cuales se basa en una ilusión.

Debido a que son ampliamente compartidas, tales ilusiones constituyen el sentido común de los derechos humanos convencionales. Yo distingo cuatro ilusiones: teleología, triunfalismo, descontextualización y monolitismo.⁴

La *ilusión teleológica* consiste en leer la historia hacia atrás, comenzando por el consenso que existe hoy respecto a los derechos humanos y el bien incondicional que entraña, y leyendo la historia pasada como una senda lineal que lleva a este resultado. La elección de los precursores es crucial a este respecto. Tal como comenta Moyn, “estos son pasados utilizables: la construcción de los precursores después del hecho” (2010: 12). Una ilusión semejante nos impide ver que el presente, así como el pasado, es contingente, y que en cualquier momento histórico dado compiten entre sí diferentes ideas de la dignidad humana y de la emancipación social, y que la victoria de los derechos humanos es un resultado contingente que puede explicarse *a posteriori*, pero que no podría haberse previsto de una manera determinista. La victoria histórica de los derechos humanos se traduce muchas veces en un acto de violenta reconfiguración histórica: las

4 Puede leerse en Santos (1995: 327-364) una primera formulación de estas ilusiones.

mismas acciones que, vistas desde otras concepciones de la dignidad humana, serían consideradas actos de opresión y de dominación, se reconfigurarían como acciones de emancipación y de liberación si se llevaran a cabo en nombre de los derechos humanos.

La segunda ilusión es el *triunfalismo*, la idea de que la victoria de los derechos humanos es un bien humano incondicional. Esta ilusión da por sentado que todas las demás gramáticas de la dignidad humana que han competido con los derechos humanos eran inherentemente inferiores en términos éticos y políticos. Esta noción darwiniana no tiene en cuenta un rasgo decisivo de la modernidad occidental hegemónica, de hecho, su verdadero carácter histórico, a saber: el modo en el que esta ha conseguido complementar la fuerza de las ideas que sirven a sus fines con la fuerza bruta de las armas que, supuestamente al servicio de las ideas, es servida en realidad por ellas. Necesitamos, en consecuencia, evaluar críticamente los fundamentos de la alegada superioridad ética y política de los derechos humanos. Los ideales de la liberación nacional —socialismo, comunismo, revolución, nacionalismo— constituían gramáticas alternativas de la dignidad humana. En ciertos momentos y espacios eran incluso los ideales dominantes. Basta decir que los movimientos de

liberación nacional del siglo XX contra el colonialismo, así como los movimientos socialistas y comunistas, no invocaban la gramática de los derechos humanos para justificar sus causas y sus luchas.⁵ Que otras gramáticas y discursos de la emancipación hayan sido vencidos por los discursos sobre los derechos humanos es algo que solo debería considerarse inherentemente positivo si pudiera demostrarse que los derechos humanos, en cuanto lenguaje de la emancipación humana, tienen un mérito superior por razones distintas del hecho de que han resultado ganadores. Hasta que esto sea así puede que algunos consideren el triunfo de los derechos humanos un progreso, una victoria histórica, mientras que otros lo consideran un retroceso, una derrota histórica.

Esta precaución nos ayuda a enfrentarnos con la tercera ilusión: la *descontextualización*. Es de general reconocimiento que los derechos humanos, en cuanto discurso emancipador, tienen su origen en la Ilustración del siglo XVIII, la Revolución francesa y la Revolución americana. Sin embargo, lo que no suele mencionarse

5 Moyn (2010: 89-90) menciona también este punto, y añade que ni Gandhi, ni Sukarno, ni Nasser veían en la doctrina de los derechos humanos un instrumento de fortalecimiento de las luchas.

es que, desde entonces hasta hoy, los derechos humanos se han utilizado en muy distintos contextos y con objetivos contradictorios. En el siglo XVIII, por ejemplo, eran parte integrante de los procesos revolucionarios en marcha. Pero se utilizaron también para legitimar prácticas que nosotros consideraríamos opresivas cuando no completamente contrarrevolucionarias. Cuando en 1798 Napoleón llegó a Egipto, es así como explicó sus actos a los egipcios: “Pueblo de Egipto: nuestros enemigos os dirán que he venido a destruir vuestra religión. No les creáis. Decidles que he venido a restablecer vuestros derechos, castigar a vuestros usurpadores y exaltar la verdadera fe en Mahoma”.⁶ De este

6 “Proclama de Napoleón destinada a los egipcios, 2 de julio de 1798”, cit. en Hurewitz (ed.) 1975: 116. Visto desde “el otro lado de la línea”, desde el lado de los pueblos invadidos, la proclamación de Napoleón no engañó a nadie sobre sus propósitos imperialistas. He aquí como el cronista egipcio Al-Jabarti, testigo de la invasión, disecciona la Proclamación punto por punto: “Él [Napoleón] prosigue entonces con algo todavía peor y dice (¡que Dios le traiga la perdición!) ‘Sirvo más a Dios que los mamelucos [...] No tengo dudas de que se trata de una mente trastornada y de un exceso de locura. [Al-Jabarti muestra en detalle los errores gramaticales de la Proclamación, escrita, según él, en árabe coránico de poca calidad y concluye:] Con todo es posible que no haya ninguna inversión y que el verdadero significado

modo se legitimó la invasión de Egipto. Lo mismo podría decirse de Robespierre, que fomentó el terror durante la Revolución francesa en nombre de la piedad y los derechos humanos.⁷ Después de las revoluciones de 1848, los derechos humanos dejaron de formar parte del imaginario de la revolución y llegaron a ser más bien hostiles a toda idea de un cambio revolucionario de la sociedad. Pero la misma hipocresía (yo la llamaría constitutiva) de invocar a los derechos humanos para legitimar prácticas que cabe considerar violaciones de estos derechos ha proseguido durante el pasado siglo y medio, y quizá sea hoy más evidente que nunca. A partir de mediados del siglo XIX, se separó el discurso sobre derechos humanos de la tradición revolucionaria y empezó a concebirse como una gramática despolitizada del cambio social, una especie de antipolítica. En el mejor de los casos, los derechos humanos se subsumieron en las leyes del Estado, conforme el Estado asumía el monopolio de la producción de derecho y la administración de la justicia. Debido a

de la frase sea “Tengo más tropas y más dinero que los mamelucos’ [...] Así que su declaración ‘Yo sirvo a Dios’ es más bien un embuste que una declaración” (1993: 31).

7 Para un análisis detallado de este tema, véase Arendt (2004 y 2006).

esto, la Revolución rusa, a diferencia de las revoluciones francesa y americana, se realizó no en nombre del derecho, sino contra el derecho (Santos, 2009b: 353). Gradualmente, el discurso predominante de los derechos humanos se fue convirtiendo en el discurso de la dignidad humana, consonante con la política liberal, el desarrollo capitalista y sus distintas metamorfosis (liberal, socialdemocrática, dependiente, fordista, posfordista, fordista periférica, corporativa, estatal-capitalista, neoliberal, etcétera), y con el colonialismo, asimismo metamorfoseado (neocolonialismo, colonialismo interno, racismo, trabajo análogo al trabajo esclavo, xenofobia, islamofobia, políticas migratorias represivas, etcétera). Así tenemos que tener en cuenta que el mismo discurso de derechos humanos ha tenido muchos significados muy diferentes en los distintos contextos históricos, y ha legitimado tanto prácticas revolucionarias como contrarrevolucionarias. Hoy ni siquiera podemos estar seguros de si los actuales derechos humanos son un legado de las modernas revoluciones o de sus ruinas, de si tienen tras de sí una energía revolucionaria, emancipadora, o una energía contrarrevolucionaria.

La cuarta ilusión es el *monolitismo*. La explico con mayor detalle teniendo en cuenta el tema principal de este libro. Esta ilusión

consiste en negar o minimizar las tensiones de las teorías sobre los derechos humanos e incluso sus contradicciones internas. Basta recordar que la *Declaración de los derechos del hombre* por la Revolución francesa es ambivalente, ya que habla de los derechos del *hombre* y del *ciudadano*. Desde el primer momento, los derechos humanos fomentan la ambigüedad creando pertenencia a dos diferentes identidades colectivas. Una de ellas es supuestamente una colectividad totalmente inclusiva: la humanidad. De ahí los derechos humanos. La otra es mucho más restrictiva: la colectividad que forman los ciudadanos de un Estado dado. Esta tensión ha sido desde entonces una perturbación para los derechos humanos. La finalidad de la adopción de declaraciones internacionales, y de regímenes e instituciones internacionales de derechos humanos, era garantizar una dignidad mínima a los individuos allí donde no existieran sus derechos como miembros de una colectividad política, o fueran violados. En el curso de los dos últimos siglos, los derechos humanos se fueron gradualmente incorporando a las constituciones y se reconceptualizaron como derechos de ciudadanía garantizados directamente por el Estado y aplicados coercitivamente por los tribunales de justicia: derechos civiles, políticos, sociales, económicos y

culturales. Pero lo cierto es que la protección efectiva y amplia de los derechos de ciudadanía ha sido siempre precaria en la gran mayoría de los países, y los derechos humanos han sido invocados principalmente en situaciones de erosión o de violación particularmente grave de los derechos de ciudadanía.⁸ Los derechos humanos emergen como el umbral más bajo de inclusión, un movimiento descendente desde la comunidad más densa de los ciudadanos a la comunidad más diluida de la humanidad. Con el neoliberalismo y su ataque al Estado como garante de derechos, especialmente de derechos sociales y económicos, la comunidad de ciudadanos se diluye hasta tal punto que pasa a ser indistinguible de la comunidad de los seres humanos y de los derechos de ciudadanía trivializados como derechos humanos. La prioridad concedida por Arendt (2006) a los derechos ciudadanos sobre los derechos humanos, que una vez estuvo preñada de consecuencias, se desliza hacia la vacuidad normativa.⁹ En el

8 Esto es lo que está ocurriendo hoy en muchos países de la Unión Europea golpeados por la crisis económica y financiera de la eurozona.

9 Mucho antes de Arendt, en 1843, se refiere Marx a esta misma ambigüedad entre derechos de ciudadanía y derechos humanos (Marx, 1977).

curso de este proceso, los inmigrantes, sobre todo los trabajadores migrantes indocumentados, descienden aún más, hasta convertirse en “comunidad” subhumana.

La otra tensión que ilustra la índole ilusoria del monolitismo es la tensión entre los derechos individuales y los derechos colectivos. La *Declaración Universal de Derechos Humanos* (DUDH) por la Asamblea General de las Naciones Unidas, la primera gran declaración universal del siglo pasado, que iría seguida de otras varias declaraciones, solo reconoce dos sujetos de derechos: el individuo y el Estado. Los pueblos solo son reconocidos en la medida en que se convierten en Estados. Hay que señalar que cuando fue adoptada la Declaración existían muchos pueblos, naciones y comunidades que carecían de Estado. En consecuencia, desde el punto de vista de las Epistemologías del Sur, hay que considerar a esta Declaración colonialista (Burke, 2010; Terretta, 2012).¹⁰

10 El monolitismo de la Declaración universal de derechos humanos, incluso dentro de los límites del “mundo occidental”, es mucho más aparente que real. Basta pensar en las diferencias de interpretación hechas públicas desde el principio en el libro de comentarios e interpretaciones de la Declaración editado por la UNESCO en 1948. Las observaciones hechas por Jacques Maritain, Harold Laski, Teilhard de Chardin, Benedetto Croce y Salvador de Mada-

riaga acerca de la Declaración son especialmente esclarecedoras al respecto. Si la Declaración tenía muy poco que ver con las realidades del “mundo no occidental”, incluso en relación con el “mundo occidental”, las normas por ella establecidas distaban de ser verdades incontrovertibles o aceptadas de antiguo. Resulta bastante revelador el amargo comentario hecho por Laski: “Es de la máxima importancia, si se quiere que un documento de este tipo tenga influencia y significación duraderas, recordar que las Grandes Declaraciones del pasado constituyen una herencia bastante especial de la civilización occidental, que están profundamente implicadas en una tradición burguesa protestante que es, a su vez, un aspecto destacado del ascenso de la clase media al poder, y que, aunque su expresión es universal por su forma, los intentos de hacerla realidad que están detrás de esa expresión muy rara vez han ahondado más allá del nivel de esta clase media. La ‘igualdad ante la ley’ no ha significado gran cosa en las vidas de la clase obrera en la mayor parte de las comunidades políticas, y todavía menos en las de los negros en los estados del Sur de Estados Unidos. La ‘libertad de asociación’ no fue conseguida por los sindicatos obreros en Gran Bretaña hasta 1871; en Francia, salvo en un breve intervalo en 1848, hasta 1884; en Alemania hasta los últimos años de la era de Bismarck, y solo de manera parcial, y en Estados Unidos, de manera real, solo se alcanzó con la Ley nacional de Relaciones Laborales de 1935, e incluso esta ley está siendo puesta en grave peligro en el Congreso. Todos los derechos proclamados en todos los grandes documentos de este carácter son en realidad declaraciones de aspiración, cuya realización queda limitada por la visión adoptada por la clase dominante de cualquier comunidad política de sus relaciones con la seguridad de unos intereses que está determinada a mantener” (Laski, 1948: 65).

Cuando hablamos de igualdad ante la ley tenemos que tener en cuenta que, cuando la Declaración fue redactada, los individuos de vastas regiones del mundo no eran iguales ante la ley porque estaban sometidos a dominación colectiva, y bajo dominación colectiva los derechos individuales no ofrecen protección alguna. En un tiempo de individualismo burgués, y en plena vigencia de la línea abimal, la Declaración volvía invisibles las exclusiones al otro lado de dicha línea. Era un tiempo en el que el sexismo y el racismo formaban parte del sentido común, la orientación sexual era tabú, la dominación de clase era un asunto interno de cada país y el colonialismo tenía todavía gran fuerza como agente histórico, a pesar de la independencia de la India. Conforme pasó el tiempo, el sexismo, el colonialismo y las formas más crasas de dominación clasista llegaron a ser reconocidos como violaciones de los derechos humanos. A mediados de la década de los años sesenta, las luchas anticoloniales fueron adoptadas por la Declaración y pasaron a formar parte de la agenda de la ONU. Sin embargo, tal como se entendía en aquel momento, la autodeterminación concernía únicamente a los pueblos sometidos al colonialismo europeo. La autodeterminación así entendida dejaba fuera a muchos pueblos sometidos a la

colonización no europea, a la colonización interna. Los pueblos indígenas eran el ejemplo más dramático. Tuvieron que pasar más de treinta años antes de que el derecho de autodeterminación de estos pueblos fuera reconocido en la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, adoptada por la Asamblea General en 2007. Se necesitaron prolongadas negociaciones antes de que la Organización Internacional del Trabajo aprobara la Convención 169 relativa a los pueblos indígenas y tribales. Gradualmente, estos documentos pasaron a ser parte de la legislación de diferentes países.

Dado que los derechos colectivos no forman parte del canon general de los derechos humanos, la tensión entre derechos individuales y colectivos es consecuencia de la lucha histórica de los grupos sociales que, siendo excluidos o discriminados en cuanto grupos, no podían ser debidamente protegidos por los derechos humanos individuales. Las luchas de las mujeres, de los pueblos indígenas, de los afrodescendientes, de las víctimas del racismo, de los gais, las lesbianas y las minorías religiosas, han marcado los pasados cincuenta años del reconocimiento de los derechos colectivos, un reconocimiento que siempre ha sido sumamente contestado y siempre ha estado al borde

de ser revertido. No existe necesariamente contradicción entre los derechos individuales y colectivos, sino por ninguna otra razón, porque hay muchas clases de derechos colectivos: primarios y derivados. Hablamos de derechos colectivos derivados cuando, por ejemplo, los trabajadores se organizan en sindicatos y confieren a estos el derecho a representarlos en las negociaciones con los empleadores, y hablamos de derechos colectivos primarios cuando una comunidad de individuos tiene derechos distintos de los de su organización, o renuncia a sus derechos individuales en favor de los derechos de la comunidad. Los derechos, a su vez, pueden ejercerse de dos maneras. En su gran mayoría se ejercen de manera individual, como cuando un policía shik lleva turbante, cuando una doctora musulmana viste el *hijab*, o cuando un miembro de una casta india inferior, un afrodescendiente brasileño o un indígena, aprovechan la acción afirmativa que existe en su comunidad. Pero hay derechos que solo pueden ejercerse colectivamente, tal como el derecho de autodeterminación. Los derechos colectivos están ahí para suprimir o mitigar la inseguridad y la injusticia que sufren los individuos que son discriminados como víctimas sistemáticas de la opresión por el solo hecho de ser quienes son y lo que son, y no por hacer

lo que hacen. Solo muy lentamente han llegado los derechos colectivos a formar parte de la agenda política nacional o internacional. En todo caso, subsiste siempre la contradicción o la tensión respecto a las concepciones más individualistas de los derechos humanos.¹¹

Tener en mente estas ilusiones es crucial para construir una concepción y una práctica contrahegemónicas de los derechos humanos, especialmente cuando deben basarse en un diálogo con otras concepciones de la dignidad humana y de las prácticas en su defensa. Con el fin de esclarecer mejor lo que estoy pensando, voy a proceder a definir lo que considero que es la concepción hegemónica o convencional de los derechos humanos. Considero que la comprensión convencional de tales derechos tiene algunas de las siguientes características:¹² son

universalmente válidos con independencia del contexto social, político y cultural en que se apliquen, y de los distintos regímenes de derechos humanos que existan en diferentes regiones del mundo; en nuestra época, los derechos humanos constituyen la única gramática y lenguaje de oposición del que se dispone para enfrentarse a las “patologías del poder”; los violadores de los derechos humanos, no importa lo horrendas que hayan sido las violaciones perpetradas, han de ser castigados respetando los derechos humanos; cuestionar los derechos humanos por sus supuestas limitaciones culturales o políticas contribuye a perpetuar los males que estos derechos están destinados a combatir; el fenómeno recurrente de las dobles normas de cumplimiento de los derechos humanos no compromete en modo alguno su validez universal. Se basan en la idea de la

11 Otra dimensión de la ilusión del monolitismo es el tema de las premisas culturales occidentales de los derechos humanos y la búsqueda de una concepción intercultural de los mismos. Solo lo trato aquí en lo que se refiere a la relación entre derechos humanos y teologías políticas. Me ocupo de esta dimensión, de manera más general, en otro lugar (Santos, 2007b). Véanse también An-na'im (1992), Eberhard (2002), Merry (2006) y Goodale (2009b).

12 En el sentido que le damos aquí, convencional significa menos que hegemónica y más que dominante. Si

consideramos el mundo como un todo como “audiencia pertinente”, la comprensión de los derechos humanos que aquí presentamos dista de ser aceptada por consenso o por sentido común. Pero, por otra parte, no es dominante en el sentido de ser el resultado de una imposición coercitiva preponderante (aunque a veces ese sea el caso). Para mucha gente en el mundo es una concepción demasiado arraigada como para ser posible luchar contra ella y demasiado extranjera como para que valga la pena luchar por ella.

dignidad humana que se asienta a su vez en una concepción de la naturaleza humana como individual, autosustentada y cualitativamente distinta de la naturaleza no humana; la libertad religiosa solo puede garantizarse hasta el punto en que la esfera pública esté libre de religión, la premisa del secularismo; lo que se considera violación de los derechos humanos lo definen las declaraciones universales, las instituciones multilaterales (tribunales y comisiones) y las organizaciones no gubernamentales (radicadas en su mayoría en el norte); las violaciones de los derechos humanos pueden medirse adecuadamente de acuerdo con indicadores cuantitativos; el respeto de los derechos humanos es mucho más problemático en el Sur global que en el Norte global.

Los límites de esta concepción de los derechos humanos se tornan evidentes en las respuestas que dan a una de las más importantes cuestiones de nuestro tiempo. La perplejidad que esta suscita sirve de base al impulso de construir una concepción contrahegemónica de los derechos humanos como la que se propone aquí. La cuestión puede formularse de este modo: si la humanidad es solo una, ¿por qué hay tantos principios diferentes en relación con la dignidad humana y con una sociedad justa, todos ellos supuestamente únicos y con

frecuencia contradictorios entre sí? En la raíz de la perplejidad que subyace a esta pregunta se encuentra el reconocimiento, hoy cada vez más inequívoco, de que hay muchas cosas que se han dejado fuera de la comprensión moderna y occidental del mundo y, por tanto, de los derechos humanos universales occidentalocéntricos.

La respuesta convencional a esta pregunta es que tal diversidad solo ha de reconocerse en la medida en que no contradiga los derechos humanos universales. Al postular la universalidad abstracta de la concepción de la dignidad humana que subyace a los derechos humanos, esta respuesta banaliza la perplejidad inherente a la pregunta. Se considera irrelevante que tal concepción se base en premisas occidentales, ya que el postulado de la universalidad de los derechos humanos hace que la historicidad de estos no se interfiera con su estatus ontológico.¹³ Aceptado de manera general por el pensamiento político hegemónico, sobre

13 Otro modo de abordar el tema ontológico es defender que los derechos humanos no son ni almejas morales ni reivindicaciones de la verdad. Son una demanda política, y su atractivo global no presupone ningún fundamento moral aceptado universalmente. Este punto lo defiende convincentemente Goodhart (2013: 36). Queda sin respuesta por ahora la cuestión de por qué goza de un atractivo global semejante.

todo en el Norte global, la respuesta reduce la comprensión del mundo a su comprensión occidental, con lo que ignora o trivializa decisivas experiencias culturales y políticas, e iniciativas que se dan en los países del Sur global. Tal es el caso de movimientos de resistencia que han ido surgiendo contra la opresión, la marginación y la exclusión, y cuyas bases ideológicas tienen a menudo muy poco o nada que ver con las referencias culturales y políticas occidentales dominantes que han prevalecido a lo largo del siglo XX. Estos movimientos no formulan sus demandas en términos de derechos humanos, antes bien, las formulan, con bastante frecuencia, de acuerdo con principios que contradicen los principios dominantes de los derechos humanos. Son movimientos que a menudo están enraizados en identidades históricas multiseculares y que suelen incluir la militancia religiosa. Basta mencionar tres de estos movimientos, de muy distinto significado político: los movimientos indigenistas, especialmente en América Latina, los movimientos campesinos en África y Asia, y la insurgencia islámica. A pesar de las enormes diferencias entre ellos, estos movimientos se inician, de hecho, a partir de referencias culturales y políticas que no son occidentales, y se constituyen como resistencia a la dominación occidental.

El pensamiento de derechos humanos convencional o hegemónico carece de herramientas teóricas y analíticas que pudieran permitirle adoptar una posición, con alguna credibilidad, con respecto a tales movimientos. Lo que es peor: no considera prioritario hacerlo. Tiende a aplicar de manera uniforme la misma receta abstracta, con la esperanza de que, de ese modo, la naturaleza de las ideologías alternativas o los universos simbólicos queden reducidos a especificaciones locales sin impacto alguno en el canon universal de los derechos humanos.

En este texto me centro en los desafíos que se oponen a los derechos humanos frente a movimientos que reclaman la presencia de la religión en la esfera pública. Dichos movimientos, crecientemente globalizados, junto con las teologías políticas que los sustentan, constituyen una gramática en defensa de la dignidad humana que rivaliza con la que subyace a los derechos humanos y a menudo la contradice. Tal como he sugerido anteriormente, las concepciones y prácticas convencionales o hegemónicas de los derechos humanos no son capaces de oponerse a estos retos, y ni siquiera imaginan que sea necesario. Solo una concepción contrahegemónica de los derechos humanos puede estar a la altura de estos retos.

BIBLIOGRAFÍA

- An-na'im, A. A. (ed.) 1992 *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Arendt, H. 2004 *Sobre la revolución* (Madrid: Alianza).
- Arendt, H. 2006 *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Alianza).
- Bloch, E. 1995 (1947) *The Principle of Hope* (Cambridge: MIT Press).
- Burke, R. 2010 *Decolonization and the evolution of international human rights* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Eberhard, C. 2002 *Droits de l'homme et dialogue interculturel* (París: Éditions des Écrivains).
- Goodale, M. 2009a *Surrendering to Utopia: An Anthropology of Human Rights* (Stanford: Stanford University Press).
- Goodale, M. (ed.) 2009b *Human Rights: An Anthropological Reader* (Malden: Wiley Blackwell).
- Goodale, M. (org.) 2013 *Human Rights at the Crossroads* (Nueva York: Oxford University Press).
- Hurewitz, J. C. (ed.) 1975 *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record* (New Haven: Yale UP).
- Laski, H. 1948 "Toward a Declaration of Human Rights" en *UNESCO, Human Rights: Comments and Interpretations* (París), pp. 65-79. Disponible en: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001550/155042eb.pdf>>, consultado el 15 de agosto de 2013.
- Marx, K. 1977 "On the Jewish Question" en *Karl Marx: Selected Writings, ed. de David McLellan* (Oxford: Oxford UP), pp. 39-62.
- Merry, S. 2006 *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice* (Chicago: University of Chicago Press).
- Moyn, S. 2010 *The Last Utopia, human rights in history* (Cambridge: Mass, Harvard University Press).
- Teretta, M. 2012 "We had been fooled into thinking that the UN watches over the entire world': human rights, UN trust territories, and Africa's decolonization" en *Human Rights Quarterly* N° 34 (2), pp. 329-360.
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Londres: Routledge).

Santos, B. de Sousa 2007a “Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions” Santos, B. de Sousa (ed.) *Another Knowledge is Possible* (Londres: Verso), pp. 3-40.

Santos, B. de Sousa 2007b “Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes” en *Revista Crítica de Ciências Sociais* N° 78, pp. 3-46.

Santos, B. de Sousa 2009a “Más allá del pensamiento abisal: de las líneas globales a una ecología de saberes” en Santos, B. de Sousa (ed.) *Una Epistemología del Sur: La reivención del Conocimiento y la Emancipación Social* (Buenos Aires: Siglo XXI/CLACSO), pp. 160-209.

Santos, B. de Sousa 2009b *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común del derecho* (Madrid: Trotta).

EL ESTADO, EL DERECHO CONSUECUDINARIO Y LA JUSTICIA POPULAR*

La expresión “justicia popular” se ha utilizado en diferentes situaciones a lo largo del tiempo: 1) en el Antiguo Régimen europeo, para hacer referencia a la coexistencia de tres tipos de justicia, de acuerdo con los estamentos existentes: la justicia real, la justicia de los señores feudales y la justicia popular; 2) en los regímenes fascistas, como justicia excepcional dirigida a la eliminación de los enemigos políticos, tal como la *Volksjustiz* de Hitler; 3) en los países del “socialismo real”, para toda o parte de la administración de la justicia; 4) en los países democráticos capitalistas, para referirse a las formas de participación popular en la administración de la justicia, como la presencia de jurados en los juicios; y 5) en crisis revolucionarias, como iniciativa tomada por las masas en respuesta —y usualmente en conflicto— con la administración de la justicia oficial.¹

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2015 *A justiça popular em Cabo Verde* (Coimbra: Almedina) pp. 27-45.

En la mayoría de los casos, se verifica la idea de justicia popular asociada a la organización o a la participación comunitaria aplicada al tratamiento de litigios, ya sea inserta en el sistema jurídico estatal o paralela a este, o bien erigida como derecho legítimo contra la legalidad oficial. En ambas situaciones, la justicia popular asume una relación dialéctica con el Estado en varios escenarios: 1) como respuesta de las clases populares contra las instituciones de la clase dominante; 2) como forma de suplir

Traducción del portugués: Santiago Basso.

1 El análisis de la justicia popular como respuesta de las clases populares en crisis revolucionarias y en períodos de transición política es desarrollado en el cuarto volumen de la colección “Sociología Crítica do Direito” (Sociología crítica del derecho), a propósito de los pocos casos de justicia popular que se produjeron en Portugal durante la crisis revolucionaria de 1974-1975 (ver también Santos, 1982). Ver también el caso de Nicaragua, en McDonald y Zatz (1992), y el de Uganda, en Khadiagala (2001) y Baker (2004).

la carencia en la actuación estatal en algunas áreas de los territorios;² 3) como expresión de sistemas de justicia que coexisten con el derecho estatal, contribuyendo a su legitimación;³ 4) como iniciativa de la(s) comunidad(es) cooptada por el poder del Estado para el mantenimiento del orden en donde este no tiene legitimidad o acceso; o 5) como medida post-revolucionaria o de consolidación de la independencia, incorporada en el sistema jurídico como medio de pacificación y educación popular (Nina, 1993: 56).

La simple enumeración de los diferentes tipos de justicia que se han designado como

2 Por ejemplo, en Sudáfrica, la justicia popular ha emergido, sin reconocimiento oficial, como forma de movilización comunitaria para la solución de litigios en los lugares donde la actuación del Estado es deficiente. Ver Tshehla (2002), Choudree (1999) y South African Law Commission (1999). En el caso del régimen del *apartheid* (1994), la justicia popular en los *townships* y zonas rurales era muy fuerte y diversificada (Scharf, 1989; Burman & Scharf, 1990; Allison, 1990; Nina, 1995). Esta riqueza y diversidad fueron la otra cara de la resistencia contra una justicia colonialista y racializada, tan bien retratada por Sachs (1973).

3 Baxi (1985) sugiere que la coexistencia de la justicia popular y del derecho estatal aporta a la legitimación de este último, combatiendo sus aspectos negativos y fortaleciendo los positivos.

“justicia popular” revela que la idea es muy controvertida, y que el concepto que se busca caracterizar es muy polisémico. En mi investigación sociológica sobre la administración de justicia y las instancias de resolución de litigios, surgieron al menos tres acepciones diferentes de justicia popular, que constituyen otros tantos posibles tipos. El primer tipo es el “derecho de Pasárgada”⁴ analizado en *O Direito dos Oprimidos* (El derecho de los oprimidos).⁵ La resolución de litigios realizada por la *Associação de Moradores de Pasárgada* [Asociación de Vecinos de Pasárgada] puede ser considerada como una forma de justicia popular, una justicia de base comunitaria, paralela al sistema oficial de justicia y ni siquiera reconocida como tal por este último, destinada a resolver conflictos intraclásistas con recursos normativos ampliamente compartidos. El segundo tipo es la justicia popular que analicé en mi libro *A justiça popular em Cabo Verde* con referencia a Cabo

4 Nombre ficticio dado a la *favela* Jacarezinho de Río de Janeiro en el libro *O Direito dos Oprimidos* (El derecho de los oprimidos) del mismo autor, publicado originalmente en inglés en 1974 y en portugués en 2015 (nota del traductor).

5 Primer volumen de la colección “Sociología Crítica do Direito” (Sociología crítica del derecho).

Verde. Se trata de una forma de justicia institucionalizada, reconocida oficialmente como tal, integrada de una u otra forma al sistema general de administración de justicia (el cual es a veces llamado globalmente justicia popular) que se caracteriza (o pretende caracterizarse) por la proximidad normativa, institucional, cultural y discursiva, por la fácil accesibilidad, por el carácter desprofesionalizado de sus operadores. El tercer tipo de justicia popular, el más controvertido, es una justicia explícitamente clasista, protagonizada por las clases populares, en conflicto con el sistema de justicia oficial, considerado burgués y/o protector de las élites en el poder, destinada a resolver conflictos interclasistas, con escasa base institucional, siendo estructuralmente precaria y fugaz. Este tipo de justicia popular fue teorizado por los marxistas en el marco del concepto de dualidad de poderes. Corresponden de algún modo a este tipo los pocos casos de justicia popular que se produjeron durante la Revolución del 25 de abril de 1974 en Portugal y que analizo en el cuarto volumen de la colección “Sociología Crítica do Direito” (Sociología crítica del derecho). Además de estos tipos, hay varios otros que pueden ir desde actos aislados de linchamiento hasta sistemas completos de justicia, a los que se da globalmente el nombre de justicia popular, como sucedió

en los Estados socialistas durante el siglo XX, y que tenían (o decían tener) por lo menos algunas de las características innovadoras en la administración de justicia ensayadas por Angola, Mozambique, Guinea-Bissau, Santo Tomé y Príncipe o Cabo Verde en el período inmediatamente posterior al fin del colonialismo.

Es en ese contexto que realizaré algunas consideraciones acerca de la relación entre derecho consuetudinario y justicia popular.⁶ Se

6 Durante la fase de transición revolucionaria, la justicia popular fue practicada en un contexto de dualidad de poderes y sin ninguna referencia al derecho consuetudinario. Por ejemplo, en Angola, se da el caso del primer “juicio popular”, realizado en Luanda aun antes de la proclamación de la independencia (11 de noviembre de 1975). Con el título “Realizou-se ontem pela primeira vez em Luanda um julgamento popular” (“Se realizó ayer por primera vez en Luanda un juicio popular”), el *Diário de Luanda* del 28 de agosto de 1975 notificaba: “se realizó por primera vez en Luanda un juicio popular. Los criminales [6 elementos de las Fuerzas Armadas Populares de Liberación de Angola (FAPLA) acusados de violar, robar y asesinar a 11 personas] fueron fusilados por decisión del Pueblo, a propuesta de la Sección de Justicia del Comisariado Político del Estado Mayor General de las FAPLA. Presidió el juicio Manuel Pacavira, coordinador nacional del Departamento de Organización de Masas (DOM), y miembro del ‘bureau’ político del Movimiento Popular para la Liberación de Angola (MPLA). Participaron muchos ciudadanos”.

conocen experiencias extremas en el contexto africano, tanto en el sentido de una sacralización o aceptación supuestamente incondicional del derecho consuetudinario, como en el sentido de su total rechazo. Es importante reconocer que los países africanos de habla portuguesa siguen casi por unanimidad una posición intermedia, aunque con matices de un país a otro. Esto se pone en evidencia en las posiciones tomadas en el 1º Encuentro de Ministros de Justicia de Angola, Cabo Verde, Guinea-Bissau, Mozambique y Santo Tomé y Príncipe realizado en Luanda en 1979. Puede decirse que, a pesar de las condiciones muy diferentes de país a país, es posible identificar una posición común caracterizada por lo siguiente: en primer lugar, la necesidad de conocer en profundidad el derecho consuetudinario o los derechos consuetudinarios, según los casos, para lo que se reconoce la necesidad de tomar precauciones especiales. Por ejemplo, en el informe del Ministro de Cabo Verde, en el referido Encuentro, se escribía:

Una última palabra sobre los investigadores. Siempre que sea posible, lo ideal sería asociar a los técnicos formados en las universidades occidentales con los intelectuales tradicionales y animadores y cuadros rurales salidos de las masas

populares y vinculados a ellas. Si ponemos el derecho consuetudinario bajo el control exclusivo de los juristas, nos arriesgamos a desnaturalizarlo y a precipitar su decadencia (1979: 56).

Esto obviamente no significa la exclusión de los juristas o de las Facultades de Derecho, siempre que estos posean los conocimientos técnicos y las técnicas de investigación puestas a disposición por la antropología social y cultural. Es un ejemplo de ello el estudio sobre la familia y el derecho tradicional realizado en Mozambique por Francesca Dagnino, Gita Honwana y Albie Sachs (1982), y publicado en el Boletín nº 5 de *Justiça Popular*.

La segunda característica de la posición sobre el derecho consuetudinario consiste en que el conocimiento de ese derecho no implica automáticamente su reconocimiento, ya que este debe ser decidido en función de los objetivos sociales y políticos del Estado, los cuales no coinciden muchas veces con aquellos que subyacían al derecho consuetudinario en el período colonial e incluso en el período precolonial. En el informe de la delegación de Angola al mismo Encuentro se lee que “la interconexión y a veces incluso la confusión de la costumbre —en tanto instituto jurídico— con la religión es inconciliable con los principios

del materialismo dialéctico; el mismo cariz metafísico de la costumbre es factor de oscurantismo y perjudicará tendencialmente el progreso económico y social del país”. Por eso se propone que las costumbres, en lugar de fuente inmediata del derecho, sean tan solo una fuente mediata, y consecuentemente solo serán elevados a la categoría de ley “siempre que sean factores determinantes del progreso económico y social, y serán rechazados siempre que se desajusten con respecto a los principios políticos orientadores del nuevo tipo de sociedad que se pretende construir”. De manera similar, en el informe de Cabo Verde referido a dicho Encuentro puede leerse:

Pero después de recogidos, no debemos quedar extasiados ante los usos y costumbres del pueblo. Debemos ser capaces de distinguir en su conjunto lo esencial de lo secundario, lo positivo de lo negativo, lo progresista de lo reaccionario, todo ello en función de las exigencias del progreso económico, social y cultural de Cabo Verde (1979: 56).

Y concluye que “la reconstrucción nacional, la profundización de la descolonización, la lucha por la liberación de las fuerzas productivas nacionales pueden imponer (y creemos que imponen) el alejamiento de ciertas reglas

de derecho tradicional” (1979: 56-57). Un ejemplo de este criterio puede preverse en la conclusión a la que llegan los autores del estudio ya mencionado (Dagnino, Honwana & Sachs, 1982) sobre los derechos de familia tradicionales en Mozambique: las normas de los sistemas de justicia que se engloban dentro de la categoría del derecho tradicional no tienen futuro como parte del sistema legal aplicado por los tribunales, independientemente de la necesidad de ser estudiados como parte del patrimonio histórico y cultural del país.⁷

7 En el caso de Angola, es particularmente esclarecedor el *Relatório sobre o Exercício da Justiça Privada* (Informe sobre el ejercicio de la justicia privada) elaborado por el Tribunal Judicial de la Comarca de Lunda Sur (Angola) y publicado el 12 de diciembre de 1978. Justicia privada era una designación usada para referirse al derecho consuetudinario y a todas las formas de justicia no oficial, emergentes de la sociedad civil. En ese informe se puede leer lo siguiente (la cita es larga porque es muy rica): “Analizamos los hechos desde el punto de vista histórico, étnico y de la cultura tradicional del ‘Derecho consuetudinario’ de nuestro Pueblo. Sin embargo, resaltan a nuestra inteligencia ciertos fenómenos sociales tradicionales, tanto históricos como jurídicos, debidos a las constantes transformaciones que el Pueblo sufre en su propia época evolutiva y revolucionaria, no obstante la falta de documentos histórico-jurídicos no escritos, por lo que urge comenzar a concretar esta gran fuente de valor a nivel nacional e incluso internacional. Así, la Justicia

Privada es un hecho cuando se transforma en una alianza obrero-campesina de la ciudad y del campo —aunque bajo la dirección de la clase obrera—, en una expresión jurídica de las relaciones socialistas, de la producción, de los intereses y de la voluntad del Pueblo Trabajador; de ahí viene la competencia y la obligación de observar la legalidad socialista, velar por el interés de la justicia misma que va al encuentro de los dictámenes y aspiraciones del Pueblo, a lo largo de la Generación Angolana; en suma, en una salvaguarda, donde no exista la explotación del hombre por el hombre. Como tal, la Justicia no pertenece a un grupo de hombres, es decir, a una élite, sino que pertenece al Pueblo y a todos los sectores productivos. Deja de tener un aspecto privado para transformarse en una Justicia Oficial, que combate la criminalidad de algunos ciudadanos habituados a antiguas estructuras represivas que aún ignoran los principios básicos del derecho, la justicia, la igualdad, y la fraternidad humana propias de una sociedad socialista. Según información relevada con algunos pobladores regionales con quienes la Comisión se contactó personalmente, hubo siempre en Angola —y en el caso concreto de esta Provincia del Lunda— una inclinación a la organización más propicia y adecuada a las estructuras jurídicas tradicionales que permitían el establecimiento de índices de una Justicia social eficiente. Experimentalmente, se verifica que en los últimos tiempos la situación cambió radicalmente y las formalidades jurídicas del orden social no son respetadas como antes, ya que el pueblo pasó de una fase colonial represiva a un tiempo de Libertad. ¿Qué nos deparará el futuro si la misma situación se mantiene y si las estructuras jurídicas competentes no toman las medidas necesarias para el saneamiento y la liquidación del anarquismo?” (1978: 1-2).

La tercera e igualmente importante característica de la posición que estamos examinando es que tanto el derecho común, en su gran diversidad, como el derecho nuevo, deben aplicarse a través de una administración verdaderamente democrática de la justicia, una justicia popular.

Con diferencias de país a país, puede decirse que, en general, se considera en esos países como justicia popular a aquella que aspira a los siguientes objetivos: la colegialidad de todos los tribunales; la participación de jueces populares o asesores populares con los mismos derechos de los jueces profesionales, al menos en la audiencia de discusión y juicio en todos los tribunales; la elegibilidad de todos los jueces, incluidos los profesionales (una característica que se ha revelado de difícil concreción); la periódica rendición de cuenta de los jueces ante los órganos que los eligieron, los cuales podrán despedirlos por el mal desempeño de sus funciones; la existencia de tribunales comunitarios (tribunales populares de base, tribunales de zona, comisiones laborales, etcétera) para la resolución de pequeños conflictos, compuestos por jueces no profesionales; el principio de que los tribunales deben tener, por encima de todo, una función educativa; finalmente, la supresión de la abogacía privada y su sustitución por una abogacía popular o una defensoría pública.

Se cree, pues, que tan importante como la dimensión normativa del sistema jurídico es su dimensión institucional, la dimensión por la cual el pueblo interactúa directamente con los sistemas de justicia, que forman el derecho en el cotidiano de sus prácticas sociales. Y es precisamente en el nivel de la dimensión institucional que los derechos consuetudinarios adquieren una renovada importancia.⁸ Además de influencias más recientes y quizá más superficiales, la justicia popular tiene sus raíces más profundas en las propias prácticas tradicionales africanas, a veces significativamente transformadas y ampliadas por las innovaciones llevadas a cabo durante la guerra colonial en la administración de la justicia de las zonas liberadas, como fue en particular el caso de Guinea y Mozambique (Rudebeck, 1974, Moiane, Honwana y Dagnino, 1984).⁹

8 La posibilidad de cooperación entre estos países africanos —Angola, Cabo Verde, Guinea-Bissau, Mozambique y Santo Tomé y Príncipe— en el estudio del potencial de la interlegalidad ha estado presente en varios encuentros oficiales. Ver, por ejemplo, Santos (1988).

9 A propósito de la 1ª Reunión Nacional del Ministerio de Justicia que se realizó en Maputo (Mozambique) a finales de agosto de 1979, la revista *Tempo*, en su edición del 3 de septiembre de 1979 (N° 413, pp. 23-24) informa: “cuando las brigadas del Ministerio de Justicia se desplazaron

y actuaron en todas las provincias del país, encontraron en algunas de ellas importantes experiencias en la formación de Tribunales Populares. En particular en las provincias de Nampula y Cabo Delgado, funcionaban ya Comisiones de Justicia, que coordinaban los tribunales populares en ejercicio en los diversos distritos y localidades. En la provincia de Nampula los tribunales allí constituidos ya habían alcanzado una cierta organización para su constitución y funcionamiento, y sus decisiones fueron ampliamente apoyadas por las masas populares que hasta entonces, y tal como sucedía en casi todas las provincias, veían el ejercicio de la Justicia entregado casi exclusivamente a la Sesión de Asuntos Sociales de los respectivos grupos dinamizadores que solo canalizan los casos a las autoridades policiales cuando el asunto o el crimen ocurrido sobrepasaba su ‘competencia’. De hecho, es muy importante esta experiencia de los Grupos Dinamizadores, de la que hablaremos más adelante. La formación de Tribunales Populares en algunas provincias surgieron por un lado por la implementación de las decisiones del Partido, particularmente de la 8ª Reunión del Comité Central posterior al IIº Congreso del FRELIMO (Frente de Liberación de Mozambique) y, por otro lado, de la fuerza e iniciativa de las masas populares organizadas que sentían una absoluta necesidad de ejercicio de la justicia para los varios casos que regularmente ocurrían y por los que no sabían a quién recurrir, una vez que los regulados fueron liquidados por la revolución. Es evidente que la justicia popular en Mozambique no comenzó después de la Independencia sino ya durante la Lucha Armada de la Liberación Nacional”. Con respecto a esto último, cita las palabras del ministro de Justicia Teodato Hunguana, que presidió la reunión:

La preocupación por la reconstitución de la justicia popular en esos moldes fue particularmente fuerte en Cabo Verde y en Mozambique.¹⁰

“en las Zonas Liberadas la aplicación de la justicia se basaba en la línea política del FRELIMO y en el estudio del derecho consuetudinario local. La implantación de Tribunales Populares, en particular en esta fase, permitirá continuar y desarrollar esta experiencia orientándonos hacia la uniformidad de las medidas justas y para el rechazo y combate enérgico a las medidas injustas anacrónicas y contrarias a la Constitución de la República Popular de Mozambique. De este modo el Tribunal Popular será también la escuela donde vamos a aprender lo que no conocemos y donde vamos a enseñar lo que aprendemos en otras partes del país. Porque la vocación del tribunal popular será la de lanzar de Rovuma a Maputo las mismas medidas para las mismas situaciones, lo que constituye una base permanente donde se revive, se crea y se construye la unidad del pueblo mozambiqueño. Es en esta amplia perspectiva que debemos situar nuestro trabajo. En la perspectiva de la revolución, de la transformación radical de una sociedad que crea su propio destino y destruye el papel de aquellos que tradicionalmente lo retenían por poseer formación jurídica” (*Tem-po*, 1979, N° 413, p. 24).

10 Sobre el proyecto de investigación sobre los sistemas de justicia (en plural) en Mozambique que dirigí con Juan Carlos Trindade, ver Santos y Trindade (2003). Una pequeña parte de este trabajo será publicada en el quinto volumen de la colección “Sociologia Crítica do Direito” (Sociología crítica del derecho) bajo el título *O pluriverso da ordem: a diversidade*

En este último país, podría decirse que la posición crítica vigilante en relación a los derechos consuetudinarios en su dimensión normativa se complementa con una posición de soporte activo en relación a su dimensión institucional. Dice el artículo ya mencionado sobre los derechos tradicionales de la familia:

Es necesario conocer los aspectos más significativos de la forma tradicional de resolución de problemas, los cuales fueron recuperados, transformados y absorbidos por el sistema de Justicia Popular, y los cuales le confieren en gran medida su vitalidad y personalidad [...] No es casual que hoy campesinos analfabetos resuelvan una gama de problemas del pueblo, de una forma rápida y justa: ellos tienen detrás de sí la experiencia de generaciones de personas acostumbradas a resolver los conflictos de modo colectivo.

Como subrayaba Albie Sachs, a propósito de la presencia de la justicia islámica en Mozambique, los tribunales populares “aplican una justicia popular y buscan soluciones concretas a problemas concretos. La nueva legislación no va a ser impuesta, va a ser asumida” (1981: 13). Las referencias anteriores son suficientes para

jurídica do mundo (El pluriverso del orden: la diversidad jurídica del mundo).

definir el perfil general de la articulación entre los derechos consuetudinarios y la justicia popular adoptada, como programa de acción político-jurídica, por los nuevos Estados africanos. Siendo este el programa, cabrá ahora a la sociología y a la antropología del derecho evaluar en qué medida se ha cumplido, cuáles son los principales obstáculos para su cumplimiento, cuáles son las vicisitudes, desvíos, retrocesos y avances por los que ha pasado. Es un trabajo de investigación que debe llevarse a cabo con todo el rigor posible y con la máxima independencia, pues solo así sus resultados podrán ser útiles para la consecución del objetivo de edificación de una justicia popular genuina. Este fue mi propósito al estudiar los tribunales de zona en Cabo Verde.

Antes, sin embargo, quisiera referirme a tres cuestiones que se pueden transformar en otros obstáculos para la construcción de la articulación entre derechos consuetudinarios y justicia popular. La primera cuestión se refiere a la tensión entre la profesionalización y la desprofesionalización de la administración de la justicia; la segunda se refiere a la politización o despolitización de la administración de la justicia; y la tercera cuestión se refiere a la propia relación entre el derecho y el Estado.

PROFESIONALIZACIÓN O DESPROFESIONALIZACIÓN

Es sabido que el modelo de administración de justicia subyacente a la teoría liberal del Estado, a pesar de estar próximo a pasar por una profunda crisis, es todavía hoy hegemónico, y su hegemonía se revela precisamente en su capacidad de infiltrarse en sistemas jurídicos y judiciales que en sus proclamaciones lo rechazan. Este modelo presupone una administración de la justicia en que la participación popular no está permitida o bien es fuertemente tutelada. La administración de la justicia es institucionalizada y profesionalizada, y la participación de legos solo es admisible si está inequívocamente subordinada a las instituciones y profesiones jurídicas. En segundo lugar, ese modelo presupone una administración de la justicia unificada, centralizada y monopolística apropiada por el Estado, tanto en el plano institucional como en el plano cultural. La hegemonía de ese modelo es reproducida por múltiples canales, desde las Facultades de Derecho hasta los medios de comunicación y las novelas policiales. Es una hegemonía tan enraizada que el sentido común de los ciudadanos (incluso el de aquellos que son negativamente afectados por esa idea hegemónica) acepta como natural que el ejercicio de la

administración de la justicia sea solamente entregado a los profesionales del derecho.

A pesar de los esfuerzos educativos en sentido contrario y de las fuertes raíces históricas que los subyacen, los nuevos países africanos no deben considerarse inmunes a la influencia de ese modelo de administración de la justicia. Su infiltración puede revelarse de varios modos. En primer lugar, por el control progresivo que los profesionales del derecho fueron adquiriendo sobre el aparato judicial y por el desarrollo de la ideología corporativa profesional con la que ellos ejercen ese control. En tal situación, es muy posible que la parte desprofesionalizada de la administración de la justicia pase a ser evaluada por la parte profesionalizada y, por lo tanto, por los criterios que esta imponga. En esas condiciones, es inevitable que el desempeño de la parte desprofesionalizada quede, en general, por debajo de lo exigible y sea criticable por múltiples razones, todas ellas convincentes desde el punto de vista de la lógica jurídica profesional. Y, por el contrario, que cumpla tanto más las expectativas cuanto más se aproxime al desempeño profesional, es decir, cuanto más desvirtuado sea su ejercicio y cuanto menos obedezca este a su vocación específica. Un riesgo de este tipo se puede correr, por ejemplo, cuando el Ministerio de Justicia

(o cualquier órgano coordinador y fiscalizador de la actividad judicial) utilice como fuente exclusiva de información y evaluación sobre el desempeño de los asesores populares o de los jueces legos los informes sobre ellos producidos por los jueces profesionales del mismo tribunal. El riesgo de este control profesional y corporativo es obviamente muy fuerte en los países occidentales. Y esa es quizá la causa del fracaso de las recientes innovaciones en el sentido de aumentar la participación en la administración de la justicia.¹¹

Esta superposición del profesional con el no profesional tiene, normalmente, otra consecuencia: la desmotivación de los jueces populares o legos. Ya sea porque sus funciones son reducidas a lo irrelevante, o bien porque ellos mismos absorben la ideología profesional, pasando a auto-descalificarse o auto-marginarse en sus propias funciones y a ejercerlas burocrática y pasivamente.

POLITIZACIÓN O DESPOLITIZACIÓN

La segunda cuestión se refiere a la tensión entre politización y despolitización de la administración de justicia. Se sabe hoy que la

11 Desarrollo este tema en Santos (2007).

administración de justicia, como cualquier otra administración pública, tiene, además de su dimensión técnica, una dimensión política. Solo que esta dimensión tiende a no ser claramente explicitada. No es así en los países africanos, donde esta explicitación no puede ser mayor. En el informe de Guinea-Bissau para el Encuentro de Ministros de Justicia al que he venido haciendo referencia, se subraya que los juicios de los tribunales populares en general y sus sentencias en particular deben contribuir a: a) defender el Estado, los bienes y la economía nacional, así como las conquistas de nuestra gloriosa lucha, contra los crímenes que afectan los derechos del hombre y el poder constituido; b) resolver los problemas políticos, económicos y culturales del Estado en esta fase de Reconstrucción Nacional; c) educar a las masas, instituciones y organizaciones en el respeto y aplicación consciente de las leyes.

Esta función política global, sin embargo, debe distinguirse claramente del servilismo a las políticas coyunturales del momento y, sobre todo, de la tentación a la partidización que transforma la administración de la justicia en un sector indistinto del trabajo político partidista y, finalmente, en un campo fértil para el ejercicio descontrolado del sectarismo y la corrupción. La consecuencia ya históricamente

comprobada de ese fenómeno es la desmotivación y el distanciamiento de los ciudadanos y, por lo tanto, la desvirtuación y la deslegitimación de la justicia como justicia popular.

Es conocida, a partir de fuentes soviéticas, la preocupación por la creciente desertificación popular de los tribunales de camaradas resucitados por Khrushchev en 1959 como parte del proceso de desestalinización, instituidos en las fábricas y en los barrios.¹²

12 Los tribunales populares, que se llamarían luego tribunales de camaradas, fueron inicialmente instituidos en 1917, por un decreto firmado por Trotsky, como medio de fortalecimiento de la disciplina militar en el Ejército Rojo. En 1919, Lenin firmó un decreto estableciéndolos en la industria como medio de fortalecimiento de la disciplina laboral. Se trataba de cuerpos informales, elegidos por votación, que tenían el poder de juzgar solo ofensas menores e imponer solo una reprimenda u otra penalidad menor, con el objetivo de asegurar, en lo esencial, la disciplina laboral. En 1921, se les dio a los tribunales de camaradas industriales el poder de imponer hasta seis meses de privación de libertad, pero sus poderes penales fueron restringidos a finales de los años veinte. A principios de la década del treinta, se establecieron tribunales similares en áreas rurales y en recintos de alojamiento urbano. En los años treinta, todos los tribunales de camaradas dependían supuestamente de los tribunales regulares del pueblo, bajo la alzada del Ministerio de Justicia, de la Fiscalía y de los sindicatos. En 1938, solo en la República Rusa existían cerca de 45.000

Son frecuentes los relatos en la prensa sobre la falta de interés popular por esos tribunales y sobre el exceso del control del partido como posible causa de ese desinterés.¹³ Según los estudios de la época, los tribunales de camaradas en la (entonces) Unión Soviética tenían poca vitalidad, sobre todo en los lugares de trabajo, y no eran tomados muy seriamente, ni por las autoridades, ni por el público. El 13 de septiembre de 1979, el diario *Pravda* relataba que “hay cientos de tribunales de camaradas en la ciudad, pero ni siquiera la mitad de ellos funciona”. Una conclusión similar parece poder deducirse de estudios polacos sobre los tribunales

tribunales de camaradas. Sin embargo, al comienzo de la Segunda Guerra Mundial habían desaparecido casi completamente. La razón más plausible se relaciona con el hecho de que la legislación estalinista les retirara el grueso de su jurisdicción, reservando severas penalizaciones criminales para los infractores de la disciplina del trabajo y otras ofensas menores. Estos se reavivaron con Khrushchev, tras la muerte de Stalin, recuperando parte de su importancia tras el 21º Congreso del Partido celebrado en 1959 (Berman, 1978: 288-289). La importancia del retorno de estos tribunales de camaradas se basaba en la censura colectiva de los que violaban las normas, en la crítica constructiva y en la censura moral, en lugar del castigo (Savitsky & Mikhailov, 1984: 1125).

13 Confirmado más tarde, entre otros, por Wolfe (1989).

sociales, correspondientes a los tribunales de camaradas soviéticos (Waltós & Skupinski, 1984: 1153-1168). Por otro lado, en cualquiera de esos países el papel de los asesores populares o de los jueces legos ha sufrido algún desgaste, replegándose a una posición poco activa y algo desinteresada durante las audiencias de discusión y juicio. En Cuba hay indicios también de que, a pesar de la institucionalización plena de la justicia popular, no se logran hoy (1984) los niveles de movilización popular y de involucramiento cívico en la administración de la justicia semejantes a aquellos que se obtuvieron después de 1962 cuando, tras el discurso de Fidel Castro a alumnos y profesores de la Escuela de Ciencias Jurídicas de La Habana, se lanzaron los primeros tribunales populares en las montañas de Oriente. Un excesivo control partidario en la selección de los jueces puede ser la causa de ese proceso.¹⁴

14 Una detallada evaluación de las primeras décadas de los tribunales populares en Cuba puede ser leída en Debra Evenson (1994). Según la autora: “los Tribunales Populares, por su parte, reflejaron el deseo idealista de democratizar la justicia, al menos al nivel más popular. No fueron creados con consulta de la judicatura existente ni fueron supervisados por ella. Por el contrario, su creación corrió a cargo de una comisión organizada por la Facultad de Derecho en octubre de 1962 tras

consultar a Fidel Castro. Estos tribunales constituyeron una experiencia innovadora destinada a aumentar la participación de las masas en el sistema judicial y educar a la población en la nueva ética socialista. Como expresó Fidel, el objetivo de los tribunales populares fue corregir la conducta antisocial. “No con sanciones, al estilo tradicional, sino con medidas que tenían un profundo espíritu educativo”. Los primeros tribunales de ese tipo se crearon en 1962 en las zonas rurales donde aún no había llegado el sistema judicial. Estos tribunales, compuestos por jueces a medio tiempo elegidos entre los vecinos o en el centro de trabajo, se ocupaban de las controversias privadas y delitos menores. El hecho de que se utilizaran jueces seleccionados dentro de la comunidad introdujo por primera vez en Cuba la participación no letrada en el sistema judicial. Se realizaba una verificación de las condiciones morales y revolucionarias de los candidatos a ocupar el cargo de jueces, y los seleccionados recibían capacitación por períodos que podían durar hasta 45 días. Jóvenes abogados y estudiantes de Derecho fiscalizaban a menudo la creación de estos tribunales. En los finales del decenio existían ya más de 2.200 Tribunales Populares en todo el país, incluyendo a las ciudades. Existen numerosos aspectos que dan cuenta del efecto positivo que tuvieron estos tribunales en las comunidades, en que prestaron servicios en el desarrollo de los conceptos de la justicia popular. Los instrumentos para la resolución de controversias no se encontraron en los códigos jurídicos sino en la experiencia común y en los valores de la comunidad. Los juicios eran públicos y se estimulaba su asistencia para explotar al máximo su función educativa. Sin embargo, esta dualidad de sistemas judiciales dio lugar a mucha confusión, a la su-

Por otra parte, es curioso comprobar que los tribunales sociales de aldea instituidos en la (entonces) Unión Soviética, aún en 1929, se enraizaron rápidamente porque venían al encuentro de los tribunales tradicionales de los campesinos, los tribunales “*volost*”, continuando el ejercicio de una justicia asentada en la mediación y de acuerdo con las costumbres (Frieder, 1986: 526-545). No sucedió lo mismo con los tribunales de camaradas y de *Kolkhoz*,¹⁵ en la medida en que se encargaron de misiones específicas, como la de imponer una disciplina de trabajo tanto a la masa obrera como a la base campesina (Solomon, 1983: 9-43).

Estas experiencias, hoy documentadas con razonable fidedignidad, son testimonio de las

perposición de jurisdicciones y a la falta de coherencia en la aplicación de la ley. A finales de los años sesenta comenzaron a surgir las primeras críticas al sistema, y un grupo de juristas percibió la necesidad de racionalizar el sistema para posibilitar una capacidad de pronóstico y una imparcialidad mayores para la resolución de controversias. La Comisión de Asuntos Jurídicos creada por el Partido en 1965 asumió la tarea de analizar los problemas y elaborar una propuesta de sistema unificado de tribunales” (1994: 73-74).

15 Referencia a los tribunales que se constituían junto a las cooperativas agrícolas, acompañando el proceso de colectivización del campo en la (entonces) Unión Soviética.

sutiles y complejas relaciones entre política y justicia, y exigen la máxima prudencia en esta materia. Por cierto, en los países africanos de habla portuguesa ya hay alguna experiencia histórica en ese sentido. Cuando Amílcar Cabral organizó la administración de justicia en las zonas liberadas (los llamados “comités o tribunales de aldea” en los que se inspiraron los tribunales de zona que analizamos), inicialmente puso a cargo de ella a los comandantes militares del partido en funciones en la zona. En el informe de Guinea-Bissau para el Encuentro de Ministros de Justicia, los comandantes, con ninguna preparación jurídica y con poca preparación política, cometieron errores, a veces graves, y ciertas arbitrariedades, sobre todo en los primeros años de la lucha, 1963 y 1964. Esto llevó a que el Congreso de Cassacá, de 1964, trasladara de los comandantes militares a los comisarios políticos el ejercicio de la administración de la justicia, ya que estos “tenían una preparación política más profunda, quedando así la justicia separada de los demás departamentos de la administración”.¹⁶

16 Wladimir Brito, en un texto mimeografiado de 1976, titulado “Tribunales populares. Notas para una investigación sociológica”, cita las declaraciones de Fidélis Cabral d’Almada, responsable de los Servicios de Población y Justicia en el *bureau* político del Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde (PAIGC), publicadas en la revista *No Pintcha*, N° 9, 15 de abril de 1975: “la justicia fue integrada a la administración general de las áreas liberadas. El Comandante Militar y el Comisario Político, que era su adjunto, tenían al mismo tiempo el poder político, el poder militar y el poder judicial [...]. Por lo tanto, su práctica no era adecuada para el ejercicio de la justicia. Sucedió que ellos cometieron algunos errores, bastante graves a partir de cierta altura, y ciertas arbitrariedades, ya sea por ignorancia o por falta de preparación política. En 1964, en la Primera Conferencia de Cassacá, hubo grandes cambios, tanto en lo político como en cuanto a la organización de las regiones liberadas. La justicia, en ese momento, pasó de las manos del Comandante Militar a las del Comisario Político del Pueblo, que eran personas con una preparación política más profunda” (Brito, 1976: 7-8). Y añade: “por lo tanto, en 1964, con la creación de los Comités de Aldea, la justicia pasa a manos del presidente de ese comité, que es el comisario político. Tenemos entonces, como fruto del aumento de la conciencia de la clase explotada, en el curso de su lucha, y de la crítica generalizada hecha por ella (Congreso de Cassacá), una modificación administrativa del aparato judicial. Con la dinámica de la lucha, es claro que surgieron nuevos problemas y nuevas críticas al sistema, que conducen a la elaboración de la Ley de Justicia Militar (1966) y a la creación de los Tribunales Populares” (1976: 8).

Las decisiones de la Conferencia de Cassacá sobre la justicia son el origen del primer documento legal de las zonas liberadas de Guinea-Bissau,

conocido como “Ley de Justicia Militar”, de 19 de septiembre de 1966.¹⁷ Como dice su preámbulo, redactado por el Buró Político del Partido Africano para la Independencia de Guinea y Cabo Verde (PAIGC), esta ley reunía:

en un solo texto, junto con disposiciones puramente disciplinarias, nuestro Derecho y nuestros Procesos Penales Militares actuales. Además, traduciendo una parte del esfuerzo emprendido por nuestro Partido en el sentido del perfeccionamiento de la organización de nuestra sociedad, se fija en la presente ley la organización de los tribunales de nuestras Fuerzas Armadas.

Y añade, justificando la importancia y la especificidad de ese código: “Del mismo modo que tenemos la necesidad de dar desde ahora mismo un ordenamiento jurídico a los diversos aspectos de nuestra vida y de nuestra lucha, es también imperioso evitar que ese ordenamiento venga a obstaculizar la constante transformación, la permanente renovación que es la marcha victoriosa de nuestro pueblo hacia la Libertad y el Progreso. Por eso, más que fijar el Derecho, el Partido quiere, con la publicación

17 En <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_40239> acceso 31 de mayo de 2014.

de esta ley, proporcionar un criterio de orientación a los responsables del poder jurisdiccional en nuestras Fuerzas Armadas” (1966: 1-3).

En 1968-1969 se inició la creación de tribunales populares en las zonas liberadas de Guinea-Bissau.¹⁸ En esos tribunales los jueces, en cuanto eran electos, ponían al tribunal en funcionamiento, tratando “casos civiles, cuyos juicios constituían un período de práctica para nuestros jueces populares”.

Esta tradición encontraría eco en la *Guía de los Tribunales Populares de Cabo Verde*, realizada en 1977. En el caso específico del funcionamiento de los tribunales, después de recomendar que al menos uno de los jueces debía provenir del comité político de la zona “para poder establecer siempre una estrecha relación entre la actividad del tribunal popular y las directrices del partido”. Añadía luego: “Sin embargo, este elemento no debe ser el responsable político de la zona, para evitar la acumulación de responsabilidades en un solo individuo, abusos de poder y malentendidos”.¹⁹

18 Ver *Relatório dos serviços da população e justiça*, 21 de abril de 1970. En <http://hdl.handle.net/11002/fms_dc_39953> acceso 31 de mayo de 2014.

19 Este tema es desarrollado en detalle en el estudio sobre los tribunales de zona en Cabo Verde. Ver Santos,

Esto significa que los Estados africanos son conscientes de que en esas recomendaciones se tejen líneas muy finas que pueden hacer pender la balanza hacia un lado o hacia el otro.

EL DERECHO Y EL ESTADO

La tercera y última cuestión se refiere a la relación entre el derecho y el Estado. Es una cuestión muy compleja y que se relaciona obviamente con la anterior, aunque sea más amplia. No cabe aquí tratarla en desarrollo. La menciono solo para referir que se trata de un dominio en el que los países africanos pueden beneficiarse del conocimiento sociológico sobre el derecho acumulado en las últimas décadas en los países del mundo capitalista. Muchos estudios (entre los cuales puedo citar los que he realizado en las *favelas* de Río de Janeiro)²⁰ revelan que en esas sociedades la identificación del derecho con el derecho estatal, inscrita en la matriz político-jurídica del Estado liberal y reproducida teóricamente por el dogma jurídico desde el siglo XIX, no se corresponde con las realidades socio-jurídicas de

esos países. En los barrios, en las aldeas, en los grupos sociales, en las escuelas, en las familias, en suma, fuera del Estado, se identifican instancias de producción jurídica que emergen de las relaciones sociales en esos sectores, las cuales se articulan de modos diversos con el derecho ejercido por el Estado. Es incorrecto, por lo tanto, reducir la vida jurídica a las directivas normativas formales producidas por el Estado. Además de estas directivas, existen microclimas jurídicos, prácticas jurídicas específicas que emergen de las relaciones sociales en esos sectores y que, a pesar de ser informales, tienen una elevada eficacia.

Todo esto nos lleva a concluir que, incluso en los países más desarrollados, es erróneo desde un punto de vista sociológico reducir el derecho al derecho estatal. Es decir, hay varios modos de juridicidad, varios modos de producción jurídica, los cuales se articulan de forma diversa bajo el dominio del derecho estatal, componiendo en su conjunto lo que llamamos formación jurídica.²¹

Este conocimiento puede ser útil a los nuevos países africanos, donde las formas de pluralismo

Boaventura de Sousa (2015), *A justiça popular em Cabo Verde*. São Paulo: Editora Cortez.

20 Ver *O direito dos oprimidos* (primer volumen de la colección "Sociologia Crítica do Direito").

21 Este tema me acompañó a lo largo de varias décadas y está muy presente en todos los volúmenes de la colección "Sociologia Crítica do Direito".

jurídico están muy vinculadas. Una preocupación excesiva en centralizar y uniformizar puede acabar siendo perjudicial para la aceptación del nuevo derecho y para la administración de justicia en construcción. Es necesaria una sabia prudencia para salvaguardar la unidad básica de la formación política sin destruir la capacidad de creatividad popular, tradicional o nueva, a nivel local y regional, sin la cual no será posible crear una verdadera identidad nacional en el camino de una sociedad más justa.

BIBLIOGRAFÍA

- Allison, J. 1990 "In Search of Revolutionary Justice in South Africa" en *The International Journal of the Sociology of Law* (Elsevier) N° 18, pp. 409-428.
- Baker, B. 2004 "Popular Justice and Policing the Bush War to Democracy: Uganda 1981-2004" en *International Journal of Sociology of Law* (Elsevier) N° 32, pp. 333-348.
- Baxi, U. 1985 "Popular justice, participatory development and power politics: the Lok Adalat in turmoil" en Allo, A.; Woodman, G. R. (eds.) *People's Law and State* (Ámsterdam: Foris Publications) pp. 171-186.
- Brito, C. W. 1976 *Tribunais populares. Notas para uma investigação sociológica* (Bissau: mimeo).
- Burman, S.; Scharf, W. 1990 "Creating people's justice: street committees and people's courts in a South African city" en *Law and Society Review* (Wiley-Blackwell) N° 24(3), pp. 693-744.
- Choudree, R. B. G. 1999 "Traditions of conflict resolution in South Africa" en *African Journal in Conflict Resolution* (ACCORD) N° 1(1), pp. 9-27.
- Dagnino, F.; Honwana, G.; Sachs, A. 1982 "A família e o direito tradicional. Justiça Popular" en *Boletim do Ministério da Justiça* (Portugal) N° 5, pp. 6-10.
- Diário de Luanda 1975 *Realizou-se ontem pela primeira vez em Luanda um julgamento popular. Os criminosos foram fusilados*, 28 de agosto.
- Evenson, D. 1994 *La revolución en la balanza. Derecho y sociedad en Cuba contemporánea* (Bogotá: ILSA).
- Frierson, C. 1986 "Rural justice in public opinion: The Volost Court debate" en *Slavonic and East European Review* (Reino Unido: Maney) N° 4, pp. 526-545.
- Khadiagala, L. 2011 "The failure of popular justice in Uganda: local councils and women's property rights" en *Development and Change* (Wiley) N° 32(1), pp. 55-76.

- McDonald, J. H.; Zatz, M. S. 1992 “Popular justice in revolutionary Nicaragua” en *Social & Legal Studies* (SAGE) N° 1, pp. 283-305.
- Ministério da Justiça de Cabo Verde 1977 *Guia dos tribunais populares* (Cabo Verde: Imprensa Nacional).
- Ministério da Justiça de Cabo Verde 1979 “Discurso-Relatório Geral feito pelo ministro da Justiça cabo-verdiano na 1ª Conferência de Magistrados” en *Revista do Ministério da Justiça* (Cabo Verde) N° 4(7).
- Ministério da Justiça da República Popular de Angola 1978 *Relatório sobre o exercício da justiça privada* (Angola: Tribunal Judicial da Comarca da Luanda Sul).
- Nina, D. 1993 “Popular justice and civil society in transition: a report from the ‘Front Line’ - Natal” en *Transformation* (Oxford) N° 21, pp. 55-64.
- Nina, D. 1995 *Re-thinking popular justice. Self-regulation and civil society in South Africa* (Ciudad del Cabo: Community Peace Foundation).
- Rudebeck, L. 1974 *Guinea-Bissau. A study of political mobilization* (Uppsala: The Scandinavian Institute of African Studies).
- Sachs, A. 1973 *Justice in South Africa* (Berkeley: University of California Press).
- Sachs, A. 1981 “A lei muçulmana e a lei moçambicana” en *Justiça Popular* (Cabo Verde) N° 3, pp. 11-13.
- Santos, B. de Sousa 1982 “Law and revolution in Portugal: the experiences of popular justice after the 25th of April 1974” en Abel, R. (ed.). *The politics of informal justice* (Nueva York: Academic Press) Vol. 2, pp. 251-280.
- Santos, B. de Sousa 2007 *Para uma revolução democrática da justiça* (San Pablo: Cortez).
- Santos, B. de Sousa 2016 *As bifurcações da ordem. Revolução, cidade, campo e indignação* (San Pablo: Cortez).
- Santos, B. de Sousa; Trindade, J. C. (eds.) 2003 *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique* (Porto: Afrontamento).
- Santos, M. 1988 “Colóquio dos “cinco” sobre o direito consuetudinário africano: mais um passo dado no âmbito da cooperação entre os Palop’s” en *Brise, Boletim de Informação Socioeconómica* (Cabo Verde) N° 4(1), pp. 41-44.
- Savitsky; V. M.; Mikhailov, A. I. 1984 “Union of Soviet Socialist Republics: diversion and mediation” en *Revue Internationale de Droit Pénale* (Cairn), N° 54, pp. 1123-1135.

- Scharf, W. 1989 "The role of people's courts in transitions" en Corder, H. (ed.) *Democracy and the judiciary* (Ciudad del Cabo: Idasa) pp. 167-184.
- Solomon, P. H. 1983 "Criminalization and decriminalization in soviet criminal policy, 1917-1941" en *Law and Society Review* (Wiley) N° 16(1), pp. 9-43.
- South African Law Comission 1999 "Community dispute resolution structures" en *Discussion Paper* (Sudáfrica) N° 87.
- Tempo 1979 *Justiça popular em debate*, 3 de septiembre.
- Tshehla, B. 2002 "Non-State justice in post-apartheid South Africa: a scan of Khayelitsha" en *African Sociological Review* (CODESRIA) N° 6(2), pp. 47-70.
- Waltós, S.; Skupinski, J. 1984 "Poland: diversion and mediation" en *Revue Internationale de Droit Pénale* (Cairn) N° 54, pp. 1153-1168.
- Wolfe, N. 1989 "Special courts in the GDR and comrade's courts in the Soviet Union: a comparison" en Baylis, T. A. *et al.* (ed.) *East Germany in comparative perspective* (Londres: Routledge) pp. 44-55.

CUANDO LOS EXCLUIDOS TIENEN DERECHO: JUSTICIA INDÍGENA, PLURINACIONALIDAD E INTERCULTURALIDAD*

Me corresponde presentar los principales resultados del proyecto de investigación “Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. Análisis comparado de Ecuador y Bolivia”, que he tenido la oportunidad de dirigir entre 2010 y 2012, financiado por la Fundación Rosa Luxemburg. En este proyecto han participado doce investigadores,¹ un equipo plurinacional, pluriétnico y plurilingüístico bajo mi coordinación general y la coordinación, en Bolivia, de José Luis Exeni Rodríguez y, en

Ecuador, de Agustín Grijalva. Los resultados se presentan en dos libros, uno sobre Bolivia y otro sobre Ecuador, aunque muchas veces los análisis desarrollados más específicamente para uno de los países sean válidos, con las adaptaciones necesarias, para el otro.

I - EL CONSTITUCIONALISMO TRANSFORMADOR

Este proyecto surge del seguimiento de los procesos políticos y las transformaciones constitucionales que dominaron la vida social, política y cultural de ambos países en la última década. La elección de la justicia indígena u originaria como tema de investigación estuvo presidida por dos razones que han estado muy presentes en mi trabajo sociológico.² La prime-

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2012 *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en Ecuador* (Quito: Ediciones Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburg) pp. 15-51.

Agradezco la traducción del original portugués realizada por Antoni Aguiló Bonet y José Luis Exeni Rodríguez.

1 Además de los investigadores, que fueron responsables de los estudios de caso, el estudio se nutre en Bolivia y en Ecuador del aporte de once especialistas invitados, que escribieron los textos de análisis y contextuales que forman parte de las publicaciones.

2 Ver en el plano teórico, Santos, 2009a. Y en el plano empírico-analítico, Santos & Villegas (2001); Santos & Trindade (2003); Santos (2010); Santos & Van Dúnem (2012).

ra idea es que el derecho y la justicia son una de las ventanas privilegiadas para analizar las contradicciones, las ambivalencias, los ritmos, los avances y retrocesos de los procesos de transformación social, sobre todo de los que se afirman como portadores de nuevos proyectos políticos o como momentos decisivos de transición política. El Estado y el derecho modernos tienen una característica contradictoria: para consolidar eficazmente relaciones de poder desigual en la sociedad, tienen que negar de manera creíble la existencia de tal desigualdad. Lo ideal es que los oprimidos por ese poder desigual crean que no hay desigualdad porque el Estado es legítimo y soberano y porque el derecho es autónomo y universal. Cuando esto ocurre, puede decirse que el (des)orden jurídico-político es hegemónico. Sin embargo, en procesos de transformación profunda, esta construcción político-jurídica, aparentemente inatacable en tiempos normales, es la primera en derrumbarse. De ahí el interés por analizar a través del derecho lo que está y siempre estuvo más allá de él.

La segunda razón es que lo que verdaderamente distingue las luchas indígenas de las restantes luchas sociales en el continente americano es el hecho de reivindicar una precedencia histórica y una autonomía cultural que desafían todo el

edificio jurídico y político del Estado moderno colonial. Por esta razón, las luchas indígenas tienen potencial para radicalizar (en el sentido de ir a las raíces) los procesos de transformación social, sobre todo cuando asumen una dimensión constituyente. Cuando el Estado y el derecho son puestos en discusión en un proceso constituyente la tendencia es mantener el control de la discusión e imponer límites al cuestionamiento. Sucede que, hacia el fin de siglos de hegemonía y colonización del imaginario político, el Estado y el derecho eurocéntricos, incluso cuando son sacudidos, mantienen creíble la línea de separación entre lo que es cuestionable y criticable (lo que está en este lado de la línea) y lo que no lo es (lo que está en el otro lado de la línea).³ Quienes están en mejores condiciones para desafiar ese control y esos límites son los grupos sociales que siempre fueron situados al otro lado de la línea, vueltos invisibles precisamente para que la línea no fuese visible, es decir, para que su exclusión y sufrimiento no fueran cuestionables y, en último término, no tuviesen límites.

3 Hago aquí referencia a mi teoría del pensamiento abisal moderno que se caracteriza por diseñar una línea que crea la total exclusión (por negación de su existencia) a lo que está del otro lado de la línea. Al respecto ver Santos (2009b).

Hacia el final de la última década, Bolivia y Ecuador fueron los dos países latinoamericanos que pasaron por transformaciones constitucionales más profundas en el curso de movilizaciones políticas protagonizadas por los movimientos indígenas y por otros movimientos y organizaciones sociales y populares. No es de extrañar, por tanto, que las constituciones de ambos países contengan embriones de una transformación paradigmática del derecho y el Estado modernos, hasta el punto de resultar legítimo hablar de un proceso de refundación política, social, económica y cultural. El reconocimiento de la existencia y legitimidad de la justicia indígena que, para remitirnos al período posterior a la independencia, venía de décadas atrás, adquiere un nuevo significado político. No se trata solo del reconocimiento de la diversidad cultural del país o de un expediente para que las comunidades locales y remotas resuelvan pequeños conflictos en su interior, garantizando la paz social que el Estado en ningún caso podría garantizar por falta de recursos materiales y humanos. Se trata, por el contrario, de concebir la justicia indígena como parte importante de un proyecto político de vocación descolonizadora y anticapitalista, una segunda independencia que finalmente rompa

con los vínculos eurocéntricos que han condicionado los procesos de desarrollo en los últimos doscientos años.

EL PROCESO DE TRANSICIÓN Y LA JUSTICIA INDÍGENA

Entre los vínculos eurocéntricos que condicionaron las independencias del siglo XIX se encuentran el Estado y el derecho, concebidos como monolíticos y monoculturales, el capitalismo dependiente, el colonialismo interno, el racismo, el autoritarismo y el centralismo burocráticos, y el canon cultural occidental. Sobre esta base se diseñaron políticas económicas, educativas, culturales, lingüísticas, sanitarias, de seguridad, asistencialistas, territoriales fundadas en la exclusión, represión o invisibilización de las maneras de vivir, pensar, actuar y sentir en colisión con los principios nacionalistas liberales.

Romper con todos estos vínculos es tarea de una época histórica y no de un proceso político sujeto al ciclo electoral de la democracia liberal. En estas circunstancias, los proyectos constitucionales transformadores tan solo son puntos de partida para cambios de época, apertura a nuevos rumbos y nuevas gramáticas de lucha política. Inauguran, en suma, un proceso de transición histórica de largo plazo.

El problema de estos procesos es que las sociedades no pueden vivir en el largo plazo, sino en el corto; y a corto plazo es más probable que la vieja política subsista e incluso domine, a menudo disfrazada de nueva política. Es decir, este tipo de proceso de transición paradigmática está sujeto a numerosas perversiones, boicots, desvíos y sus peores adversarios no siempre son quienes se presentan como tales. Ocurre, además, que los que protagonizan la transición en un primer momento rara vez son quienes después la conducen. Y, con esto, el impulso constituyente inicial corre el riesgo de rendirse a la inercia del poder constituido. Es decir, los proyectos constitucionales transformadores están sujetos, mucho más que cualquier otro, a procesos de desconstitucionalización.

Estas vicisitudes son particularmente visibles y graves en el caso de la justicia indígena y, en virtud de ello, la justicia indígena es uno de los temas más reveladores de las contradicciones de la transición política en Bolivia y Ecuador. Por un lado, la justicia indígena, al contrario de la plurinacionalidad, no es un proyecto, algo por construir, una novedad. Es una realidad que, reconocida o no por el Estado, ha formado y forma parte de la vida de las comunidades. Puede decirse, de este modo,

que la justicia indígena, ahora integrada en un proyecto de construcción plurinacional, es la vanguardia de este proyecto porque es algo que ya está sobre el terreno, por tratarse de una demostración viva y realista de las posibilidades creadas por la plurinacionalidad. Sin embargo, por otro lado, y de manera paradójica, rápidamente se convierte en el blanco más fácil de la vieja política y de su impulso a reducir la transformación constitucional a lo que es controlable desde este lado de la línea.

La justicia indígena, hasta hoy aceptada por el canon constitucional moderno como algo inofensivo, una pequeña excentricidad o concesión política, tal vez funcional a la dominación capitalista y colonialista, se convierte ahora en la cara más visible y, por tanto, más amenazadora del proyecto plurinacional. Siendo la cara más visible y amenazante, es también la más vulnerable porque su práctica sobre el terreno la expone a interpretaciones hostiles y no carentes de prejuicios por parte de los adversarios de la plurinacionalidad. La demonización de la justicia indígena pasa a ser uno de los principales vectores de la política de desconstitucionalización. El tratamiento mediático y político otorgado a algunos casos reales de justicia indígena en el período inmediatamente posterior a la promulgación

de las nuevas constituciones constituye una expresión elocuente de este proceso.⁴

LO QUE ESTÁ EN JUEGO: TENSIONES Y TRANSICIONES EN UN COMPLEJO PROCESO DE TRANSICIÓN DE RESULTADO INCIERTO

El reconocimiento de la justicia indígena como parte de un proyecto de plurinacionalidad cambia totalmente su significado político. Es un reconocimiento robusto basado en una concepción del pluralismo jurídico en sentido fuerte. Las dimensiones de este cambio se expresan en otros tantos campos de tensión y disputa donde se alinean diferentes tipos de adversarios. Algunos están presentes en más de un campo y se manifiestan en cada uno de ellos de modo específico. Estos diferentes campos de tensión están relacionados entre sí, pero tienen una cierta autonomía, lo que permite identificar asimetrías en el desarrollo de cada uno. El impacto de unos sobre otros confiere al proceso de transición en su conjunto una enorme

complejidad, cuyos principales rasgos analizo a continuación.

DEL MONOLITISMO JURÍDICO AL PLURALISMO JURÍDICO

El primer campo de tensión y disputa se da entre el reconocimiento amplio de la justicia indígena y la tradición jurídica eurocéntrica plasmada en la arquitectura de la justicia ordinaria o estatal, en la teoría jurídica, los planes de estudios y en la formación profesional de los juristas en las facultades de derecho, en síntesis, en la cultura jurídica dominante. Además, esta cultura jurídica dominante y hegemónica hace que los propios indígenas no siempre reconozcan como “verdadera” justicia los modos de resolver litigios y organizar la vida social en sus comunidades.

El reconocimiento plurinacional de la justicia indígena es impugnado porque supuestamente pone en tela de juicio tres principios fundamentales del derecho eurocéntrico moderno: el principio de soberanía, el principio de unidad y el principio de autonomía.

El principio de soberanía es hoy cuestionado por múltiples factores y la justicia indígena no es, ciertamente, el más serio. Este principio establece que el Estado tiene el monopolio de la producción y aplicación del derecho. Los

4 Es elocuente al respecto al tratamiento mediático-político del caso La Cocha 2 en Ecuador, así como la automática y descalificadora asociación que se hace en Bolivia de casos de linchamiento como supuesta expresión de la “justicia comunitaria”.

procesos de integración regional y la transferencia de soberanía que a menudo implican, las condicionalidades impuestas por las agencias multilaterales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Organización Mundial del Comercio), los contratos económicos internacionales de las empresas multinacionales que operan en los países y las cláusulas generales que llevan aparejadas —lo que se conoce como nueva *lex mercatoria*—, son algunas de las actuales restricciones y limitaciones jurídicas que condicionan el monopolio del Estado sobre el derecho.

En el plano sociológico e incluso jurídico, la justicia indígena, como fuente de derecho, es más antigua que cualquiera de los factores arriba mencionados y este hecho se reconoció sin grandes sobresaltos en el período colonial. Esto para no argumentar que la justicia indígena comenzó formando parte de las estructuras políticas que ya existían en Abya Yala al momento de la conquista colonial. Solo con el positivismo jurídico del siglo XIX y su manera de concebir la consolidación del Estado de derecho moderno —el Estado para consolidarse requiere que haya una sola nación, una sola cultura, un único sistema educativo, un solo ejército, un único derecho— la justicia indígena se transformó en una violación del monopolio del Estado.

Desde el prisma sociológico, aunque no reconocida oficialmente como tal, la justicia indígena siguió prevaleciendo en los países salidos del colonialismo, dada la deficiente capacidad del Estado para estar presente de manera efectiva en todo el territorio nacional. El reconocimiento oficial que llegó a tener en muchos países, incluyendo Bolivia y Ecuador en el período anterior a 2008 y 2009, fue el doble resultado de las luchas indígenas que lo reivindicaron y de la constatación de la clase dominante de que ese reconocimiento podría ser funcional para la gestión de los conflictos y el mantenimiento de la paz social.

La justicia indígena también es cuestionada por poner en entredicho el principio de la unidad del derecho. Este principio establece que, puesto que el derecho tiene una única fuente, la cual es internamente homogénea, el derecho constituye una totalidad bien definida que puede ser conocida en toda su dimensión en cualquier momento de creación o interpretación del derecho gracias a los métodos que la ciencia jurídica moderna desarrolló y puso al servicio del derecho y los juristas. También este principio es hoy cuestionado por muchos factores. Después de décadas de incesante producción jurídica; de caída en desuso de muchas normas sin que se haya producido su

revocación formal; de decisiones superpuestas a lo largo del tiempo, a veces contradictorias, de los tribunales superiores; después de sucesivas sujeciones de los países periféricos a las imposiciones políticas y jurídicas internacionales, a menudo en contradicción con su derecho ordinario, incluyendo su derecho constitucional; por todas estas razones hoy resulta prácticamente imposible determinar con exactitud y exhaustividad todo el derecho efectivamente vigente en un momento dado. Además, esta incertidumbre se convirtió en un recurso argumentativo de los abogados en la defensa de las causas patrocinadas.

Por otra parte, el propio Estado, a lo largo del siglo, fue asumiendo nuevas funciones que modificaron su arquitectura institucional. Dado que estas modificaciones no siempre se hicieron con el fin de mantener la coherencia de la acción estatal, la unidad del derecho fue sacudida. Además, por acción de presiones asimétricas, tanto internas como externas, sobre la actuación del Estado, la regulación estatal llegó a asumir una gran heterogeneidad interna, dando origen a lo que he llamado *pluralismo jurídico interno* (Santos, 2003; 2009a). Por ejemplo, normas jurídicas promulgadas para el área ambiental a menudo entran en contradicción con otras promovidas para el área de minería y energía, y los

gobiernos, en lugar de resolver esta contradicción, la aprovechan para mantener bajo control demandas sociales contrapuestas.

Por todas estas razones, la unidad del derecho, entendida como homogeneidad del derecho, no tiene hoy en día mucho sentido. Tiene sentido, por el contrario, si la unidad del derecho significa lo siguiente: partir del reconocimiento de la heterogeneidad interna y externa del derecho para, basándose en ese reconocimiento, crear mecanismos que permitan superar las contradicciones y coordinar las diferencias.

La heterogeneidad interna del derecho se refiere a lo que antes denominé pluralismo jurídico interno. Es un tema complejo que no cabe tratar aquí. Sin embargo, hay que señalar que la heterogeneidad interna, que parece ser un problema grave del derecho ordinario, no constituye un problema para la justicia indígena, pues nunca tuvo la pretensión de constituirse como sistema unitario. La justicia indígena es internamente muy diversa, como queda plenamente demostrado en los estudios de caso que forman parte de nuestra investigación. Son enormes las variaciones en el tipo de autoridades que administran la justicia, en la manera de aplicarla, en las orientaciones normativas que presiden la aplicación, en los tipos de litigios para cuya resolución se consideran competentes, en

las sanciones que aplican con más frecuencia, en la relación entre oralidad y escritura, en la relativa distancia normativa e institucional en relación con la justicia ordinaria y en las formas de articulación y cooperación que mantienen con ella. Hay comunidades donde las autoridades indígenas resuelven todos los casos relevantes en la comunidad. Hay otras que dialogan y coordinan con la justicia ordinaria para resolver problemas que, en su criterio, no son de su competencia o generan dificultades, y por tanto resulta mejor recurrir a la justicia ordinaria o estatal para fortalecer la comunidad. En síntesis, tenemos una diversidad tanto en los temas que resuelve la justicia indígena, como en las autoridades, los procedimientos, los casos, las sentencias y las sanciones.

Esta diversidad hace que sea más correcto hablar de justicia indígena en plural, es decir, de *justicias indígenas* tal y como sugiere la expresión “normas y procedimientos propios”. Las justicias indígenas tienen en común el hecho de ser ejercidas en las comunidades por autoridades propias y reconocidas para ello.

La heterogeneidad externa se refiere al pluralismo jurídico en el sentido más convencional. El pluralismo jurídico consiste en el reconocimiento de la existencia de más de un sistema jurídico en el mismo espacio

geopolítico (el Estado).⁵ La justicia indígena constituye uno de los casos más estudiados de pluralismo jurídico y su existencia es reconocida oficialmente, como he dicho, en varios países de diferentes continentes. El pluralismo jurídico no pone en cuestión la unidad del derecho si se establecen mecanismos de coordinación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria. Esta cuestión será abordada más adelante.

Finalmente, la justicia indígena es vista como cuestionadora de la autonomía del derecho. El principio de la autonomía del derecho moderno es uno de los más problemáticos. En sus términos, el sistema jurídico es un campo específico de la regulación social, dotado de una lógica propia, diferente y autónoma en relación con otros campos de la regulación social, sean el sistema político o el sistema económico. La teoría de los sistemas de Niklas Luhmann llevó al extremo la teorización de esta autonomía. La profesionalización de la formación y de las funciones jurídicas se considera una expresión de la autonomía del derecho y simultáneamente el garante de su preservación.

⁵ He dedicado mucha investigación al tema del pluralismo jurídico. Ver por ejemplo Santos (2003; 2009a).

La verdad es que la autonomía del derecho surge en el pensamiento jurídico liberal moderno en el preciso momento en que la producción del derecho y la administración de justicia pasan a ser monopolio del Estado, es decir, cuando el derecho se vuelve más vulnerable a la interferencia de los factores y las fuerzas (políticos, económicos, sociales, culturales) que influyen en la acción del Estado. No es de extrañar, entonces, que la teoría jurídica crítica y la sociología del derecho hayan puesto en cuestión el principio de autonomía y se hayan centrado en el análisis de los factores políticos, económicos y culturales que condicionan tanto la producción como la aplicación del derecho moderno.

Para la justicia indígena el problema de la autonomía del derecho no se plantea puesto que ella no se imagina como una dimensión separada de la regulación social de las comunidades. Las autoridades que administran la justicia tienen con frecuencia otras funciones que, a la luz de la lógica de la regulación social moderna, podríamos considerar políticas o económicas. Además, estas funciones tienen a menudo una dimensión espiritual que difícilmente encaja en la imaginación institucional o cultural del derecho ordinario.

DEL MULTICULTURALISMO LIBERAL A LA INTERCULTURALIDAD

El multiculturalismo liberal reconoce la presencia en la sociedad de culturas no eurocéntricas en la medida en que operen únicamente en las comunidades que las adoptan y no interfieran en la cultura dominante en el resto de la sociedad. No es este el multiculturalismo consagrado en las constituciones de Bolivia y Ecuador. El nuevo Estado plurinacional emergente y su componente intercultural no exige simplemente un reconocimiento de la diversidad, sino más bien la celebración de la diversidad cultural y el enriquecimiento recíproco entre las varias culturas en presencia.

La dificultad en reconocer y valorar la diversidad intercultural tiene un nombre viejo, pero igualmente válido: se llama colonialismo. El colonialismo es todo sistema de naturalización de las relaciones de dominación y de subordinación basadas en diferencias étnicas o raciales. El Estado moderno es monocultural, y colonial en ese sentido, porque sus instituciones siempre han vivido a partir de una norma, que es una norma eurocéntrica que no celebra sino, al contrario, oculta la diversidad. Cuando fue creada la Organización de Naciones Unidas, en 1948, los países latinoamericanos, con pocas excepciones, declararon que no tenían minorías

étnicas, pese a que algunos tenían incluso mayorías étnicas. Eso nos muestra la invisibilidad del otro, el inferior, el que no existe, lo que está del otro lado de la línea, lo que en mis trabajos teóricos llamo la sociología de las ausencias.

Este colonialismo es tan fuerte que ha sido reconocido por los propios Estados. En Ecuador, el Estado tiene servicios para la descolonización del Estado y en Bolivia hay un Viceministerio de Descolonización. Es decir, se reconoce el problema. La verdad es que la descolonización de las instituciones, de las prácticas y de las mentalidades es un proceso que va a durar mucho tiempo porque la realidad es mucho más colonial de lo que podemos imaginar y el colonialismo se manifiesta de muchas formas. El racismo es solamente la más conocida.

En nuestro estudio hemos analizado con alguna profundidad dos casos de racismo que impactan sobre la justicia indígena. Uno de ellos, con base en un estudio de caso en Riobamba, muestra el racismo de los funcionarios judiciales ordinarios, que se expresa claramente en cómo tratan a los indígenas, cómo los miran, cómo se ríen de sus vestimentas y de su manera de hablar, cómo producen su ausencia cuando, por ejemplo, un indígena espera el doble de tiempo que otro para el mismo trámite. Es un racismo difuso en el accionar cotidiano de las

instituciones que viene de hecho de la colonia. ¿Qué otra palabra racista tenía la colonia si no era la del indígena como “rústico”?

El otro caso de racismo es la manera en que se demoniza a la justicia indígena, en especial en el ámbito político-mediático, como justicia salvaje, como justicia bárbara. Obviamente que la justicia indígena en su enorme diversidad no está libre de excesos, como tampoco la justicia ordinaria está libre de excesos, que además son bien conocidos. En el caso de la justicia indígena, el colonialismo consiste en transformar casos excepcionales en regla, y lo que es un exceso se transforma y es representado como la manera “normal” de decidir las cosas. Es lo que está pasando de algún modo en Ecuador y Bolivia. Por eso la excepción se generaliza y se transforma en una característica de la justicia indígena. Mostrar la justicia indígena por lo que no es, cuando durante siglos desplegó toda su riqueza y eficacia resolviendo los conflictos entre la gente allí donde el Estado no había llegado. Y aquí hay una extraña coincidencia: los gobiernos están enfrentados con la oposición y con los medios de comunicación social, pero los tres coinciden en la idea de que la justicia indígena es salvaje y bárbara. No es algo casual. Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

DE LA NACIÓN A LA PLURINACIÓN

Cuando hablamos de justicia indígena no estamos refiriéndonos a un método alternativo de resolución de litigios como son los casos de arbitraje, conciliaciones, jueces de paz, justicia comunitaria. Estamos ante una justicia ancestral de pueblos originarios anclada en todo un sistema de territorios, de autogobierno, de cosmovisiones propias. Tiene una historia muy larga y una memoria igualmente bastante prolongada, constituida por mucho sufrimiento, pero también por muchísima resistencia hasta el presente.

Como parte de un proyecto constitucional de plurinacionalidad, la justicia indígena cuestiona frontalmente la concepción de nación por la que se rige el Estado liberal moderno. Según esta concepción, la nación es el conjunto de individuos que pertenecen al mismo espacio geopolítico, el Estado. En sentido pleno, la pertenencia se llama ciudadanía. Este es el concepto de “nación cívica”. Es un concepto que, a pesar de parecer totalmente inclusivo, esconde muchas exclusiones. Por un lado, desconoce que las sociedades no son solo individuos, sino también grupos sociales que tienen diferentes formas de pertenencia al territorio abarcado por el Estado. Por otro, se reserva el derecho de excluir de la forma más intensa de

pertenencia, la ciudadanía, a grupos sociales enteros que a veces son mayoritarios en términos poblacionales.

Históricamente, estuvieron excluidos de la nación cívica los trabajadores, las mujeres, los esclavos, los niños, los pueblos indígenas. Fue a través de luchas sociales, a menudo sangrientas, que estos grupos adquirieron la ciudadanía.

Habiendo luchado por la conquista de la ciudadanía, los pueblos indígenas no cuestionan la legitimidad de la nación cívica. Simplemente rechazan que sea el único concepto de nación reconocido por el Estado. Exigen que, junto a la nación cívica, se reconozca la nación étnico-cultural, la nación fundada en un modo de pertenencia colectivo que comparte el mismo universo cultural y simbólico, la misma ancestralidad, la misma relación con la tierra y el territorio. Este reconocimiento de la existencia de diferentes conceptos de nación y de su coexistencia en el mismo Estado es el *quid* del proyecto de Estado plurinacional: la nacionalidad boliviana o ecuatoriana coexistiendo con las nacionalidades quechua, aymara, guaraní y otras.

Aunque en la actualidad varios Estados se consideran plurinacionales —de Canadá a Bélgica, de Suiza a Nueva Zelanda, de Etiopía a Nigeria— el proyecto plurinacional es controvertido y tiene muchos opositores. La ideología

liberal del Estado moderno como entidad unitaria y monolítica, tanto en el plano cultural como en el institucional, sigue siendo muy fuerte. En América Latina, el argumento más utilizado en contra del proyecto plurinacional es que la plurinacionalidad pone en peligro la unidad y la cohesión sociales, ya de por sí frágiles en países que surgieron de la dominación colonial. Las amenazas imaginarias o reales —el caso de la Media Luna en Bolivia el año 2008— de secesión confirman este peligro.

Es un argumento serio cuyo fundamento real debe tenerse en cuenta en la construcción de la plurinacionalidad, pero no es un argumento que impida dicha construcción. Las amenazas a la unidad y la cohesión sociales nunca vinieron de los pueblos indígenas. Por el contrario, estos fueron violentamente excluidos de cualquier proyecto de unidad y cohesión nacionales. Solo con mucha lucha y sufrimiento consiguieron alguna inclusión, además siempre precaria, aún hoy en plena vigencia de constituciones plurinacionales. Fueron las exclusiones abisales de los pueblos indígenas —incluso en países donde eran demográficamente mayoritarios, como es el caso de Bolivia— las que en gran medida desacreditaron la idea de nación cívica y prepararon el camino para el surgimiento de la nación étnico-cultural.

En mi opinión, el colonialismo está presente en el debate sobre la plurinacionalidad por otro motivo raramente asumido en el espacio público. Es la idea de que el colonialismo no terminó con las independencias. Continúa hasta hoy a través de dos formas principales, el racismo y el colonialismo interno, que afectan tanto a las relaciones sociales como a las identidades y subjetividades. Es este colonialismo insidioso, a veces manifiesto, a veces subterráneo, pero siempre presente, que contamina todo el debate sobre la plurinacionalidad. No es solo un colonialismo cultural; es un colonialismo que se refleja en el sistema político (concepción del Estado y de la democracia) y justifica la explotación capitalista más salvaje.

El complejo colonialismo-autoritarismo-capitalismo opera en el debate sobre la plurinacionalidad a través de una doble escisión cuyo objetivo fundamental es aislar a los pueblos indígenas y neutralizar sus causas más avanzadas. La primera escisión consiste en dividir a los pueblos indígenas del resto de la sociedad. El proyecto de plurinacionalidad deja de ser un proyecto omniabarcante, una solución para la sociedad en su conjunto y pasa a ser considerado un problema indígena cuya solución indígena solo puede causar problemas al conjunto de la sociedad.

La segunda escisión tiene como objetivo dividir a los pueblos indígenas entre sí, fomentando divisiones entre las organizaciones y, sobre todo, separando a los indígenas de los liderazgos de sus organizaciones. Esta escisión actúa a través de la demonización de los líderes indígenas y la criminalización de las protestas que organizan.

El proyecto plurinacional es un proyecto a largo plazo, tal vez irreversible, pero sin duda mucho menos lineal de lo que los constitucionalistas del final de la década pasada imaginaron. El aislamiento social y político de los pueblos indígenas puede ser uno de los efectos perversos de los cambios constitucionales y puede llevar a los propios liderazgos indígenas a pensar que el proyecto de plurinacionalidad es solo un tema indígena y no una cuestión que afecta al país en su conjunto. Si esto sucede, quienes vaticinan el fin del proyecto verán cumplidas sus profecías. Y no tendrán que realizar grandes esfuerzos para que esto suceda.

Por estar ahora relacionada con el proyecto plurinacional, la justicia indígena no dejará de reflejar las vicisitudes de la cuestión de la plurinacionalidad. Junto con las autonomías previstas en las constituciones, la justicia indígena es quizá la cara más visible y, en razón de ello, también la más vulnerable del proyecto

plurinacional. Si este fracasa, la justicia indígena seguirá su camino, pero progresivamente será descaracterizada y trivializada. Será reducida a condición de un mecanismo alternativo de resolución de pequeños litigios que al Estado le interesa reconocer o tolerar.

DEL PLURALISMO POLÍTICO EUROCÉNTRICO A LA DEMOCRACIA INTERCULTURAL

Esta sección también podría titularse: *de la izquierda eurocéntrica a la izquierda intercultural*. El pluralismo político eurocéntrico tiene una raíz liberal⁶ que se manifiesta de múltiples formas. El *individualismo*. La unidad del sistema político son los individuos y la doble obligación política que los vincula. Esta doble obligación política es la horizontal, que une a los ciudadanos entre sí mediante la idea de la igualdad de todos ante la ley; y la obligación política vertical, que vincula por igual a todos los ciudadanos con el Estado. De esta doble obligación política nace la distinción entre el derecho privado y el derecho público. *El privilegio*

6 El llamado “marxismo occidental” introdujo cambios significativos en esta teoría, pero como su propio nombre indica (“occidental”), no subvirtió las premisas culturales en las que se basa la teoría liberal.

concedido a la democracia representativa entre otras formas posibles de democracia. En la democracia representativa los ciudadanos no toman decisiones políticas; eligen a quienes las toman a través del voto individual. El ejercicio de la democracia se lleva a cabo en el espacio público y está reservado a los ciudadanos. En los espacios privados o comunitarios, la democracia, así como su ejercicio por no ciudadanos, es inconcebible. *El Estado como representante del interés general*, contrapuesto a la fragmentación de los intereses en la sociedad civil. *La agregación de los intereses sectoriales se da por la vía del partido político*, que asume la exclusividad de la representación política de los intereses. Se reconocen otras formas de agregación de intereses, como los sindicatos y los movimientos sociales, pero la representación política sigue, en general, reservada a los partidos. *El nacionalismo*. Entendido como la máxima expresión de la unidad de la nación cívica, tal y como mencioné anteriormente. *Secularismo*. La separación entre la Iglesia y el Estado es el fundamento estructurante de la sociedad política (el conjunto de las interacciones entre el Estado y la sociedad civil). La libertad religiosa es posible porque el espacio público está libre de religión. *El capitalismo como forma natural de realizar en el plano*

socioeconómico el proyecto liberal. Volveré a esta característica más adelante.

A la luz de estas características es fácil llegar a la conclusión de que los pueblos indígenas, tal y como los pueblos afrodescendientes, estuvieron durante mucho tiempo excluidos de este tipo de pluralismo. Se trataba de un pluralismo que les era inherentemente hostil, no solo porque no los reconocía como ciudadanos, sino también porque se basaba en premisas filosóficas y culturales que contradecían sus prácticas colectivas, sus formas de vida y de organización social.

El propio marxismo mantuvo intacta la exclusión e inclusive la invisibilidad social y política de los pueblos indígenas, salvo algunas brillantes excepciones, como fue el caso de José Carlos Mariátegui. Esto a pesar de que el marxismo introdujo el factor de clase social en este modelo político; retiró al Estado el aura de defensor del interés general; asumió la contradicción entre la cuestión de clase y la cuestión nacional; y defendió el socialismo como vía de superación del capitalismo. A pesar de todo esto, la izquierda latinoamericana, tanto la marxista como la no marxista, mantuvo, en general, una actitud racista y colonialista hacia los pueblos indígenas, que a veces se traducían en exclusión y persecución, y otras veces en tutela paternalista y captación clientelista.

Se entiende que las luchas de los pueblos indígenas después de las independencias del siglo XIX nunca hayan aceptado acriticamente este modelo de pluralismo político. Oscilaron entre rechazarlo totalmente y aceptarlo como puerta de entrada a un grado de inclusión política que les permitiese avanzar en la transformación del modelo político. Las constituciones de 2008 en Ecuador y 2009 en Bolivia representan la culminación de la segunda estrategia. Promulgadas por gobiernos de izquierda en la estela de importantes luchas sociales protagonizadas por los pueblos indígenas, estas constituciones prevén transformaciones importantes en el sistema político y muchas responden a las reivindicaciones de los movimientos indígenas. Es particularmente notable que la Constitución de Bolivia establezca en su artículo 11 el reconocimiento de tres formas de democracia: la democracia representativa, la democracia participativa y la democracia comunitaria, siendo esta última la forma de democracia que pretende corresponder a las prácticas de organización política de las comunidades indígenas. La complementariedad de estas tres formas de democracia en un horizonte de democracia intercultural constituye uno de los retos principales de la plurinacionalidad.

Pese a ciertos avances (en especial normativos y de ejercicio), es evidente que las dificultades, los atropellos, los bloqueos y las descaracterizaciones a las que este proceso de transformación política ha estado sujeto en los últimos años muestran que el pluralismo político eurocéntrico sigue siendo dominante y que los partidos de izquierda en el gobierno aún no se han liberado del racismo y del colonialismo que siempre los caracterizó. En este campo, el apoyo social que encuentran para la criminalización de líderes indígenas y la demonización de la justicia indígena hace prever que el proyecto constitucional transformador corre el riesgo de ser desconstitucionalizado.

DEL DESARROLLO CAPITALISTA DEPENDIENTE AL SUMAK KAWSAY O SUMA QAMAÑA

Esta sección también podría llamarse: *de la naturaleza-recurso a la naturaleza-madre tierra*. Aquí radica uno de los principales obstáculos para el reconocimiento de la justicia indígena como uno de los pilares del proyecto constitucional. La diferencia más sustantiva entre la interculturalidad en el ámbito del Estado-nación y la interculturalidad plurinacional está en que esta última incluye tanto las dimensiones culturales como las políticas,

territoriales y económicas de la diversidad. En otras palabras, la diversidad plurinacional implica el reconocimiento constitucional de que hay varias formas, todas igualmente legítimas, de organizar la acción política, concebir la propiedad, gestionar el territorio y organizar la vida económica. Aunque de distintas maneras y con énfasis diferentes, el reconocimiento de esta diversidad es notorio en las constituciones de los dos países analizados.

La justicia indígena siempre ha formado parte de constelaciones de relaciones sociales y económicas extrañas al individualismo posesivo del liberalismo, a la primacía de la propiedad individual sobre todas las otras formas de propiedad y a la lógica de la acumulación ilimitada y de la mercantilización de la vida que subyace en el capitalismo. Las comunidades indígenas, incluso estando indirectamente subordinadas al capitalismo, mantuvieron a lo largo del tiempo, a través del mercado y del trabajo asalariado fuera de la comunidad, lógicas internas de producción y reproducción social características de sociedades y economías campesinas fundadas en las diferentes cosmovisiones indígenas. Nunca se trató de lógicas detenidas en el tiempo, rígidas o puras. Por el contrario, evolucionaron, supieron adaptarse a su tiempo y articularse con otras lógicas económicas,

particularmente con la lógica capitalista. Pero siempre supieron mantener una autonomía relativa. Prueba de ello es el hecho de haber sobrevivido al largo período de dominación colonial y capitalista. De modo enfático, ambas constituciones reconocen la diversidad de lógicas económicas vigentes en la sociedad. Pero más que eso, parecen dar prioridad a lógicas indígenas como principios organizadores de la sociedad en su conjunto. No se trata ni de un retorno a imaginados pasados precapitalistas ni de saltos hacia futuros socialistas. Se apunta a un horizonte postcapitalista que, sin embargo, no se define como socialista. La dificultad de nombrar estos objetivos constitucionales en la lengua colonial hizo que las constituciones recurran, por primera vez en la historia del constitucionalismo moderno latinoamericano, a conceptos expresados en las lenguas originarias, como *sumak kawsay* o *suma qamaña* y otros conceptos afines.

Las aproximaciones más prudentes a estos conceptos apuntan la idea de que la organización plural de la economía y la propiedad debe gestionarse globalmente a partir de los principios de reciprocidad, complementariedad, primacía del florecimiento colectivo y respeto por los derechos de la naturaleza en cuanto madre tierra, origen y garantía de la vida humana y

no humana. Estos principios están mucho más cerca de las realidades sociales y económicas reguladas por la justicia indígena que de las realidades reguladas por la justicia ordinaria. Esto haría suponer que la justicia indígena es apreciada precisamente porque sus lógicas de acción se adecuan a los designios constitucionales. La gestión de la tierra, de los recursos, del territorio dentro de las comunidades indígenas ha estado, en general, bajo competencia de la justicia indígena.

La verdad es que nada de esto está sucediendo y, por el contrario, la justicia indígena está siendo cuestionada, entre otras cosas, por ser supuestamente un obstáculo al desarrollo, impidiendo así a los pueblos indígenas participar plenamente en el nuevo ciclo de desarrollo iniciado por los nuevos gobiernos constitucionales. Pero ¿de qué desarrollo estamos hablando? ¿Del proyectado en la Constitución? No. Es el desarrollo capitalista dependiente que caracterizó los períodos anteriores a los procesos constitucionales. Las movilizaciones sociales y los procesos constitucionales a los que condujeron coincidieron con la intensificación del desarrollo capitalista global neoliberal impulsado por el desarrollo de China, por la especulación financiera sobre las *commodities* y los recursos naturales y por la nueva demanda de

compra de vastas extensiones de tierra por parte de algunos países y empresas multinacionales con el objetivo de obtener reservas de tierra en el extranjero —sobre todo en África— como parte de su seguridad alimentaria.

Por esta doble razón, se invirtió la histórica renta diferencial del comercio internacional que perjudicaba a quien exportaba naturaleza en lugar de productos manufacturados. Durante mucho tiempo se consideró que una de las fatalidades de América Latina era exportar naturaleza, lo que explicaba su subdesarrollo. De repente, los recursos naturales fueron valorados en los mercados internacionales y se transformaron en una tentadora fuente de financiación de las políticas del Estado y en especial de las políticas sociales inscritas en los textos constitucionales.

Hay que añadir que los gobiernos de los dos países, que se ven a sí mismos como progresistas, de izquierda y nacionalistas, encontraron diferentes formas de alterar los contratos de concesión con las empresas extractivistas a fin de imponer una nueva repartición, más favorable para el país, de los rendimientos de la explotación minera, hidrocarburífera y maderera. Estos excedentes fueron puestos al servicio de la construcción de infraestructuras, muy deficientes en ambos países, y de la redistribución

social mediante programas dirigidos al refuerzo de políticas públicas (en salud y en educación) y a la financiación, mediante bonos compensatorios, de los presupuestos familiares de los sectores más vulnerables.

Se creó así un contexto en el que la máxima explotación de recursos naturales aparecía como la vía más rápida para superar el subdesarrollo. Una oportunidad histórica imperdible, y mucho menos para gobiernos de izquierda criticados tradicionalmente por las oligarquías y por la derecha por no tener políticas para el desarrollo del país. La nueva distribución de rendimientos de la explotación de los recursos naturales entre los gobiernos y las empresas multinacionales contribuyó al convencimiento de amplios segmentos de la población de que esta oportunidad no podía ser desperdiciada.

De ese modo comenzó el aislamiento político de los pueblos indígenas y la división en y entre sus organizaciones a través de las medidas arriba señaladas. El neoextractivismo, como pasó a ser llamado, se consolidaba ahora con una nueva justificación nacionalista, más abarcativo que las justificaciones antes invocadas por las oligarquías. El apoyo social al neoextractivismo provino, como era de esperar, de los sectores que tradicionalmente ganaron con él y ahora vieron crecer sus lucros sin la

necesidad de soportar el peso político de las luchas sociales que suscitó. Pero el apoyo surgió también en las clases medias urbanas y en las comunidades rurales o suburbanas en las que la identidad indígena es menos fuerte que la identidad campesina, minera, trabajadora, micro o mediano empresaria o cocalera.

Los costes sociales del neoextractivismo no se hicieron esperar y, con ellos, la resistencia indígena y la respuesta represiva por parte del Estado. Las poblaciones conocen bien esos costes: ocupación de sus tierras sin consulta previa, contaminación de sus aguas, destrucción ambiental, violación grotesca de los derechos de la madre tierra mediante la explotación minera a cielo abierto, refuerzo de la presencia de las iglesias (aprovechándose de la desorientación y desesperanza de las poblaciones), asesinato de dirigentes, desplazamientos masivos de poblaciones y su reasentamiento sin ningún respeto por sus reivindicaciones, sus territorios sagrados, sus ancestros.

Cuando las comunidades resisten para mantener el control sobre sus territorios, recurren a sus autoridades y a la justicia indígena que, en muchos casos, siempre administró el acceso a la tierra. Tal resistencia es rápidamente declarada como enemiga del desarrollo y estigmatizada en la opinión pública. Y ocurre que la

resistencia indígena, motivada por la reciente legitimación que las constituciones confieren a sus luchas, tiende ahora a ser más intensa y paralelamente la división entre organizaciones indígenas se torna más visible que nunca. Esta división es rápidamente utilizada y, si es posible, manipulada por los adversarios del proceso constitucional.

Una vez más, la justicia indígena es concebida como un obstáculo para el desarrollo. Su neutralización se hace indispensable para abrir las comunidades al progreso (obviamente definido en términos eurocéntricos). Para ello, el Estado recurre a varias medidas: definir el territorio indígena como superficie territorial, excluyendo el subsuelo; reducir la jurisdicción territorial o material de la justicia indígena a fin de convertirla en inofensiva; atribuir a otras instituciones, controladas por el Estado, el control del acceso a la tierra; etcétera.

Esta política tiene muchos otros matices. Uno de ellos es acusar a las comunidades indígenas de estar al servicio del imperialismo estadounidense y de las ONG ambientalistas norteamericanas. Esta acusación resulta convincente porque tiene una parte de verdad. De hecho, Estados Unidos cambió en tiempos recientes sus estrategias de dominación continental y ahora parece preferir la financiación

de prometedores dirigentes indígenas, de sus organizaciones, sus fundaciones y sus proyectos de desarrollo local. En el transcurso de esta “ayuda para el desarrollo” se van formando líderes y miembros de las organizaciones que se distancian de sus gobernantes nacionales tenidos como enemigos de los Estados Unidos, antiimperialistas, comunistas, ateos (la acusación puede variar para adecuarse mejor a la población concreta a ser adoctrinada). Este adoctrinamiento convierte la lucha política en más compleja para todos los participantes. Tanto el Gobierno de Rafael Correa como el de Evo Morales tienen un discurso y una actuación política antiimperialistas y eso les ha causado algunos riesgos personales y políticos. Se trata de un antiimperialismo atípico que contradictoriamente (o no) permite adoptar, en el plano interno, el neoextractivismo como parte integrante del modelo neoliberal de desarrollo y permite ganancias fabulosas a las empresas multinacionales, muchas de ellas norteamericanas.

Esta es la situación en la que, con algunas diferencias, nos encontramos en los dos países. La lucha entre distintos modelos económicos es ahora también la lucha entre dos proyectos de país. Los campos están enfrentados y las tensiones entre ellos no han dejado de crecer.

El nuevo Estado desarrollista (como viene siendo designada la actuación del Estado) y el neoextractivismo están en contradicción con la concreción de los Derechos de la Naturaleza en Ecuador o con la aplicación de la Ley de los Derechos de la Madre Tierra en Bolivia. Para los primeros hay nuevas condiciones económicas globales que no se pueden desconocer bajo pena de cometer suicidio político. La justicia indígena ignora totalmente este nuevo condicionamiento y por eso debe ser neutralizada. Y con ella todas las reivindicaciones indígenas que comparten la misma ignorancia y el mismo atraso.

Por su carácter, no se puede esperar que este enfrentamiento sea débil. Al contrario, tiende a ser fuerte y mucho más abarcativo que la justicia indígena, porque involucra a todas las estructuras comunitarias. Se trata de un enfrentamiento intenso que en ambos países tiene dos vertientes: una política-legislativa y otra judicial. La vertiente política legislativa se expresa mediante la disputa en torno a normas como la Ley de Consulta, el fallido intento de Ley de Aguas y la Ley de Minería en Ecuador; así como la Ley del Órgano Judicial, la Ley de Revolución Productiva Comunitaria Agropecuaria o la ausencia de una Ley de Consulta en Bolivia.

Esta contradicción entre el modelo capitalista de Estado neodesarrollista y

neoextractivista, frente al *sumak kawsay* o *suma qamaña*, tenderá a asumir formas más y más violentas en los dos países. ¿Cuál es el resultado de este enfrentamiento? Por ahora uno de sus rasgos más violentos es la criminalización de la política y de la justicia indígenas. En Ecuador los números indican que hay al menos 200 dirigentes enjuiciados, muchos de ellos con cargos de terrorismo o de sabotaje por luchar por sus territorios y defenderlos. No puede ser parte del buen vivir mandar a la prisión a 200 dirigentes que defienden el buen vivir. Hay aquí una contradicción intensa.

Por otro lado, en ambos países, el campo social y político que respalda el proyecto constitucional acepta de manera consensual que el tejido económico y la base financiera de la acción estatal no se pueden cambiar de un día para otro. Sería necesario definir desde ya una *política de transición* que vaya dando señales progresivamente más convincentes de que la sociedad está cambiando en los términos propuestos en la Constitución, aunque sea de forma más lenta de lo que antes se esperaba e imaginaba. En este proceso de transición, una de las señales más concluyentes sería no permitir la desestructuración anárquica de las comunidades. Y, para eso, prestigiar a la justicia indígena sería una de las medidas a tomar, pues

en condiciones normales, ampliamente probadas en varios países, el desempeño de la justicia es un factor de cohesión social.

COORDINACIÓN ENTRE LA JUSTICIA
INDÍGENA Y LA JUSTICIA ORDINARIA;
DE LA DUALIDAD DE JUSTICIAS
A LAS ECOLOGÍAS DE SABERES
Y DE PRÁCTICAS JURÍDICAS

Las constituciones de Bolivia y de Ecuador establecen que la justicia indígena y la justicia ordinaria tienen la misma dignidad constitucional, o sea, son reconocidas en paridad. En ese sentido, serán definidas formas de coordinación y de cooperación a fin de evitar sobreposiciones o contradicciones entre ellas. Son muchas las posibles coordinaciones, algunas referidas a las formas de relación, otras a los mecanismos e instituciones que las pueden concretar.

Antes que nada, se debe tener en cuenta que, como la convivencia de estas dos justicias existe desde hace mucho, se fueron desarrollando a lo largo del tiempo múltiples formas de relación entre ambas. La experiencia comparada nos muestra que históricamente son posibles las siguientes principales formas de relación: *la negación, la coexistencia a distancia, la reconciliación y la convivialidad.*

La *negación* consiste en la negativa de reconocer la existencia de otra justicia. Esta negativa asumió formas distintas cuando provino de la iniciativa de la justicia ordinaria y cuando provino de la iniciativa de las autoridades indígenas. En el primer caso muchas veces hubo represión violenta hacia las autoridades indígenas o sobreposición arrogante a sus decisiones como si no hubiesen existido. Cuando la negación provino de la iniciativa de las autoridades indígenas, adoptó la forma de clandestinidad de las decisiones propias y la fuga hacia territorios donde la justicia ordinaria no pudiese llegar.

La *coexistencia a distancia* entre la justicia indígena y la justicia ordinaria consiste en el reconocimiento recíproco con prohibición de contactos entre ellas. Esta forma de relacionamiento tuvo su expresión más acabada en el sistema de apartheid de África del Sur. La justicia comunitaria africana se aplicaba en las *townships*, las áreas reservadas a la población negra y solo tenía presencia y vigor en tales áreas.

La *reconciliación* consiste en un tipo de relación en el cual la justicia políticamente dominante (la justicia ordinaria) reconoce la justicia subalterna y le otorga alguna dignidad a título de reparación por el modo como la justicia

subalterna fue ignorada o reprimida en el pasado. La reconciliación tiene como objetivo curar el pasado, pero de tal modo que la cura no interfiera demasiado con el presente o con el futuro.

Finalmente, la *convivialidad* es apenas un ideal: la aspiración de que la justicia ordinaria y la justicia indígena se reconozcan mutuamente y se enriquezcan una a la otra en el propio proceso de relación, obviamente respetando la autonomía de cada una de ellas y los respectivos dominios de jurisdicción reservada. Es una forma de relación muy compleja, sobre todo porque no puede ser concretada mediante decreto. Presupone una cultura jurídica de convivencia, compartida por los operadores de las dos justicias en presencia.

Si observamos la historia de las relaciones entre la justicia indígena y la justicia ordinaria en Bolivia y en Ecuador podemos decir que prevalecieron, en tiempos y lugares diferentes, la negación, la coexistencia y la reconciliación (esta última en el período más reciente). La *convivialidad* es la forma de relación prescrita por las Constituciones plurinacionales. Pero, como señalé, la prescripción tendrá poco valor si no está sustentada en una cultura jurídica que vea en la *convivialidad* una nueva forma, más realista y eficaz, de concebir y aplicar el derecho. Por lo que dije antes, es evidente que

tal cultura jurídica no existe entre los operadores de la justicia ordinaria. Al contrario, domina la cultura jurídica positivista. Su sustitución por otra cultura jurídica antipositivista e intercultural es un proceso que durará décadas. Es, pues, previsible que los primeros tiempos posconstitucionales de interacción entre la justicia indígena y la justicia ordinaria sean accidentados y estén muy por debajo de lo que establecen las constituciones en su espíritu y en sus normas. Se debe añadir que, a la luz del análisis que propongo en este texto, habrá fuerzas en la sociedad y en el Estado interesadas en que la nueva cultura jurídica nunca surja.

En estas condiciones es pedagógico comenzar por destacar que, al margen de la legislación, se fueron creando, a lo largo del tiempo, formas de coordinación muy ricas y diversas entre las dos justicias. Es lo que llamamos la *coordinación desde abajo*, a partir de prácticas concretas de los operadores o autoridades de las dos justicias en su labor cotidiana de resolver litigios. Se trata de una coordinación empírica, intersticial, cotidiana que no suscita la atención mediática. La construcción de la nueva relación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria debería comenzar por el análisis detallado de las prácticas de coordinación que están haciéndose en el terreno.

La segunda observación a realizar es que la coordinación entre las dos justicias no tiene que ser hecha por vía legislativa. Puede ser dejada a un órgano jurisdiccional como, por ejemplo, el Tribunal Constitucional. Es el caso de Colombia y de África del Sur. En este escenario son decisivas la misión y la filosofía con las que es creado el Tribunal, así como su composición. Esta solución tiene varios argumentos a favor y el principal es que la coordinación, en cuanto mandato constitucional, es un tema nuevo para todos y exige por ello un período de aprendizaje y experimentación. Es un período de búsqueda de caminos no siempre complementarios, de soluciones de ensayo y error. En tales condiciones, una solución jurisdiccional es siempre mejor que una solución legislativa. Esta última es rígida y, aunque corresponda a determinada coyuntura política e ideológica, se propone tener vigencia por un período largo, lo que hace difícil la adaptación a las nuevas condiciones que van surgiendo.

Esta observación es particularmente pertinente en función de la experiencia reciente en Bolivia, que promulgó una ley de coordinación entre la justicia ordinaria y la justicia indígena: la Ley del Deslinde Jurisdiccional. Nuestro análisis muestra que estas definiciones normativas constituyen un atentado contra el proyecto de

Estado plurinacional. La Ley del Deslinde no es verdaderamente una ley de coordinación, sino de destrucción de la justicia indígena. Estamos convencidos de que esta Ley será declarada inconstitucional. Si no existen otras razones hay, por lo menos, el hecho de haber sido promulgada sin incluir los resultados de la consulta previa realizada, ignorando lo que determinan la Constitución y el derecho internacional.⁷ Además, técnicamente es una ley mal hecha. En el caso de Ecuador hay una propuesta pendiente y durante algún tiempo pareció que la intención era copiar la experiencia boliviana. Sería una mala noticia para quienes apuestan por el proyecto constitucional.

La solución legislativa no exime de la existencia de un órgano jurisdiccional. Por ello vuelvo a destacar la importancia de la misión, la filosofía y la composición del Tribunal Constitucional. Para respetar el proyecto constitucional, la misión de este tribunal debe estar

7 El Ministerio de Justicia, a través del Viceministerio de Justicia indígena originaria campesina y en coordinación con organizaciones indígenas y campesinas, impulsó un amplio proceso de consulta en torno al anteproyecto de Ley del Deslinde Jurisdiccional, pero las principales propuestas resultantes no fueron tomadas en cuenta en la aprobación de la Ley por parte de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

orientada a promover gradualmente aquello que designo como ecología de saberes jurídicos, esto es, el modo de pensamiento jurídico que corresponde a la forma de relación interjudicial que designé como convivialidad. Por ahora, domina la coexistencia, la dualidad de saberes jurídicos. Si tal dualidad se mantiene, acabará por empobrecer tanto la justicia indígena como la justicia ordinaria.

La ecología de los saberes jurídicos se asienta en el aprendizaje recíproco de los dos sistemas en presencia y en el enriquecimiento que de ello puede resultar para ambos. Con base en las discusiones contemporáneas sobre la administración de justicia en sociedades cada vez más complejas, Ramiro Ávila, en uno de los dos libros que publicamos en el ámbito de este proyecto (el libro sobre Ecuador), identifica varios aspectos en los que la justicia ordinaria puede aprender de la justicia indígena. No es difícil imaginar otros aspectos en los que, de manera recíproca, la justicia indígena puede aprender de la justicia ordinaria. Por otra parte, en lo que se refiere a la coordinación desde abajo nuestro estudio revela que la justicia indígena se ha enriquecido con algunas enseñanzas de la justicia ordinaria. Estos intercambios de soluciones jurídicas conducen a lo que he llamado interlegalidad e híbridos jurídicos.

La *interlegalidad* resulta del mayor conocimiento que las personas van teniendo de las dos justicias, lo que les permite optar, en ciertas circunstancias, entre una u otra. También les permite que ciertas relaciones sociales sean simultáneamente reguladas por más de un sistema jurídico, siempre que sea posible distinguir diferentes dimensiones (por ejemplo, en las relaciones familiares: casamiento, herencias, relación con los hijos, divorcio, violencia doméstica). En ciertas circunstancias, los ciudadanos y las ciudadanas pueden optar por un sistema jurídico para la regulación de algunas dimensiones y por otro sistema para la regulación de otras dimensiones.

Los *híbridos jurídicos*, a su vez, son conceptos o procedimientos en los que es posible identificar la presencia de varias culturas jurídicas. Por ejemplo, el concepto de Derechos de la Naturaleza es un híbrido jurídico. El concepto de derecho viene de la cultura eurocéntrica y del derecho moderno, pero su aplicación a la naturaleza, concebida como madre tierra o *Pachamama*, es una contribución de la cultura andina originaria. El uso de formularios y de actas en la administración de la justicia indígena puede ser considerado otro híbrido jurídico. Mediante el recurso a la escritura, la justicia indígena busca mejorar

su memoria, registrar las reincidencias y evitar dobles juzgamientos.

RESPECTO DE LA CONSTITUCIÓN Y DEL DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

En la arquitectura del Estado moderno, el derecho infraconstitucional no puede violar la Constitución dada la primacía que le es atribuida en cuanto ley fundamental. Siempre que se reconoce oficialmente el pluralismo jurídico, todos los sistemas de justicia reconocidos deben, de igual modo, obedecer la Constitución. Esta segunda situación está actualmente en vigor en Bolivia y en Ecuador. Por eso, la obediencia que la justicia indígena debe a la Constitución es la misma que la debida por la justicia ordinaria. Dada asimismo la primacía del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH), tanto la justicia indígena como la justicia ordinaria le deben obediencia. A pesar de ello, siempre que este tema es abordado en relación a la justicia indígena adquiere un dramatismo propio. No siempre son buenas las razones para tal dramatismo. Habiendo buenas y malas razones, hay que distinguirlas. Comencemos por las malas.

La cultura jurídica y política dominante, que procuré definir arriba en términos generales,

concibe a la justicia indígena según una hermenéutica de sospecha. Como esa cultura es eurocéntrica y monocultural, ve a la justicia indígena con desconfianza y extrañeza ya que tiene dificultad para entender las premisas de las que parte. El pasado colonial del Estado moderno en el continente refuerza esa actitud: la justicia propia de gente inferior no puede dejar de ser inferior. De ahí la referencia recurrente a los excesos o las deficiencias de la justicia indígena. Añádase que se atribuye a unos y otras un significado en nada comparable al significado atribuido a los excesos y deficiencias de la justicia ordinaria, a pesar de ser bien conocidos y frecuentes. Esta actitud de sospecha en relación con la justicia indígena acaba por servir a los intereses de aquellos que la quieren demonizar para crear el aislamiento político de los pueblos indígenas y liquidar el proyecto constitucional.

Las buenas razones para la complejidad de la subordinación de la justicia indígena a la Constitución y al DIDH residen en que la justicia indígena está fundada en una cultura propia y un universo simbólico muy diferentes de los que presiden la Constitución y el DIDH. Siendo así, es probable que surjan conflictos que planteen complejos problemas de interpretación. La experiencia de la

jurisprudencia constitucional de Colombia es un buen ejemplo de ello.

Para que esos problemas puedan ser resueltos con la atención que merecen y en cumplimiento del mandato constitucional, hay tres condiciones principales que son necesarias. La primera se refiere a la composición de los tribunales constitucionales; la segunda, a la propia interpretación de la Constitución; y la tercera, a la necesidad de no huir ante la dificultad de los temas y problemas por la vía del silencio y la omisión.

En cuanto a la *composición de los tribunales constitucionales*, el ideal es que exprese el propio pluralismo jurídico cuya existencia se reconoce a nivel infraconstitucional. En otras palabras, es importante que su composición esté formada por expertos en ambas justicias. En el caso de la justicia indígena, los mejores expertos serán, en principio, autoridades indígenas con experiencia en administración de justicia. Fue esta solución la que se adoptó en la primera versión de la Constitución de Bolivia, pese a que luego no prevaleció. No siendo esto posible, por razones políticas u otras, es fundamental que los miembros del Tribunal Constitucional den cumplimiento al objetivo constitucional de construir con el tiempo una justicia intercultural asentada en la ecología

de saberes jurídicos. En el caso de Bolivia es fundamental que las nuevas autoridades del Tribunal Constitucional Plurinacional, electas en 2011 mediante un inédito y complejo proceso de votación popular, asuman la plurinacionalidad en la justicia y el apego a la nueva Constitución Política. El gran riesgo es que este Tribunal se transforme en un agente de desconstitucionalización. Al respecto cabe también la inquietud sobre cómo será constituida la Corte Constitucional en Ecuador, siendo que por ahora las funciones constitucionales son ejercidas por un tribunal de transición.

La segunda condición tiene que ver con la *traducción intercultural*. Esta condición está relacionada con la anterior y establece que es necesario desarrollar mecanismos de traducción intercultural que permitan interpretar la Constitución y el Derecho Internacional de los Derechos Humanos en términos interculturales. En otros términos, los propios derechos fundamentales deben ser sometidos a interpretación intercultural. Los valores plasmados en esos derechos deben ser respetados, pero las actuaciones concretas que los respetan o que los violan, no siendo éticamente neutras, pueden ser objeto de interpretaciones opuestas conforme a las normas culturales de las que se parta.

Así, por ejemplo, el hortigazo, el baño, los chicotazos, los castigos físicos en general, ¿son tortura? ¿En qué contexto y en qué condiciones? ¿Hay otras sanciones que la justicia ordinaria aplica y que, desde la perspectiva de la justicia indígena, son todavía más violentas? ¿Por ejemplo la pena de prisión perpetua o de cárcel durante muchísimos años?

Otra cuestión altamente controvertida es la igualdad entre hombre y mujer defendida en la Constitución y en el DIDH. En ese sentido, ¿las concepciones indígenas de complementariedad entre hombre y mujer, el *chacha-warmi*, contradicen el principio de la igualdad o, al contrario, lo realizan de una manera distinta pero igualmente válida? En este campo hay que distinguir dos cuestiones. La primera es la equivalencia o no entre dos principios que provienen de distintas culturas. ¿Son inconmensurables o es posible realizar la traducción intercultural entre ellos y admitir que, en principio, señalan dos caminos igualmente válidos para garantizar la paridad entre hombres y mujeres en todos los dominios de la vida pública y privada?

La segunda cuestión se refiere a la discrepancia entre lo que los principios proclaman en abstracto y las prácticas concretas que se realizan en su nombre. Esta cuestión no es

exclusiva de las culturas y comunidades indígenas. Al contrario, es un problema universal. Hoy, en Europa, el continente de la supuesta igualdad entre hombres y mujeres, los estudios sociológicos revelan que las mujeres todavía reciben de promedio el 75 y 80% del salario de los hombres por el mismo trabajo. O sea: igualdad en teoría, desigualdad en la práctica. Nuestro estudio igualmente revela que el concepto indígena de complementariedad *chacha-warmi* oculta muchas veces la subordinación de la mujer. Esto es particularmente evidente en tres aspectos: la participación política, la violencia familiar y el acceso a la tierra.

Esta cuestión sugiere que lo más correcto es promover ejercicios de traducción intercultural entre los conceptos de igualdad entre hombre y mujer propios del feminismo eurocéntrico, por un lado, y las formas de complementariedad propias de las cosmovisiones indígenas, por otro. Y ver de manera concreta qué prácticas los promueven y qué otras los violan. Esto mismo es sugerido por muchas luchas de las mujeres indígenas. Si, por un lado, mantienen alguna distancia en relación al feminismo eurocéntrico (por ejemplo, la renuencia a defender que su lucha es en contra los hombres); por otro, luchan dentro de sus comunidades, a partir de sus cosmovisiones,

por los derechos de las mujeres y la igualdad de género, sin abandonar su cultura propia ni sus cosmovisiones.

Es decir, las culturas son dinámicas, crean conflictos desde dentro y estos conflictos contribuyen a su transformación interna. Esa es la riqueza de todas las culturas, indígenas y no indígenas. Por eso, en este caso, encontramos formas muy interesantes de hibridación cultural que contienen elementos de un feminismo eurocéntrico que luego es tratado de manera muy distinta desde la cosmovisión indígena. Por eso las mujeres son las agentes de la interlegalidad en estos países.

Otro posible ejemplo de traducción intercultural es el “debido proceso”. Desde una perspectiva intercultural es forzoso admitir que cada sistema de justicia tiene maneras distintas y propias de garantizar el valor constitucional del debido proceso. Para citar un caso, entre muchos, la Corte Constitucional de Colombia resolvió que el “debido proceso” debe entenderse interculturalmente: por ejemplo, la ausencia de un abogado que represente a las partes puede no ser una violación del debido proceso si las partes están acompañadas por los compadres, la familia, o sea, por personas que, al igual que el abogado, respaldan, ayudan y hablan en su nombre.

Se requieren, entonces, formas de traducción intercultural para definir lo que es tortura, lo que significa igualdad entre hombre y mujer, lo que es debido proceso. Obviamente hay excesos y todos los conocemos. El hecho es que tanto la justicia ordinaria como la justicia indígena tienen sus propios medios para evitar tales excesos. Las mismas autoridades originarias son conscientes de que los excesos desprestigian a la justicia y debilitan a las comunidades y sus autoridades.

La tercera condición para resolver problemas de interpretación es *evitar que la omisión y el silencio se transformen en una forma insidiosa de resolver los conflictos constitucionales*. Esta condición está hoy puesta en riesgo por la decisión del Tribunal Constitucional de transición del Ecuador de no decidir sobre el caso La Cocha 2 (del año 2010). Curiosamente, el conflicto que subyace a este caso no es muy distinto de otros en el pasado, incluso de La Cocha 1 (del año 2002). Aunque también fueron conflictivos y mediatizados, casos anteriores fueron resueltos con el fortalecimiento de las comunidades y el respeto por los derechos dentro de las comunidades.

Lo diferente del caso La Cocha 2, analizado en nuestro estudio en Ecuador, es que se presenta como pretexto para un enfrentamiento

político fuerte entre el Gobierno y las comunidades indígenas y para profundizar la división al interior de las comunidades indígenas. Hablamos de comunidades altamente partidizadas que transforman la justicia indígena en un argumento o tema más de politización. Estos hechos explican una situación extraña y extremadamente preocupante: que no haya una decisión rápida de la Corte Constitucional en el caso. Este silencio y omisión son inaceptables en un momento crucial de construcción constitucional. Al final, no es la comunidad o la justicia indígena las que serán desacreditadas; el desprestigio recaerá sobre la justicia ordinaria y sobre la propia Corte Constitucional.

Es necesaria entonces una coordinación de *suma positiva* entre la justicia indígena y la justicia ordinaria. El caso La Cocha 2 muestra igualmente que las decisiones judiciales deben ser oportunas según plazos razonables, pero en especial deben ser decisiones que prestigien y fortalezcan tanto la justicia indígena como la justicia ordinaria. Este “empate catastrófico” de la justicia —como diría García Linera— puede conducir a un deterioro perverso de los mecanismos de coordinación entre justicias ya practicados. Por ejemplo, en las comunidades de La Cocha hubo hasta ahora un diálogo muy rico, una coordinación muy amplia entre

justicia indígena y justicia ordinaria, en la que intervienen los policías y los funcionarios de la justicia ordinaria. Lamentablemente este diálogo se ha roto como resultado del caso La Cocha 2 y se agrava con el silencio de la Corte Constitucional. El silencio está destruyendo toda esta dinámica de cooperación.

LA DEFENSA DE LA JUSTICIA INDÍGENA POR EL DERECHO INTERNACIONAL

Es verdad que, en el marco constitucional aquí analizado, la justicia indígena debe reconocer la primacía del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH), algo que defendemos en tanto este campo normativo sea interpretado en términos interculturales y no solamente en los términos de la filosofía liberal que estuvo en su origen. Pero no es menos cierto que el DIDH contiene a su vez normas que protegen la justicia indígena, como el Convenio N° 169 de la OIT (sobre Pueblos indígenas y tribales en países independientes, del año 1989) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (del año 2007).

Este derecho internacional ha venido a plasmar, de mejor o peor modo, la actuación de las instituciones de los diferentes sistemas regionales de derechos humanos. Es el caso del

Sistema Interamericano de Derechos Humanos y de sus dos instituciones principales: la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Pese a las críticas sobre ellas, la Comisión y la Corte han tomado decisiones importantes, en especial en la última década, a favor del reconocimiento de las posiciones indígenas sobre el principio de autodeterminación con un impacto directo en la justicia indígena, considerada un componente esencial de la autonomía interna de los pueblos indígenas y del control sobre sus territorios.

El pasado 27 de julio, la Corte emitió una sentencia sobre un litigio que se arrastra desde hace una década y media entre el pueblo Kichwa Sarayaku y el gobierno ecuatoriano (Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku *versus* Ecuador). Esta sentencia es notable por el análisis detallado de los hechos, por el tratamiento jurídico cuidadoso del cuadro normativo que puede servir de base a la resolución del litigio. En ella se condena al Estado ecuatoriano por no haber salvaguardado los derechos del pueblo Sarayaku, en especial el derecho a consulta.

Esta sentencia fue celebrada como una victoria por el pueblo Sarayaku ya que en el contexto sociopolítico en el que emerge es una sentencia verdaderamente importante. Pero

como sugiere la propia declaración del pueblo Sarayaku, la sentencia de la Corte no significa un reconocimiento pleno de la autodeterminación indígena. Las limitaciones son otros tantos campos de polémica en la jurisdicción internacional sobre los pueblos indígenas: el reconocimiento del principio de autonomía interna de los pueblos indígenas como principio del que emanan todos los otros; el impacto de la plurinacionalidad en el entendimiento y en la extensión del principio de autonomía; el tiempo, naturaleza, proceso y objetivos de la consulta (¿consulta o consentimiento?); el subsuelo (en especial los recursos naturales) como parte de los territorios; la posible contradicción entre la racionalidad que preside a las cosmovisiones indígenas y la explotación de recursos para fines comerciales; la identificación de los infractores (¿solamente el Estado o también las empresas multinacionales?); criterios para una repartición justa de los beneficios; etcétera.

II - PROPUESTAS

El laborioso trabajo de investigación que realizamos en este estudio comparado permitió llegar a conclusiones que nos habilitan para formular con confianza algunas propuestas para la conducción de los proyectos constitucionales en Bolivia y en Ecuador a fin de

fortalecerlos y, de ese modo, vencer las fuerzas que están empeñadas en el camino de la desconstitucionalización. Estas propuestas se dirigen a los gobiernos de los dos países, a los partidos y organizaciones políticas, a los movimientos y organizaciones sociales e indígenas y a los ciudadanos y ciudadanas en general.

1. La especificidad de la justicia indígena reside en que los pueblos indígenas no son apenas individuos que tienen derechos consagrados en el derecho ordinario. Son comunidades que tienen derecho propio. Esta especificidad está patente en el título de mi texto. La doble existencia jurídica de los pueblos indígenas es la expresión de una conquista política inequívocamente positiva para el conjunto de la sociedad y no solo para los pueblos indígenas. Se trata de una reparación histórica lograda a través de siglos de resistencia activa y de sufrimiento inenarrable.

Esta duplicidad jurídica significa que los pueblos indígenas son, por así decir, bilingües desde el punto de vista jurídico. Hablan dos derechos: el propio, que les compete como pueblos o naciones; y el derecho ordinario, que les compete como ciudadanos bolivianos o ecuatorianos. Es este el sentido del pluralismo jurídico plurinacional.

2. Tomar en serio la justicia indígena es tomar en serio el proyecto de transformación pluralista, descolonizadora y democratizador de la sociedad y del Estado. En Bolivia y en Ecuador esto significa tomar en serio el proyecto constitucional. Este proyecto implica el reconocimiento práctico del pluralismo jurídico como parte de un proceso más amplio que envuelve el reconocimiento del pluralismo político plurinacional, el pluralismo en la gestión del territorio, el pluralismo intercultural y el pluralismo de las formas de organizar la economía y concebir la propiedad. Este reconocimiento pluridimensional implica que los avances y retrocesos en el pluralismo jurídico sean simultáneamente productos y productores de avances y retrocesos en el pluralismo político, cultural, territorial y socioeconómico.

3. El tratamiento a dar a la justicia indígena no es una cuestión de técnica jurídica, aunque tenga una fuerte dimensión técnica. Es sobre todo una cuestión política. Una supuesta concepción no política de esta cuestión esconde la opción política de reducir la justicia indígena a una excrecencia técnica o a un localismo cultural que para ser inofensivo tiene que ser mantenido dentro de lo que es aceptable en la normatividad eurocéntrica, esto es, dentro de lo que es discutible en este lado de la línea. La

demonización descaracterizadora de la justicia indígena choca frontalmente con el proyecto constitucional y, por eso, solamente sirve a quien lo quiere destruir.

4. En los dos países estudiados, el futuro de la justicia ordinaria está intrínsecamente ligado al futuro de la justicia indígena y viceversa. Querer fortalecer, prestigiar o legitimar una a costa de la otra tiende a producir el efecto contraproducente de provocar el debilitamiento, el desprestigio y la deslegitimación de ambas justicias.

5. Una igualdad robusta entre las dos justicias implica, al menos temporalmente, la discriminación positiva a favor de la justicia indígena. Tras siglos de discriminación negativa (opresión, humillación, desconocimiento, negación, criminalización) es necesario adoptar medidas diferenciadas para permitir a la justicia indígena la posibilidad de gozar efectivamente de igualdad. Con las necesarias adaptaciones, debe recurrirse a la discriminación positiva del tipo de la que hoy, en varios países, garantiza el acceso a la educación superior de grupos sociales que han sido históricamente víctimas del racismo (indígenas y afrodescendientes).

6. La unidad plurijurídica y plurinacional del Estado es garantizada por la subordinación de las dos justicias, y no solamente de la justicia

indígena, a la Constitución y al Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH). Esta subordinación debe tener en mente que la justicia ordinaria pertenece al mismo universo cultural al que pertenecen la Constitución y el DIDH, lo que facilita la interpretación y adjudicación jurídicas. En el caso de la justicia indígena, el asunto es más complejo porque pertenece a un universo cultural total o parcialmente distinto. De ahí que una subordinación políticamente correcta de la justicia indígena a la Constitución y al DIDH implica su abordaje intercultural.

Este abordaje supone un triple reconocimiento. Primero, el reconocimiento de que tanto la Constitución como el DIDH expresan valores cuyo espíritu debe ser respetado. Segundo, el reconocimiento de que la concreción de esos valores no es culturalmente neutra y por ello puede ser obtenida por vía de diferentes mediaciones culturales. Por ejemplo, el valor de la igualdad entre hombre y mujer es un valor a respetar incondicionalmente. Sin embargo, su realización puede ser lograda por la vía de la simetría y la paridad eurocéntricas o de la complementariedad *chacha-warmi* indígena. Cada una de estas vías debe ser seguida de acuerdo a una lógica de pertenencia cultural crítica y no según una lógica de alienación cultural. Y tercero, el reconocimiento de que cualquiera de

estas vías está sujeta a la discrepancia entre lo que se proclama en abstracto o públicamente y lo que se practica en la vida concreta, pública y privada.

7. La coordinación entre las dos justicias debe ser conducida según la lógica de la ecología de saberes jurídicos y no según la lógica de la dualidad de saberes jurídicos. Será un proceso largo de transición que irá avanzando en la medida en que las dos justicias se dispongan a aprender una con la otra y a enriquecerse mutuamente a través de los mecanismos de convivencia que crean. En este proceso las complementariedades entre el derecho ordinario y el derecho indígena deberán ser ampliadas y celebradas como ganancia democrática. A su vez, las contradicciones deben ser resueltas de acuerdo con una lógica de suma positiva, es decir, mediante decisiones o procedimientos de los que resulte el refuerzo jurídico, el prestigio social y la legitimación política de las dos jurisdicciones en presencia. Ello no acontece, por ejemplo, como ya fue dicho, cuando el Tribunal Constitucional de Transición en Ecuador opta por no decidir en el caso de La Cocha 2. Ambas justicias salen debilitadas, desprestigiadas y deslegitimadas de tan absurda omisión.

8. La coordinación desde abajo entre la justicia indígena y la justicia ordinaria debe ser

valorada toda vez que expresa el ritmo y la dirección de la construcción de interlegalidad. Las prácticas concretas de convivencia o de articulación entre las dos justicias llevadas a cabo por las poblaciones son múltiples y revelan la creatividad social y cultural mucho más allá de lo que puede ser legislado. Tales prácticas incluyen la utilización de cada una de ellas como instancia de recurso para decisiones de la otra; la hibridación conceptual y procesal; el llamado *forum shopping*, esto es, la opción por una de las justicias en presencia siempre que la otra aparece como estructuralmente sesgada a favor o en contra de una de las partes (como en el caso de las mujeres indígenas que recurren a la justicia ordinaria en situaciones de violencia doméstica).

CONCLUSIÓN

Después de dos años de estudio y de un amplio y cuidadoso proceso de trabajo de campo, sistematización y análisis, el equipo de investigación de ambos países ha producido un conjunto de datos y análisis nuevos que pueden contribuir positivamente al desafío de avanzar, en países como Bolivia y Ecuador, hacia una nueva forma de convivencia entre sistemas jurídicos.

Nuestra investigación muestra que el estudio de las relaciones entre la justicia indígena

y la justicia ordinaria no es un estudio de las relaciones entre lo tradicional y lo moderno. Es más bien un estudio entre dos modernidades rivales, una indocéntrica y otra eurocéntrica. Ambas son dinámicas y cada una de ellas tiene reglas propias para adaptarse a lo nuevo, para responder ante las amenazas, en fin, para reinventarse.

Tanto la justicia indígena como la justicia ordinaria son parte de contextos políticos, sociales y culturales, y deben entenderse en esos contextos. Los proyectos constitucionales en los dos países no crearán solamente una situación de pluralismo jurídico. Darán lugar a múltiples pluralismos que por ahora surgen en el debate político y en la lucha social como múltiples dualidades: de saberes, de temporalidades, de reconocimientos, de escalas y de productividades. El proyecto constitucional avanza en la medida en que tales dualidades se convierten en ecologías, esto es, en sistemas de convivencia entre diferentes concepciones de cultura, de justicia, de poder y de economía.

A lo largo de nuestra investigación quedó muy claro que la cuestión de la justicia indígena no es una cuestión (solamente) cultural. Es igual y principalmente una cuestión de economía política. El futuro de la justicia indígena depende de saber si el timón va en la

dirección del capitalismo dependiente (neoeextractivista) o en la dirección del *sumak kawsay* o *suma qamaña*.

Si de verdad se busca cumplir el mandato constitucional de una coordinación entre justicias en un Estado plurinacional, habrá que ir caminando lentamente de las dualidades de saberes jurídicos a las ecologías de saberes jurídicos. Será un camino políticamente muy difícil, con mucho sufrimiento humano, ardua lucha política, mucha incompreensión y fuerte polarización. Es quizás una utopía. Sin embargo, una utopía realista.

Como sea, los avances no son irreversibles. Las constituciones Políticas de Bolivia y Ecuador no están erigidas en piedra y para siempre. Al contrario, son proyectos políticos importantes y novedosos, pero también muy vulnerables. Expresan una lucha entre lo viejo y lo nuevo. Las transiciones son siempre así. Su desenlace resulta siempre incierto. Estamos ante una apuesta decisiva para la vida de los dos países en las próximas décadas. Todos tenemos la responsabilidad de saber de qué lado estamos. ¿Estamos del lado de lo viejo o del lado de lo nuevo? El equipo que realizó este estudio apuesta indudablemente por las posibilidades emancipadoras de lo nuevo.

BIBLIOGRAFÍA

- Santos, B. de Sousa 2003 “O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico” en Santos, B. de Sousa; Trindade, J. (eds.) *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 2009a *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* (Madrid: Trotta).
- Santos, B. de Sousa 2009b *Una Epistemología del Sur* (México: Siglo XXI).
- Santos, B. de Sousa 2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur* (La Paz: Plural).
- Santos, B. de Sousa; García Villegas, M. (eds.) 2001 *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* (Bogotá: Siglo de Hombre).
- Santos, B. de Sousa; Trindade, J. (eds.) 2003 *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa; Van Dúnen, J.; Serra, J. (eds.) 2012 *Sociedade e Estado em construção: desafios do direito e da democracia em Angola. Luanda e justiça: pluralismo jurídico numa sociedade em transformação* (Coimbra: Almedina) Vol. 1.

PARA UNA TEORÍA SOCIOJURÍDICA DE LA INDIGNACIÓN: ¿ES POSIBLE OCUPAR EL DERECHO?*

En este texto presento una propuesta preliminar para una teoría sociojurídica del derecho a la luz de la novísima ola de protestas sociales que tuvieron lugar entre 2011 y 2013 en diferentes países y regiones del mundo. Su intensidad y dispersión alcanzó tal magnitud que llevó a Christopher Chase-Dunn (2013) a caracterizar este período como la “Revolución mundial de 2011”, una fecha equivalente a otros momentos importantes de movilización popular y protesta, como 1798 (Revolución francesa), 1791-1804 (Revolución haitiana), 1848 (revoluciones burguesas que estallaron en varios países europeos), 1911 (Revolución china), 1917 (Revolución rusa), 1959 (Revolución cubana), 1968 (movimiento estudiantil), y 1989 (caída del muro de Berlín), que provocaron cambios estructurales en todo el mundo.

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2018 *La bifurcación del orden. Revolución, ciudad, campo e indignación* (Madrid: Trotta).

Esta caracterización de las revueltas de la indignación me parece exagerada, sobre todo si tenemos en cuenta los cambios que causaron, muy desiguales en cada país. Sin embargo, destaca el significado de la simultaneidad de los procesos, la similitud de los modos en que irrumpieron y la convergencia de narrativas de transformación.

LAS REVUELTAS DE LA INDIGNACIÓN

Las protestas que tengo presentes son la Primavera Árabe en el norte de África y Oriente Próximo,¹ el movimiento Occupy Wall Street, que posteriormente se expandió por otras ciudades estadounidenses,² el movimiento de los

1 Véase Bradley (2012a; 2012b). Véanse también Noueihed & Warren (2012); Pollack (2011); Seigneurie (2012: 484-509); Weyland (2012: 917-934); Tanoukhi y Mazrui (2011: 148-162); y Kuhn (2012: 649-683).

2 Véanse Pickerill & Krinsky (2012: 279-287); Hedges (2013); Greene & Kuswa (2012: 271-288); Edelman

indignados en el sur de Europa,³ el movimiento estudiantil chileno de 2012,⁴ el movimiento #Yosoy132 contra el fraude electoral en México⁵ y, finalmente, en junio de 2013, las protestas masivas en Brasil contra el transporte público

(2013: 99-118); Calhoun (2013: 27-38); Gitlin (2012; 2013a: 3-25; 2013b: 39-43); Harcourt (2012: 33-55); Byrne (2012); Gessen *et al.* (2011); Van Gelder (2011); Writers for the 99% (2012); Roberts (2012: 754-762); Mitchell (2012: 8-32); Taussig (2012: 56-88); Nixon (2012: 3-25).

3 Sobre las protestas y movilizaciones en España, Portugal y Grecia, véanse Alcazan *et al.* (2012); Castañeda (2012: 1-11); Calle Collado (2011; 2012: 61-69); Charnock & Ribera-Fumaz (2014); Cruells & Ibarra (2013); Fuster Morell (2012: 386-392); Gámez Fuentes (2015: 1-7); González-Bailón *et al.* (2013: 943-965); Kornetis (2014:1-16); La Parra Pérez (2014:1-19); Peña-López, Congosto & Aragón (2013: 359-386); Taibo (2013: 155-158); Viejo Viñas (2012: 123-156); Mendes (2013); Theodossopoulos (2013: 200-221); Feixa & Juris (2009: 421-442); Monedero (2013); Nuño de la Rosa (2014: 111-125); Aguirre Rojas (2012). Véase también Flesher Fominaya (2014a: 1-22; 2014b; 2014c).

4 Sobre este movimiento, véanse Oyarzún Serrano (2012: 227-228); Espinoza & González (2012: 1-2); Rifo (2013: 223-240); Martín, Muñoz & Solís (2013: 1-17).

5 Véanse Meneses (2015); Sancho (2013) y el “Manifiesto del #YoSoy132 al pueblo de México” en <<http://www.yosoy132media.org/asambleas-2/asambleas-metropolitanas/discurso-frente-a-televisa/>> acceso 30 de mayo de 2017.

y los servicios públicos en general.⁶ Por no hablar de otros contextos de lucha con menor visibilidad mediática, pero no por ello menos importantes, como, por ejemplo, Sudáfrica, que en 2012 asistió a más protestas sociales que cualquier otro país del mundo.⁷ O de la India,⁸ donde se da una tremenda lucha de los campesinos contra el saqueo de sus recursos naturales, el mismo que también enfrentan los campesinos mozambiqueños⁹ y tantos otros en distintas partes del mundo.¹⁰ Pese a no abordar aquí de manera específica estas luchas, no he

6 Véanse Arantes (2013); Vainer (2013); Weissheimer (2013); Porto-Gonçalves & Soares (2013); Oliveira (2013); Vainer *et al.* (2013); Peschansky & Moraes (2013: 111-124).

7 Véanse Holdt *et al.* (2011); Alexander, Lekgowa & Mmope, (2012); Friedman (2012); Zuern (2013: 175-180; 2015: 477-486); Clark (2014); Nyamnjoh (2016).

8 Para el caso de la India, véanse Sharma, (2012); Kunnath (2012); Levien (2012: 933-969); Lerche, Shah & Harriss-White (2013: 337-350); Baka (2013: 409-428); Sampat (2015: 765-790).

9 Sobre Mozambique, véanse Mosca & Selemene (2011); Human Rights Watch (2013); Brito *et al.* (2014); Castel-Branco (2014); Mosse (2014); Vía Campesina (2015); Mimbire (2016).

10 Para una visión más general de las protestas, véase Werbner, Webb & Spellman-Poots (2014).

querido dejar de referirme a ellas por su importancia en el contexto en cuestión.

No es mi propósito presentar aquí una caracterización completa de las diferentes revueltas y protestas, de su contexto histórico, composición social, orientación política, formas de movilización, discursos y narrativas de resistencia y alternativa. Me limito a algunas observaciones analíticas que pueden ayudar a fundamentar el argumento principal de este texto. En los últimos cuarenta años, las teorías occidentalocéntricas de los movimientos sociales han propuesto una distinción clave entre los nuevos y los viejos movimientos sociales.¹¹ Pese a discrepar en muchas cuestiones, estas teorías tienden a estar de acuerdo en clasificar al movimiento laboral como viejo, y a los movimientos que surgieron (o ganaron fuerza) a finales de los años sesenta del siglo pasado a consecuencia del movimiento estudiantil como nuevos, al igual que los movimientos feministas, indígenas, ecologistas, antirracistas, pacifistas y LGTB. Según estas teorías, los movimientos viejos nacieron de las

contradicciones de la sociedad industrial. Son movilizaciones de las clases trabajadoras e inciden en cuestiones económicas o materiales (derechos laborales). Buscan tener impacto en las políticas públicas y, por tanto, también en el Estado. A su vez, los nuevos movimientos sociales resultan de las contradicciones de la sociedad posindustrial que afectan sobre todo a la vieja y la nueva clase media; se ven como emanaciones de la sociedad civil, solo se interesan marginalmente por la política partidaria y su acción está orientada a cuestiones culturales, de estilo de vida e identitarias. Pese a estar organizados de acuerdo con lógicas diferentes, tanto los viejos como los nuevos movimientos sociales poseen algún grado de institucionalización, aunque los nuevos tiendan a resistir a la burocratización. Si bien pueden organizar protestas y otras formas de acción directa, su actividad no se centra en ellas.

En otro lugar critico algunas de las líneas analíticas y conceptuales que fundamentan estas caracterizaciones.¹² Aquí apenas me refiero al carácter doblemente occidentalocéntrico de estas teorías. A pesar de que los dos tipos de movimientos puedan coexistir en un

11 Véanse McAdam, McCarthy & Zald (1996); McAdam, Tarrow & Tilly (2001); Habermas (1981); Touraine (1985: 749-787); Laclau (1985); Mouffe (1984: 139-143); Melucci (1980: 199-226).

12 Véase Santos (2005b; 2006b).

determinado país en un momento dado, las categorías usadas (“viejo” y “nuevo”) señalan una secuencia histórica. De hecho, esta secuencia puede corresponder a las realidades sociológicas y políticas del Norte global (Europa y América del Norte), pero tiene muy poco que ver con las condiciones sociales de otras regiones del mundo. En el Sur global —cuya mayor parte estuvo bajo el dominio colonial europeo hasta mediados del siglo pasado e incluso hasta finales de siglo, en el caso de los países sujetos al colonialismo portugués— y también en los países del sur de Europa que estuvieron sometidos a regímenes dictatoriales a lo largo de muchas décadas, los viejos y nuevos movimientos sociales surgieron virtualmente en simultáneo. Además, la distinción entre cuestiones materialistas y no materialistas es altamente problemática fuera del Norte global.¹³

13 Refiriéndose específicamente al caso de Brasil, Reter (2011: 153-168) afirma que el concepto de “nuevos movimientos sociales”, que se caracteriza por la incidencia en la identidad, no se puede extrapolar al contexto latinoamericano. América Latina nunca ha vivido el sesgo posmaterialista que llevó a que se denominaran como “nuevos” los movimientos sociales europeos. Además, como demuestra el caso de las organizaciones negras en Brasil, los movimientos sociales latinoamericanos basados en la identidad son mucho más antiguos

Hay muchos movimientos que, superficialmente, por su temática y tipología organizativa, podrían clasificarse como nuevos movimientos; sin embargo, se encuentran implicados en cuestiones políticas y económicas, de producción y distribución, directamente opuestas al Estado capitalista. Por ejemplo, los movimientos ecologistas en todo el Sur global que luchan contra los megaproyectos, el robo de tierras, la deforestación y la sobreexplotación de los recursos naturales intentan defender sus derechos ancestrales al agua, la tierra y el territorio. Se trata de un “ecologismo de los pobres”, como lo llamó Joan Martínez Alier (2003), que implica cuestiones materiales y económicas, así como cuestiones culturales, identitarias o de estilo o modo de vida.

En la última década, y siguiendo la misma secuencia lógica, surgió una tercera categoría de movimientos sociales, los “novísimos

de lo que sugiere la literatura. Lo que fue realmente una novedad latinoamericana en la década de 1980 fue el surgimiento masivo de organizaciones no gubernamentales (ONG). En el caso de Brasil, estas organizaciones surgieron como una respuesta a las nuevas oportunidades financieras proporcionadas por los donantes internacionales y al carácter patrimonialista y autoritario del Estado, una realidad que el concepto de nuevos movimientos sociales es incapaz de captar.

movimientos sociales”,¹⁴ o “nuevos movimientos sociales” (Feixa, Pereira & Juris, 2009). Richard Day (2005: 1-15) defiende que el nuevo activismo radical surgió a finales de la década de 1990 y principios de 2000 representa un nuevo tipo de acciones colectivas caracterizadas por su posicionamiento radical, aunque sus raíces se remonten hasta los nuevos movimientos sociales de la década de 1960 —los feminismos, el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, el Poder Rojo (movimiento de los indios norteamericanos), el anticolonialismo, las luchas LGTB— y, retrocediendo aún más en el tiempo, hasta las “viejas” tradiciones del marxismo y del socialismo anarquista. Para Day, el nuevo activismo radical surge con las

protestas de Seattle en 1999 contra la Organización Mundial del Comercio (OMC) durante la reunión de los países del G8 que, según este autor, marcan el momento en el que una nueva militancia irrumpe en la superficie de lo que de otro modo sería una serena política democrática liberal. En la década siguiente se siguieron muchas movilizaciones de tipología similar o no, pero siempre guiadas por repertorios de lucha autónomos y anarquistas.

En términos generales, estas movilizaciones son de un tipo parecido a las que inspiraron el uso del concepto de “multitud” a Antonio Negri y Michael Hardt (2000) en *Imperio*. Sin embargo, Day (2005: 5) rechaza este concepto porque, desde su punto de vista, “parece muy difícil reconciliar el proletariado global con las críticas posmarxistas de las políticas que priorizan las luchas de la clase obrera, o con los llamamientos del feminismo antirracista a una descolonización de la teoría y el ejercicio de la solidaridad en todos los ejes de la opresión”. Según Day (2005: 5), el “activismo radical contemporáneo” no busca un retorno a la teoría y la práctica de la vieja izquierda del siglo XIX y principios del XX, ni a la nueva izquierda que va de los años sesenta a los ochenta. Lo que sucede aquí es otra cosa, distinta, que a veces intento identificar con el término *novísimos movimientos sociales* para

14 En mi trabajo he usado esta categoría, aunque de un modo divergente o heterodoxo. Insatisfecho con el giro cultural de la teoría crítica en los años ochenta, y sobre todo con el excesivo enfoque en la sociedad civil (un concepto muy problemático desde mi punto de vista). Véase Santos (2002: 457). Y el correspondiente abandono de la problemática estatal, transformada en un tópico privilegiado del pensamiento conservador, escribí sobre el “Estado como novísimo movimiento social” con el objetivo de orientar la teoría crítica y las políticas de izquierda a fin de “repensar” y “refundar el Estado”. Véanse también Santos & Exeni (2012b) y Santos & Grijalva (2012c).

describir las corrientes que más me interesan.

Asimismo, Day argumenta que los *novísimos movimientos sociales* son radicales en aquello que consideran ser cambios fundamentales. No solo se refieren al *contenido* de los modos de dominación y explotación actuales, sino también a las *formas* que los originaron. Así, por ejemplo, las políticas radicales indígenas, en vez de defender el autogobierno en el seno del Estado colonial, desafían la noción europea de soberanía sobre la que se basan los sistemas estatales. De este modo, el activismo radical contemporáneo va más allá de las posibilidades y límites de la reforma liberal, sin dejar completamente a un lado los intentos de transformación del *statu quo*. Rechaza cualquier tipo de política de integración o inclusión en las estructuras políticas y sociales existentes y, por tanto, cualquier intento de reformar o transformar el Estado. Incide en experiencias de pequeña escala en la construcción de modelos alternativos de organización social, política y económica por el hecho de ofrecer un modo de evitar tanto una espera eterna por la llegada de la revolución como la perpetuación de las estructuras existentes a través de reivindicaciones reformistas.

“Al rechazar presentar reivindicaciones van más allá del ciclo en el que se usan peticiones de “libertad” o “derechos” para justificar una

intensificación del control y la disciplina en las sociedades” (Day, 2005: 15). Day se hace eco del manifiesto de John Holloway (2002) de cambiar el mundo sin tomar el poder, inspirado en los neozapatistas. Subraya que, más que por su implicación con el poder político, los nuevos activistas radicales luchan para recuperar, establecer y aumentar su capacidad de determinar las condiciones de *su propia* existencia, animando a otros a hacer lo mismo.¹⁵

Este análisis ha sido objeto de varias críticas.¹⁶ Pese a captar bien la naturaleza autónoma y neanarquista de algunas de las acciones colectivas de las décadas recientes, no ofrece una imagen adecuada del activismo contemporáneo como un todo, una crítica que también se aplica a los análisis de Negri y Hardt en *Imperio*. En mi trabajo sobre luchas sociales y políticas y movilizaciones contemporáneas, he optado por un enfoque más amplio, epistemológicamente reflexionado y empíricamente fundamentado, enfatizando la diversidad y la heterogeneidad de las diferentes formas de

15 Para otros análisis que siguen la misma línea véase, además de Holloway (2002), Thompson (2008: 24-49).

16 Véase, por ejemplo, la crítica de Patnaik (2008: 25-27) a la propia del concepto gramsciano de hegemonía retomado por Day. Véase también Reitan (2007: 445-460).

acción colectiva (Santos, 2005b). De hecho, si nos concentramos en los movimientos sociales y en las luchas acaecidas en el Sur global, muchas de las categorías analíticas (materialismo frente a cultura, viejo frente a nuevo, nuevo frente a novísimo; Estado frente a sociedad civil; autónomas frente a orientadas a tomar el poder) son inadecuadas o totalmente irrelevantes. A fin de cuentas, la epistemología es la que lleva a cabo el análisis, que se debe someter al examen crítico. Esto es lo que he hecho con mi propuesta de “Epistemologías del Sur”¹⁷ (Santos, 2014c). En este sentido, en mi análisis del Foro Social Mundial y de los movimientos y

organizaciones que convergen en este, intento demostrar que la celebración de la diversidad no impide el surgimiento de algunas formas de convergencia y articulación, aunque sean limitadas (Santos, 2005b; 2006b).

Para los objetivos analíticos de este texto, es importante plantear las siguientes cuestiones. Primero, a fin de ser justos con las diferentes formas de acción colectiva que se dan tanto en el Norte como en el Sur global, debemos comprender que su contemporaneidad se reduce al hecho trivial de darse en simultáneo. A un nivel más profundo, cada una de estas acciones es contemporánea solo con su contexto histórico, social y político, incluso cuando este contexto se relaciona de maneras complejas con otros contextos. Las diferentes historias no pueden encajar confortablemente en un modo único de ser aquí y ahora. Una concepción densa de contemporaneidad debe reconocer la coexistencia de diferentes formas de ser contemporáneo. Las categorías usadas para describir acciones colectivas procedentes de diferentes contextos se deben utilizar con alguna precaución. La advertencia de Edward Said sobre el viaje de las teorías también se aplica a las categorías analíticas (1983: 226-247). Estas también viajan y, si no prestamos atención a las condiciones del viaje, nos pueden conducir a análisis

17 Esto fue parte del proyecto “ALICE - Espejos extraños, lecciones imprevistas: definiendo para Europa un nuevo modo de compartir las experiencias del mundo”, que pretende repensar y renovar el conocimiento científico y social a la luz de las Epistemologías del Sur (Santos & Meneses, 2014), con el objetivo de desarrollar nuevos paradigmas teóricos y políticos de transformación social. El proyecto ALICE se basó en la apuesta de que la transformación social, política e institucional puede beneficiarse ampliamente de las innovaciones que tienen lugar en países y regiones del Sur global. Sin embargo, se trata de una apuesta exigente que presupone la disponibilidad para el conocimiento recíproco, la comprensión intercultural y la búsqueda de convergencias políticas e ideológicas, respetando la identidad y celebrando la diversidad.

reduccionistas; la sobrecarga metodológica o conceptual no logrará ocultar la pobreza del entendimiento empírico. Si el presente de diferentes acciones colectivas responde a diferentes pasados (y probablemente apela a futuros también distintos), debemos estar especialmente atentos a las diferencias entre ellas, incluso cuando los parecidos superficiales son significativos. Un análisis irreflexivo de un determinado tipo de acción colectiva orientada a la identidad puede ignorar que la identidad tiene diferentes significados en diferentes contextos y para diferentes grupos sociales y que, por eso, la economía puede ser un fundamento identitario tan importante como la cultura o la religión.

La segunda cuestión es que debemos distinguir entre protestas y movilizaciones, por un lado, y movimientos y organizaciones, por el otro. Las protestas y revueltas a las que me refiero en este texto difícilmente pueden ser concebidas como *movimientos* sociales, puesto que, en general, se presentan desprovistas de una institucionalización mínima capaz de garantizar la sostenibilidad de sus acciones a lo largo del tiempo. Evidentemente, detrás de las protestas pueden estar movimientos, asociaciones y organizaciones (desde los Hermanos Musulmanes en la Primavera Árabe de Egipto

a diferentes “colectivos de barrio” en el movimiento de los indignados en España). Además, las protestas y movilizaciones pueden originar nuevos movimientos, asociaciones y organizaciones. Algunas de las iniciativas autónomo-anárquicas mencionadas por Day surgieron de las protestas y movilizaciones de principios del siglo XXI o se vieron reforzadas por ellas. Algunas de estas asociaciones y movimientos autónomos representan uno de los caminos de la resistencia contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, pero están lejos de representar la totalidad del “activismo radical contemporáneo”. En términos de activismo social (o ausencia de activismo social, dependiendo de las expectativas y frustraciones), nuestro tiempo es un palimpsesto en el que se han superpuesto diferentes experiencias sociales en sucesivas capas; las nuevas o incluso novísimas experiencias revelan o esconden los vestigios de antiguas experiencias, ya sea por el recurso selectivo a estas o por las promesas, tantas veces irrealistas, de ruptura e innovación. Esta acumulación de experiencias superpuestas nos debe preparar para enfrentarnos tanto a una sorprendente resurrección de los muertos como a la muerte prematura de las posibilidades que hasta ahora parecían prometedoras.

He atribuido a las protestas y movilizaciones que tuvieron lugar en diferentes regiones del mundo entre 2011 y 2013 la denominación genérica de “revueltas de la indignación”. Las concibo como *presencias colectivas*,¹⁸ y no como movimientos. De este modo, destaco los diferentes rasgos que las caracterizan: el carácter extrainstitucional, la organización minimalista, el surgimiento inesperado, la espontaneidad real o aparente de agrupación, la volatilidad (una gran capacidad de moverse de demandas limitadas o locales a demandas amplias y nacionales) y, en general, la presencia efímera. Las palabras “dignidad”, “indignación” e “indignidad” han sido ampliamente utilizadas en las protestas. En el sentido que le atribuyo aquí, “indignación” no se refiere exclusivamente al movimiento de los indignados del Sur de Europa. Más bien se trata de una definición genérica que comprende todas las protestas ocurridas entre 2011 y 2013 y que se puede usar para expresar la revuelta contra un estado de cosas extremadamente injusto (“indignación”) o para caracterizar un estado de cosas que priva a un individuo o a un grupo de la dignidad humana más básica (“indignidad”). Para

18 Véanse Santos (2014c: 192; 2015b: 17-36).

Spinoza (2000), la indignación está relacionada con la revuelta de la multitud contra la injusticia de las leyes. La indignación es la rabia que se produce en cada uno contra el mal que se hace a nosotros o al otro; no existe indignación sin la convicción de que alguien ha sufrido un daño injusto.¹⁹ El registro es ético y moviliza las

19 Dada la frecuencia con que la idea de indignación surge en las protestas y los debates políticos corrientes, puede ser útil analizar el concepto según la visión de Spinoza, uno de los filósofos de la modernidad occidental que prestó más atención a las cuestiones éticas y políticas. Aunque la indignación (*indignatio*) solo se mencione nueve veces en los escritos de Spinoza (en *Ética* y *Tratado político*, véase Giancotti, 1970), se trata de un concepto central de la filosofía spinoziana. Véanse Stolze (2000); Macherey (1994); Matheron (1988; 1994: 153-165). Según Spinoza, la indignación es una pasión que consiste en “un odio por alguien que ha hecho daño a otro” (Spinoza, 1993), por lo que es una tristeza atribuida a una causa externa. Siempre que los tiranos, o los regímenes opresivos en general, actúan de tal manera que provocan la indignación general, esta puede conllevar la revuelta y la consecuente desestabilización del régimen. Si no fuera por la indignación, los tiranos podrían seguir cometiendo excesos sintiéndose seguros, mientras que los súbditos seguirían sintiéndose cada vez más temerosos y aislados. Como destaca Stolze, la indignación es la causante tanto de la caída como de la ascensión de los Estados. Así pues, la indignación está íntimamente relacionada tanto con el miedo como con la esperanza. Al ser una pasión, afecto o emoción

razones y pasiones que abundan en estas protestas.²⁰ Se da importancia a la acción colectiva

negativa, la indignación solo se puede convertir en un sentimiento activo cuando se somete a lo que Spinoza denominó en la *Ética* como “terapia cognitiva”. Dado que las pasiones contienen elementos de percepción y creencia, a través de la razón se pueden transformar en percepciones y creencias más positivas y enriquecedoras. Stolze especula sobre cómo podría funcionar esta terapia cognitiva en el caso de la indignación: “No se trataría de eliminar el efecto de la indignación, sino de usar la razón para reconstruir con la imaginación las causas subyacentes a la indignación. Esta reconstrucción tendría un doble efecto: a) transformar la indignación, de una influencia triste a una influencia feliz; y b) aumentar nuestro poder para comprender, actuar o, quizás, incluso eliminar la fuente de la indignación” (Stolze, 2000: 14). Esto puede parecer demasiado optimista si tenemos en cuenta los límites del conocimiento racional en Spinoza. Debemos recordar que, para el pensador, la forma más alta de conocimiento era el “tercer tipo de conocimiento”, el conocimiento intuitivo de nuestras emociones. Sobre los límites del pensamiento racional en Spinoza, véase De Dijn (2004: 37-56). Para un análisis psicológico de la indignación véase, por ejemplo, Kahneman & Sunstein (2007).

20 He defendido que la racionalidad subyacente de las acciones tanto de las sociedades como de los individuos cuenta con dos corrientes, la corriente fría y la corriente caliente. La corriente fría es la corriente del conocimiento de los obstáculos y las condiciones de la transformación. La corriente caliente es la corriente de

y al rechazo radical de un determinado *statu quo*, y no al hecho de imaginar una sociedad futura mejor. Apela a la rebelión o la revuelta más que a la revolución o la reforma. Esta negatividad constituye el núcleo de una concepción de derecho implícita en muchas de las protestas, aunque las diferencias significativas inviten a una mayor especificación.

Generalmente, con mayor o menor intensidad, en las protestas podemos identificar las siguientes características.

En primer lugar, la indignación resulta de la extrema desigualdad social de las sociedades capitalistas contemporáneas. La intensidad de la denuncia se expresa en la polarización entre el 1% y el 99% de la sociedad. De hecho, esta

la voluntad reflexiva de actuar, de transformar, de superar los obstáculos. La corriente fría impide que nos engañen; al conocer las condiciones y los obstáculos, nos dejamos condicionar más difícilmente. A su vez, la corriente caliente impide que nos desilusionemos fácilmente; la voluntad del desafío sostiene el desafío de la voluntad. El miedo exagerado a que nos engañen comporta el riesgo de transformar las condiciones en obstáculos insuperables y, con ello, arrastrarnos al quietismo y al conformismo. Por otro lado, el miedo exagerado a desilusionarnos provoca una aversión total a todo lo que no sea visible ni palpable y, por este medio, también nos arrastra al quietismo y al conformismo (Santos, 2006a: 118-119).

denuncia ya tiene mucho tiempo. Prestemos atención a la siguiente cita:

Si una persona ignorara cómo vive la gente en nuestro mundo cristiano y le dijéramos: “hay un pueblo que organiza el modo de vida de tal forma que la aplastante mayoría de las personas, el 99% de ellas, vive del trabajo físico sin descanso y sometida a necesidades opresivas, mientras que la otra parte, el 1% de la población, vive en la ociosidad y la opulencia”. Si ese tal 1% de la población tiene su propia religión, su ciencia, su arte, ¿qué tipo de religión, arte y ciencia serán? (Tolstói, 1934)

La respuesta no podría dejar de ser: “una religión, una ciencia y un arte pervertidos”. Se dirá que se trata de un extracto de los manifiestos del movimiento *Occupy* o el movimiento de los indignados de principios de la presente década. Nada de eso. Se trata de una cita del diario de Lev Tolstói del día 17 de marzo de 1917, poco antes de fallecer (Tolstói, 1934).

En segundo lugar, la indignación surge contra el surgimiento o el endurecimiento de la dictadura, bien en forma de una dictadura personal (en la Primavera Árabe), bien en forma de una dictadura impersonal (disfrazada de democracia) de los mercados financieros y el capital financiero global (*Occupy* y movimientos de los indignados). Predomina un imaginario

democrático (no socialista), basado en la distinción entre el ideal de democracia (o “democracia real”) y las democracias de baja intensidad de la realidad política de nuestro tiempo.

En tercer lugar, la desconfianza en las instituciones estatales y no estatales justifica la preferencia por formas de lucha extrainstitucionales. Los indignados en las sociedades democráticas parten de la base de que los grupos o intereses no democráticos dominantes han ocupado las instituciones democráticas. Las instituciones se mantienen vigentes, pero no desempeñan las funciones para las que han sido creadas. Estamos entrando en una época posinstitucional, en la que se justifica más la desobediencia política que la desobediencia civil. Los indignados tomaron las calles y plazas por tratarse de los únicos espacios públicos no ocupados por el capital financiero. Además, las deliberaciones tomadas durante el proceso de protesta y resistencia deben decidirse idealmente a través de la democracia directa, una asamblea democrática, desconfiando de líderes y portavoces.

En cuarto lugar, las protestas son, en la aplastante mayoría de los casos, pacíficas, incluso cuando se enfrentan con la brutalidad policial.

Por último, las redes sociales del ciberespacio han constituido el elemento clave para la agrupación y la articulación de esta resistencia.

A pesar de estas características generales comunes, las diferencias entre las protestas y las movilizaciones ocurridas entre 2011 y 2013 son significativas. Distingo tres genealogías: la Primavera Árabe; la indignación en el sur de Europa y en Brasil; y los movimientos *Occupy* en los Estados Unidos. La Primavera Árabe (que comprende protestas y movilizaciones muy diferentes) emergió de las ruinas del nacionalismo árabe, una especie de nacionalismo populista cuyo líder más destacado fue Gamal Abdel Nasser, presidente de Egipto entre 1958 y 1970. En el mundo occidental, dominado por la islamofobia, la exigencia de democracia requerida por las protestas y las asociaciones que las apoyaban fue una sorpresa reconfortante. Los movimientos de los indignados en el sur de Europa resultaron de la profunda crisis de la socialdemocracia europea. Empezaron a cuestionarse, sobre todo tras la crisis financiera de 2008, los derechos sociales y económicos, que parecían parte del ADN de la política europea posterior a la Segunda Guerra Mundial. En pocos años, dejaron de verse como una conquista social irreversible y pasaron a considerarse un lujo insostenible, que dejaba a la vieja y la nueva clase media al límite de la pobreza, y a sus hijos, la mayoría de ellos con muchos años de escolaridad, sin perspectivas de un futuro digno. En Brasil, al principio

las protestas estaban relacionadas con las crisis de los derechos sociales y económicos propios de la socialdemocracia. Sin embargo, mientras que la socialdemocracia europea era antigua y se basaba en principios universales, en Brasil la socialdemocracia tenía diez años y se basaba en políticas compensatorias masivas (beneficios de diferentes tipos indexados a los recursos económicos). Gracias a estas, cerca de cincuenta millones de brasileños pudieron acceder a la sociedad de consumo. En la mayoría de los casos, las protestas y movilizaciones surgieron de la contradicción entre el acceso fácil a productos de consumo y la inaccesibilidad o la deficiente calidad de los servicios públicos (sanidad, educación, transportes). En los Estados Unidos, las protestas y movilizaciones representaron la bancarrota social e ideológica del neoliberalismo. Entre todas las protestas y movilizaciones, el movimiento *Occupy* fue aquel en el que las políticas negativas de indignación alcanzaron su formulación más intensa. La denuncia radical de la extrema desigualdad y de la degeneración de la democracia, transformada en una plutocracia, si no en una cleptocracia, hacía que cualquier reivindicación al Estado perdiera el sentido. Podemos preguntarnos si, de una manera insidiosa, el neoliberalismo no estuvo realmente presente en las protestas en la forma vehemente en que se

denunciaba al Estado depredador, así como en la defensa de la autonomía individual y colectiva como un valor fundamental.

EL DERECHO Y LAS REVUELTAS DE LA INDIGNACIÓN

Como era de esperar, los manifestantes no estaban nada interesados en desarrollar una reflexión sobre el derecho y su papel en la sociedad. Teniendo en cuenta que el derecho simboliza, mejor que cualquier otro atributo del Estado moderno, la idea de institución e institucionalización (el derecho y el orden), era de esperar que los movimientos de los indignados tuvieran muy poco que decir sobre el derecho, aun cuando tuvieron mucho que decir sobre derechos humanos y ciudadanía. A fin de cuentas, la mayoría de las protestas fueron declaradas ilegales y, desde el primer momento, se intentó prohibirlas. El hecho de que los manifestantes recurrieran a la acción directa de ocupación pone de relieve el impulso antiinstitucional o extra-institucional derivado de las protestas. Además, la justificación del recurso a la acción directa, especialmente en contextos democráticos, fue que las instituciones estatales, supuestamente al servicio de los ciudadanos y encargadas de salvaguardar sus derechos de ciudadanía, no estaban desempeñando las funciones para las que

se habían creado. La clase política o la élite en el poder las había tomado por asalto con miras a satisfacer sus propios intereses.

Ante la ausencia de una reflexión autóctona sobre el papel del derecho en la sociedad, propongo una reconstrucción hipotética. Si las revueltas de la indignación hubieran tenido tiempo o hubiesen estado interesadas en desarrollar la teoría crítica del derecho subyacente a sus luchas, ¿qué perfil habría tenido? ¿Cómo concebirían el derecho? ¿Cuál sería, según ellas, el papel del derecho en la sociedad? ¿Cuál es el concepto de derecho derivado de su acción colectiva? Mi interés en estas cuestiones es a la vez político y analítico. Participé en algunas de estas movilizaciones en Coímbra, Lisboa y Madrid, y mostré mi solidaridad con los manifestantes a través de varios medios a mi alcance, incluso escribiendo artículos en la prensa, participando en debates y dando entrevistas en la radio y la televisión. Compartí muchas de sus preocupaciones y luchas y por los mismos motivos viví un sentimiento similarmente intenso de indignación. Con respecto a la teoría crítica del derecho y a las preguntas que he formulado antes, mi interés analítico era específico. Las revueltas de la indignación parecían contradecir la teoría sociológica del derecho que he desarrollado a lo largo de los años. Una de las características principales

de esta teoría es la idea de que, en determinadas condiciones, se puede usar el derecho para promover la transformación social progresista, que es lo que he llamado uso contrahegemónico del derecho. En otro lugar desarrollo una reflexión en la que me pregunto sobre la posibilidad de que el derecho sea emancipador (Santos, 2009). La respuesta de las revueltas de la indignación a esta cuestión parecer ser un redundante “no”. Al leer y oír sus declaraciones, me sentí confrontado con la idea de estar alimentando una fantasía reformista liberal sin ninguna importancia para la vida real. Si ellos tenían razón ¿podría ser que yo estuviera equivocado?

Ante las diferencias entre los tres tipos de revueltas y movilizaciones indicados antes, es de suponer que no derive de ellos una concepción monolítica del derecho. Sin embargo, aunque con diferentes intensidades, existen algunas “afinidades electivas”²¹ entre varios elementos implícitamente presentes en todas ellas. La configuración de las relaciones de poder predominantes en la sociedad es crucial para la concepción del derecho subyacente a las revueltas de

la indignación. El derecho estatal constituye un componente central de esta configuración. El derecho no es de ningún modo independiente de las relaciones de poder que dominan la sociedad. El derecho es la política a través de otros medios. Sin embargo, el profundo arraigo del derecho en las relaciones de poder y la política (y viceversa) se puede ver desde tres diferentes puntos de vista. Con el fin de identificarlos, distingo tres tipos de derecho: el derecho configurativo, el derecho reconfigurativo y el derecho prefigurativo. El *derecho configurativo* es un derecho que refleja una determinada configuración de las relaciones de poder. Si estas relaciones de poder son desiguales y se destinan a producir injusticia y opresión, el derecho también será injusto y opresivo. El *derecho reconfigurativo* es un derecho en proceso de utilizarse para modificar las relaciones de poder y así reconfigurar la correlación de fuerzas en la sociedad. El derecho reconfigurativo es el que deriva de lo que he venido denominando como el uso contrahegemónico del derecho. El *derecho prefigurativo* es un derecho expresivo o performativo, es un derecho que, en la práctica, expresa la anticipación de una sociedad diferente, basada en un conjunto de relaciones de poder totalmente distinta. A continuación, me refiero a los tres por separado.

21 El conocido título de la novela de Goethe, posteriormente adoptado por Max Weber para analizar las afinidades electivas entre el surgimiento del capitalismo y la ética protestante (Weber, 1930).

DERECHO CONFIGURATIVO: LA DUALIDAD ABISAL DEL DERECHO²²

Según las revueltas de la indignación, en las sociedades capitalistas de hoy existe una dualidad abisal del derecho, una especie de pluralismo legal no reconocido por los estudiosos

22 El pensamiento moderno occidental es un pensamiento abisal. Consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, en las que las últimas fundamentan las primeras. Las distinciones invisibles se establecen mediante líneas radicales que dividen la realidad social en dos mundos distintos: el mundo “de este lado de la línea” (modos de sociabilidad metropolitana) y el mundo “del otro lado de la línea” (modos de sociabilidad colonial). La división es tan radical que “el otro de la línea” desaparece como realidad, es producido como inexistente. Inexistencia significa no existir de un modo que pueda ser socialmente relevante o comprensible. Todo lo que se produce como inexistente se excluye de manera radical, ni siquiera llega a reconocerse como excluido. La característica fundamental del pensamiento abisal es la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. El mundo “de este lado de la línea” se considera universal en la medida en que agota el campo de la realidad relevante: más allá de la línea solo hay inexistencia, invisibilidad y ausencia no dialéctica. En el interior del mundo “de este lado de la línea” también hay exclusiones, pero no son radicales o abisales como las que lo separan del mundo “del otro lado de la línea”. Asimismo, el pensamiento jurídico moderno dominante es un pensamiento abisal. Véanse Santos (2014c: 118-135) y Santos & Meneses (2014).

del derecho. Más que una dualidad entre el derecho estatal y no estatal, se trata de una dualidad arraigada en lo más profundo del derecho estatal capitalista. Concebirlo como una discrepancia entre el derecho en los libros y el derecho en la práctica, al estilo de la sociología del derecho convencional, implica enfrentarse a un desvío contingente y a la posibilidad de que se pueda superar esta discrepancia. Para los indignados las dos premisas son erróneas. Las élites en el poder, los opresores, han “preocupado” el derecho estatal oficial. Esta “preocupación” se da a través de una división radical entre dos sistemas jurídicos: el derecho del 1% y el derecho del 99%, el derecho de los opresores y el derecho de los oprimidos. Esta división es tan radical como invisible. Los dos tipos de derecho coexisten en el mismo espacio geopolítico y la articulación entre ellos es intrínseca a pesar de ser invisible. De hecho, los produce el mismo poder legislativo y los adjudica el mismo sistema judicial. Y, con todo, son incommensurables. Los dos se dan a través de desvíos sistemáticos de los principios que supuestamente tenían que defender. La discrepancia entre el derecho en los libros y el derecho en la práctica, más que un desvío o una aberración, es constitutiva de este tipo de “ocupación previa” del derecho por los opresores.

Al negar el carácter constitutivo de la discrepancia entre el derecho en los libros y el derecho en la práctica y al proclamar la unidad, la neutralidad, la autonomía y la universalidad del derecho, la ideología político-jurídica dominante y el conocimiento jurídico especializado no logran imaginar la coexistencia de los dos sistemas jurídicos. Cualquier intento de los excluidos del poder —los oprimidos, con diferencia la gran mayoría de la población— de encontrar formas alternativas de “ocupar” el derecho es inmediatamente neutralizado, considerado peligroso o incluso ininteligible.

Sin embargo, la invisibilidad de esta dualidad del derecho no es un producto exclusivo de la hegemonía aún dominante del derecho liberal. Asimismo, es el resultado del llamado “sesgo de normalidad” y los medios de comunicación corporativos lo han reforzado fuertemente.²³ Consiste en la tendencia humana a

23 Las teorías del riesgo y el desastre desarrollaron el concepto de “sesgo de normalidad”. El sesgo de normalidad hace referencia al estado mental que se desencadena en las personas que se enfrentan a un desastre. El sesgo de normalidad lleva a las personas incluso informadas e instruidas a subestimar la posibilidad de un desastre y sus consecuencias; el comportamiento humano tiende a no creer que sucederá algo que no ha sucedido jamás. También provoca que las personas sean

subestimar las señales de la aproximación de un gran desastre por no haberlo experimentado nunca y, por tanto, en el hecho de tener dificultades para calcular la magnitud de sus consecuencias. Intoxicadas con promesas de progreso infinito, las personas tienden a tomar como irreversibles todas las mejoras obtenidas a lo largo de su vida.²⁴ Tienden a interpretar de la manera más optimista posible todos los avisos de que la reversibilidad puede estar en el horizonte o de que ya está en proceso. Negando las pruebas que dicen lo contrario, siguen creyendo que el derecho representa un proyecto soberano y que defiende el bien común a través del gobierno democrático.

Con respecto a la dualidad entre el derecho del 1% y el derecho del 99%, las personas

incapaces de lidiar con el desastre cuando este ocurre. Provoca que subestimen tanto la posibilidad de que ocurra el desastre como sus posibles efectos, tendiendo así a interpretar las advertencias de la manera más optimista posible, aprovechando cualquier ambigüedad para deducir una situación de menor gravedad. Para un ejemplo trágico del sesgo de normalidad, véase el caso del ciclón de 1991 en Bangladesh, que les costó la vida a 140.000 personas (Matsuda, 1993: 319-325).

24 Como espero que se comprenda fácilmente, en este punto realizo una reconstrucción del discurso implícito de los indignados sobre estas cuestiones.

tienden a interpretar los cambios que se producen (sobre todo la concentración de riqueza y la “pre-ocupación” del Estado y su derecho por parte de intereses minoritarios poderosos) como factores que no comprometen la unidad fundamental del derecho. De hecho, el sesgo de normalidad lleva al ciudadano común a creer que, pese a todas sus deficiencias, la democracia sigue funcionando en beneficio de todos los ciudadanos, y el derecho aún está del lado de David siempre que Goliat intenta imponer su fuerza. Esta creencia se ve reforzada por otra, a la que llamo “sesgo del daño preventivo”: se trata de la idea de que, si las personas se ponen de acuerdo en soportar en el presente un daño comparativamente menor a su bienestar, en el futuro se evitarán males mayores y desastres más graves.

La línea abisal que divide los dos sistemas jurídicos tiene algunas similitudes con la que dividió el derecho metropolitano y el derecho colonial durante el período histórico del colonialismo, salvo el hecho de que ambos derechos se ejercen ahora en un mismo territorio geográfico. En el juego de espejos jurídicos prevaliente en la sociedad, no hay manera de que el derecho se refleje en la totalidad fracturada por la línea abisal. De este modo, permanece invisible el hecho de que el derecho y el orden son el

otro lado del desorden, de que la primacía del derecho va acompañada de la primacía de la ilegalidad. En otras palabras, el hecho de que el “derecho y el orden 1” sean el otro lado del “derecho y el orden 2” (lo que el 99% considera que es el desorden que les impone el 1%) y de que en nuestras sociedades el “Estado de derecho 1” vaya de la mano del “Estado de derecho 2” (que el 99% considera una ilegalidad que les impone el 1%) permanece invisible.

Según los indignados, la línea abisal que divide el corazón del derecho en las sociedades capitalistas nunca ha sido tan radical y destructiva para la amplia mayoría de nuestras sociedades como lo es en la actualidad. Es el resultado de la contrarrevolución que el 1% ha emprendido en los últimos treinta años contra las conquistas sociales que el 99% obtuvo en las décadas anteriores a través de las luchas llevadas a cabo dentro de los límites del proceso democrático liberal. Estas luchas permitieron alcanzar alguna medida de redistribución social, en parte a causa de la expansión de los derechos sociales y económicos. De este modo, en los países centrales del sistema mundo se alteraron las relaciones de poder dominantes; la culminación de este cambio fue la socialdemocracia europea y el Estado del bienestar. En los últimos treinta años, las

élites del poder, impulsadas por el capital financiero global, lograron revertir este proceso histórico secuestrando la democracia y poniéndola al servicio de sus intereses exclusivos. El resultado es el hecho de vivir hoy en sociedades políticamente democráticas pero socialmente fascistas.²⁵ Esta escisión política refleja la escisión jurídica.

EL FUNCIONAMIENTO DEL DERECHO DUAL

Así pues, examinemos más detalladamente la dualidad entre el derecho del 1% y el derecho del 99%. Para empezar, es importante destacar que esta escisión, pese a su naturaleza radical, se alcanzó sin ninguna suspensión de la Constitución y sin ninguna declaración de estado de emergencia.

25 El fascismo al que me refiero no es un régimen político, sino más bien un régimen social y civilizatorio. En vez de sacrificar la democracia a las exigencias del capitalismo, trivializa la democracia hasta el punto de no ser necesario, ni siquiera conveniente, sacrificarla para promover el capitalismo. Es un tipo de fascismo pluralista, producido por la sociedad y no por el Estado. Este aquí se comporta como un mero testigo complaciente, o incluso como un cómplice activo. Estamos entrando en un período en el que los Estados democráticos coexisten con formas de sociabilidad fascizantes. En consecuencia, se trata de una nueva forma de fascismo.

El derecho del 1% es un derecho estamental, un derecho personal en el sentido weberiano.²⁶ El derecho del 99% es un derecho territorial; es el modo de actuación del derecho cuando se dirige a las necesidades y aspiraciones del 99%. Los poderosos conciben el derecho del 1% como algo exclusivamente suyo, que pertenece a su estatuto social privilegiado; en consecuencia, la aplicación del derecho se rige por la idea de “quién hace qué contra quién”, en vez de por la idea de “qué se hace, sin importar contra quién”. Según la concepción del derecho de los indignados, la articulación equilibrada de los tres elementos estructurales del derecho moderno —retórica, burocracia y violencia—²⁷ hoy no se ve en ninguna parte, si es que alguna vez ha existido. En cambio, actualmente existe un desequilibrio estructural entre los tres componentes. El derecho del 1% opera casi exclusivamente a través de la retórica. En los últimos

26 Refiriéndose a la codificación monárquica patrimonial de Europa Central, Max Weber escribió: “significó indudablemente en lo esencial solo un derecho estamental de las capas privilegiadas, muy reducidas en número, y dejó intactas las particularidades jurídicas de los otros estamentos, sobre todo el campesino, es decir, la inmensa mayoría de los súbditos” (Weber, 1978: 858).

27 Sobre los tres componentes estructurales del derecho estatal moderno, véase Santos (1995: 430).

años, la proliferación del derecho *soft* y de formas de gobernación basadas en el cumplimiento voluntario ha demostrado de manera dramática la primacía de la retórica en el derecho del 1%.²⁸ Por otro lado, el derecho del 99% opera a través de la burocracia y la violencia y, en muchos contextos recientes, más por la violencia que por la burocracia, como ilustra la criminalización de la protesta social.²⁹ Los que se enfrentan al uso excesivo de la fuerza burocrática del Estado³⁰ usan la retórica como mucho como inductor de resignación.

28 Véase a propósito Santos & Rodríguez-Garavito (2005: 29-64).

29 En los últimos quince años muchos países han promulgado leyes antiterroristas que con frecuencia se han usado para reprimir y castigar protestas sociales pacíficas. Por ejemplo, en toda América Latina severas leyes antiterroristas han servido para castigar a los pueblos indígenas por bloquear carreteras en protesta contra las corporaciones transnacionales, impidiendo así a los camiones de las compañías mineras o madereras penetrar en sus territorios ancestrales. Sobre la criminalización de la protesta social, véanse, entre otros, Gupta (2000: 1066-1071); Medina & Ortega Breña (2011: 88-101); Flores Aguirre (2007: 65-75); Daibert (2014).

30 Lo mismo que pasó con el uso de la retórica de la “guerra contra el terror” usada para justificar leyes secretas, castigos desproporcionados, restricción de los derechos de los acusados, campos secretos de detención, Guantánamo, etcétera.

DOS ILEGALIDADES

Del mismo modo que existen dos derechos, también existen dos ilegalidades: la ilegalidad de los poderosos y la ilegalidad de los impotentes. La ilegalidad de los poderosos actúa de dos modos: el primero es a través de la impunidad o, en algunos casos, recurriendo a la concesión de inmunidad y, el segundo, a través de la promoción de cambios en la ley mediante procesos políticos fraudulentos con el fin de servir a sus intereses. En el primer caso, recurren a sus amplios recursos interpersonales, financieros y organizativos para distorsionar la adjudicación jurídica de modo que les sea ventajoso; en el segundo, manipulan el proceso legislativo, bien a través de la corrupción ilegal (sobornos, abusos de poder, tráfico de influencias), bien a través de la corrupción “legal” (*lobbying*). La ilegalidad solo se trata de acuerdo con el principio de la igualdad ante la ley cuando una ilegalidad cometida por un individuo o un grupo poderoso afecta a los intereses de otros individuos o grupos poderosos. En cambio, la ilegalidad de los poderosos cometida contra los impotentes queda en gran parte impune, como, por ejemplo, el robo de salario,³¹ el recorte

31 Actualmente en los Estados Unidos hay muchos es-

de salarios y pensiones violando contratos y acuerdos en nombre de medidas de austeridad supuestamente necesarias, las comisiones de crédito excesivas, los desahucios ilegales o las penas de prisión demasiado largas por agravios económicos menores.

Por el contrario, el derecho del 99% trata la ilegalidad de los impotentes con una dureza excesiva. Tiende a castigar duramente las pequeñas violaciones del derecho penal, civil o administrativo. El ejemplo más significativo de los últimos años fue la criminalización de la protesta social. La aplicación de severas leyes antiterroristas contra disidentes políticos o activistas sociales se ha vuelto una norma y no solo ha supuesto duros castigos por ligeros disturbios en el orden público, sino también brutalidad policial y la grotesca violación de privacidad a través de las formas más invasivas de vigilancia.

Además, en muchos casos, los indignados actúan autodefendiéndose, para resistir a los actos ilegales de los poderosos que el derecho del 1% deja impunes. Este escenario es especialmente dramático en el caso de los campesinos y pueblos indígenas que bloquean las

carreteras para evitar que el agronegocio y la industria de la madera deforeste sus bosques, o que se resisten a que los expulsen de sus tierras y territorios quienes promueven la minería a gran escala, la agricultura industrial, las presas u otros megaproyectos llevados a cabo sin su consentimiento o sin que se les haya consultado, a lo que están obligados por el derecho internacional, y, en la mayoría de los casos, con la complicidad de gobiernos corruptos.

LO LEGAL, LO ILEGAL Y LO ALEGAL

El derecho configurativo también es propenso al compromiso con formas de control social que no caben en la dicotomía convencional legal/ilegal. Para estas formas de control social, el único comportamiento eficaz es un comportamiento discrecional casi ilimitado y, de hecho, se considera más eficiente cuanto más arbitrario es. Es el campo de la alegalidad. He aquí dos ejemplos de diferentes áreas de control social. Mientras gestionaba la crisis financiera y presupuestaria, la élite en el poder pudo recurrir a medidas de emergencia de dudosa legalidad constitucional, imponiendo grandes sacrificios al 99% y excusando al 1%, aunque un pequeño sacrificio de este último habría disminuido considerablemente los efectos negativos

tudios sobre el robo de salario (*wage theft*). Véanse, por ejemplo, Bobo (2009) y Meixell & Eisenbrey (2014).

de la crisis en general.³² El otro ejemplo procede de la llamada guerra contra el terror.³³ En este caso, el control social llevado a cabo debido a esta guerra contra el terror se vuelve tan arbitrario que si se considera ilegal no capta su dimensión real, el hecho de estar totalmente por encima de los límites jurídicos más básicos. Es el caso de las leyes secretas y las interpretaciones secretas del derecho que dan lugar a acusaciones ante un tribunal secreto que no permiten al acusado (o a su abogado) conocer las leyes en las que se basan para acusarlos y eventualmente condenarlos.³⁴ Como expuso Edward Snowden, los servicios secretos tienen la capacidad de acceder a la mayor parte de las comunicaciones electrónicas de la mayoría de la gente, tanto si son sospechosos de algún acto

delictivo como si no. El ciberespacio, Guantánamo y las salas de tránsito de los aeropuertos internacionales parecen ser lugares y espacios privilegiados de alegalidad, zonas grises más allá de la dicotomía legal/ilegal en la que se basan los principios del derecho moderno. Estos espacios y líneas de acción están destinados a expandirse a medida que la democracia se vacía, el estado de excepción se normaliza y la ciudadanía tiende a la servidumbre.

DERECHO INTERNACIONAL Y RELACIONES INTERNACIONALES

En el campo de las relaciones internacionales, el derecho del 1% es el derecho del saqueo y la apropiación violenta. El derecho internacional es la más estrepitosa y violenta instancia de la división abisal entre el derecho del 1% y el derecho del 99%. Con respecto al derecho internacional, el derecho del 1% es el derecho que protege a nivel transnacional los intereses de las élites en el poder en los países centrales y de las élites satélites de la periferia y la semiperiferia del sistema mundial. Este derecho opera según los modos de acumulación de capital, que Marx llamó acumulación primitiva (1970: 8). Según Marx, estas formas de acumulación de capital eran especialmente violentas e ilegales, y consistían en acciones como la

32 Esto fue especialmente visible en el caso de las “medidas de austeridad” impuestas por los gobiernos conservadores de Grecia, Portugal y España desde 2011. Véase Santos (2014a).

33 Existe muchísima bibliografía sobre este tema. Véanse, por ejemplo, Garlinger (2009: 1105-1147); Herman (2006: 67-132); Besar (2012: 121-135); Rubel (2007: 119-159); Fenster (2014: 309-362); Sall (2013: 1147-1170).

34 La *Patriot Act*, promulgada en los Estados Unidos tras el ataque a las Torres Gemelas, ha sido objeto de interpretaciones secretas (Rudesill, 2016).

apropiación de tierras comunitarias y la consiguiente expulsión de los campesinos a fin de expandir la industria textil del siglo XIX en Inglaterra. La acumulación primitiva pretendía crear las condiciones para una reproducción más normal, pacífica, legal y sostenible de las relaciones económicas capitalistas. Es por eso que Marx las concebía como constitutivas de la fase inicial del capitalismo.

Sin embargo, ahora resulta evidente que esta acumulación primitiva, más que una mera fase, es una característica constante del capitalismo si lo analizamos a escala global, que hoy sigue presente de diferentes formas.³⁵ La primera de ellas, y la más importante, se traduce en el hecho de que el neocolonialismo y la guerra imperialista continúan, como en el pasado, garantizando el acceso a los recursos naturales. La segunda, remite a la apropiación masiva e indebida de tierras en África y América Latina y a la expulsión masiva de campesinos y pueblos indígenas de las tierras que cultivan desde hace varias generaciones, lo que allana el camino a una explotación sin precedentes (tanto en términos de escala como de intensidad) de los recursos naturales. Se trata de proyectos

de megainfraestructuras (grandes embalses o autopistas), minería a cielo abierto a gran escala y agricultura industrial de plantaciones destinadas a agrocombustibles o piensos para animales. La tercera forma consiste en que, a través del robo de salarios y pensiones, los recortes en los beneficios sociales y el desahucio de personas de sus viviendas hipotecadas, hoy existe una transferencia de riqueza sin precedentes de las clases medias empobrecidas al 1%, todo en nombre de la “resolución” de la crisis financiera, que rescata bancos y remunera a especuladores, los mismos que desencadenaron la crisis con su comportamiento irresponsable, por no decir criminal.

Desde el punto de vista de los indignados, el derecho es básicamente configurativo; el derecho se ha dividido en dos con el propósito de oprimir a las mayorías en nombre del bien común, que, en términos reales, es el bien exclusivo del 1%. Por tanto, el derecho configurativo es un terreno intrínsecamente hostil para los indignados, que se muestran muy escépticos ante la posibilidad de recurrir a este para defender sus causas.

DERECHO PREFIGURATIVO

Las revueltas de la indignación generaron el derecho prefigurativo, un derecho de ocupación de los espacios públicos, que es autoatribuido y por lo tanto no impuesto. Se trata de un

35 Rosa Luxemburgo (1951 [1913]) fue la primera en presentar este argumento que, recientemente, Harvey (2006) retomó.

derecho que va de abajo hacia arriba y que surge del propio ejercicio de la ocupación cuando esta se mantiene durante un tiempo mínimo.³⁶ La ocupación de espacios públicos implica la creación de una concepción alternativa de ese lugar, durante un cierto período de tiempo y para un considerable número de personas. Esta ocupación exige la adopción de algún tipo de orden y reglamentación, reglas capaces de recompensar los comportamientos legítimos y castigar los ilegítimos, así como algún tipo de mecanismo de cumplimiento de la ley para garantizar la aplicación de estas normas. Al haber implicado ocupaciones y resistencia continua, las revueltas de la indignación tendieron a generar estas normas a través de formas de participación y deliberación basadas en asambleas³⁷

36 Inspirado en Hermann Kantorowicz (1958), he venido defendiendo en mi trabajo una amplia concepción del derecho. Ver las primeras formulaciones en Santos (1974; 1977). Para un período más reciente, Glenn (2003), Santos (1995; 2002), Tamanaha (1997; 2001; 2004) y Twining (2001; 2009) presentaron argumentos a favor de concepciones más amplias del derecho que incluyen por lo menos algunos ejemplos de “derecho no estatal”. Y, con acierto, añadieron: “esto, como era de esperar, tropezó con alguna resistencia”.

37 La idea del carácter asambleario parece la única característica eurocéntrica que sigue vigente. No es el

y decididas por consenso. Sin embargo, con el fin de prevenir que la disidencia de pequeñas minorías se transforme en poder de veto, algunos movimientos adoptaron la regla de la mayoría e incluso del voto secreto. Estas reglas y su regulación son el contrato social fundacional de la ocupación. Al igual que el derecho del 1%, el derecho de la ocupación también es autoatribuido —es una autorreglamentación— y opera sobre la base de la retórica; sin apenas burocracia ni violencia.

Este derecho es prefigurativo porque, tanto en su concepción como en su ejercicio, atestigua una previsión o anticipación real de una sociedad alternativa en una sociedad alternativa en la que se experimenten verdaderamente la democracia, la justicia y la igualdad.³⁸

socialismo, ni el comunismo, ni la democracia liberal, sino el anarquismo, lo que no deja de ser interesante si recordamos que Gandhi, cuando visitó Europa en 1904, expresó que, si tuviera que elegir alguna ideología europea, probablemente optaría por el anarquismo no violento.

38 Esta idea de una previsión o anticipación real es parecida al concepto de utopía concreta o de zonas liberadas del capitalismo que he venido teorizando en los últimos tiempos. Véase a propósito mi clase magistral “¿Es posible ser utópico hoy? La utopía del futuro o el futuro de la utopía” en <<http://www.youtube.com/em>

Se trata de la única forma de pluralismo jurídico que el movimiento de los indignados reconoce que tiene algún valor positivo. Pese a su apariencia precaria, incipiente y embrionaria, este derecho prefigurativo pertenece al mismo tipo de derecho prefigurativo que existió en algunas zonas liberadas durante el movimiento de liberación anticolonial³⁹ y que, desde hace algunos años, está en vigor en los territorios autónomos de los neozapatistas.⁴⁰

DERECHO RECONFIGURATIVO: ¿PUEDE EL DERECHO SER EMANCIPADOR?

Siguiendo la línea de mi trabajos anteriores (Santos, 1995; 2009), defiendo que el uso contrahegemónico del derecho que hacen las clases populares y los grupos sociales oprimidos

presupone, entre otras condiciones, que la movilización jurídica forma parte de una movilización política más amplia. La movilización jurídica proactiva implica: 1) el recurso a los tribunales para presentar denuncias y reivindicaciones, en vez de hacerlo solo para defenderse de las acusaciones penales; 2) la presión sobre la burocracia estatal encargada de la aplicación efectiva de los derechos; y 3) la movilización para lograr alteraciones legislativas que favorezcan los intereses de estos grupos socialmente vulnerables. La movilización política puede implicar diferentes tipos de activismo político pacífico, entre los que se incluye la acción directa para forzar la entrada de reivindicaciones en la agenda política.

Las revueltas de la indignación parecen indicarnos que no existen las condiciones para la movilización jurídica emancipadora, o que se están deteriorando de tal manera que la movilización política debe dejar de articularse con la movilización jurídica. Para los indignados, la imposibilidad de una movilización jurídica resulta del surgimiento de un tipo de autoritarismo en el seno de sociedades políticamente democráticas basado en el extrainstitucionalismo de arriba abajo o en la desinstitucionalización, que se hace posible y se vuelve invisible al mismo tiempo debido a la división abisal entre el derecho

bed/OViEBnkJQAc> acceso 30 de mayo de 2017. Asimismo, es similar al concepto de utopía real adelantado por Wright (2010) para referirse a las prácticas reales existentes que se desvían fundamentalmente de los modos convencionales o hegemónicos de concebir la economía o la política.

39 Para el caso de las zonas liberadas de Guinea-Bissau en la lucha contra el colonialismo portugués liderada por Amílcar Cabral, véase Santos (2015a).

40 Para el caso de los neozapatistas, véase Subcomandante Marcos (2001; 2004).

del 1% y el derecho del 99%. En consecuencia, bajo las presentes condiciones del capitalismo global, no es posible la transformación social a través del activismo jurídico y judicial.

Para los indignados, las condiciones para un uso contrahegemónico del derecho, si es que alguna vez existieron, se han deteriorado hasta el punto de solo quedar de ellas una triste fantasía liberal, una vana esperanza. La democracia liberal ha demostrado su impotencia a la hora de neutralizar los impulsos del capitalismo neoliberal de acumulación infinita de riqueza y de un poder político antidemocrático. La ciudadanía y los derechos humanos se están erosionando incluso en los países centrales del sistema-mundo; la vigilancia destruye la privacidad más allá de nuestra imaginación; los gobiernos elegidos responden ante agencias de *rating* y los mercados financieros, y no ante los ciudadanos; la corrupción parece endémica; las transferencias de riqueza de los pobres a los ricos han alcanzado niveles escandalosos que antes se pensaba que solo eran alcanzables en regímenes dictatoriales; y las guerras imperialistas se reinventan sucesivamente. Todo esto sucede sin que se suspendan formalmente las normas y garantías constitucionales. Bajo tales condiciones, es imposible reconfigurar significativamente el derecho.

Solo se puede recuperar el derecho como instrumento emancipador si se refunda, y en cierto modo se reinventa, la democracia. De este modo, se explica la importancia de los llamamientos a una “democracia real”⁴¹ en el movimiento de los indignados.⁴² Esencialmente, la “democracia real” designa un régimen político que promueve de manera efectiva la igualdad política, social y económica y el respeto por la igualdad en la diferencia, y transforma las

41 Si retrocedemos cien años, nadie podría imaginar entonces que las revueltas populares pudieran reclamar una democracia real porque la democracia era un privilegio de las élites que excluía a la gran mayoría de la población, que ni siquiera tenía derecho de voto.

42 Según la *Carta por la Democracia*, no se puede aceptar el marco propuesto por las políticas de austeridad. Nunca tanta riqueza había estado tan mal distribuida y de acuerdo con criterios tan antidemocráticos e injustos. Es por ello que hace falta reconsiderar completamente el papel de las economías políticas para establecer el principio del bienestar de las poblaciones por encima de los intereses privados, financieros y corporativos. Lo que está en juego es el reconocimiento real, y no solo formal, de que las leyes del mercado deben subordinarse al papel social de la economía. Véase a propósito “Objetivos Políticos del 15M”, de los miembros de las Asambleas 15M de Tetuán y del Barrio del Pilar (Madrid), en <<http://barriodelpilar15m.wordpress.com/2014/06/28/objetivos-politicos-del-15m>> acceso 30 de mayo de 2017.

relaciones de poder desigual en relaciones de autoridad compartida en la sociedad como un todo y no solo en el ámbito político. En otras palabras, no se puede reconfigurar el derecho sin una reconfiguración profunda de las relaciones de poder en un sentido más equitativo y democrático. De este modo, el llamamiento no se dirige, como es habitual, a la legislación constitucional, sino más bien a una democracia radical y a una profunda reforma del Estado impulsada desde abajo hacia arriba a través de un proceso político, participativo, en el que el 99% ejerza un fuerte poder constituyente. Teniendo en cuenta algunos procesos constitucionales recientes en países de América Latina, como Ecuador y Bolivia,⁴³ he llamado a este proceso “constitucionalismo transformador”.

CONCLUSIÓN

En los últimos años, he venido defendiendo que no necesitamos alternativas al *statu quo*, sino más bien un pensamiento alternativo de alternativas (Santos, 2014c: 42). Si esto es verdad, debemos contemplar formas de superar las viejas distinciones entre reforma y revolución, o entre transformación social

paradigmática y subparadigmática. Como muestran las protestas ocurridas entre 2011 y 2013, las luchas sociales se están volviendo más volátiles y menos estructuradas en cuanto a organización, objetivos y formas de lucha. Pueden combinar objetivos reformistas limitados y objetivos revolucionarios amplios, y pueden moverse rápidamente entre ambos. Además, pese a ser extrainstitucionales en su impulso inicial y en las formas de movilización, algunas movilizaciones de protesta evolucionaron hacia formas de acción política institucional. Esto es particularmente visible en el caso del partido político Podemos, formado por algunos grupos del movimiento de los indignados en España, considerado uno de los partidos más exitosos de este país, como acabaron por confirmar las elecciones de diciembre de 2015.⁴⁴ Tanto en mis estudios empíricos

43 Véanse Santos & Exeni (2012b) y Santos & Grijalva (2012c), así como la bibliografía allí citada.

44 Tras las elecciones generales del 20 de diciembre de 2015, el secretario general de Podemos, Pablo Iglesias, afirmó: “hoy ha nacido una nueva España. Una España que pone fin al sistema político del turno y que inaugura una nueva etapa política en nuestro país. Podemos y las fuerzas del cambio, en las primeras elecciones en las que concurren, han obtenido más del 20% de los votos y en torno a cinco millones de sufragios”. Asimismo, recordó que Podemos fue la fuerza más votada en Cataluña y el País Vasco y la segunda más votada en

más recientes como en mi trabajo teórico, intento informar sobre las posibilidades de transformación social progresista, aunque cada vez sea más escéptico con relación a las transformaciones del derecho a pequeña escala, reformistas y subparadigmáticas. Quien ha vivido una parte de su vida en dictadura nunca deja de reconocer que, dependiendo de las circunstancias, los movimientos reformistas más limitados pueden necesitar energía revolucionaria y correr el riesgo de comportarse ilegalmente para tener éxito.⁴⁵ Asimismo, los diferentes contextos históricos pueden explicar por qué en la Primavera Árabe los indignados luchaban por una democracia de tipo occidental, mientras que los indignados del sur de Europa y, en especial, los del movimiento *Occupy*, consideraban la práctica de este tipo de democracia irremediabilmente corrupta e inservible para propósitos progresistas.

Volviendo a mi concepción del uso contrahegemónico del derecho, no concibo las revueltas de la indignación como pruebas de una total

comunidades como Madrid y Galicia (en ambos casos por detrás del Partido Popular).

45 Viví parte de mi vida adulta en Portugal bajo la dictadura de Salazar, que duró cuarenta y ocho años y terminó en 1974 con la Revolución de los Claveles.

refutación de mi teoría, sino más bien como una llamada de atención a la necesidad de una revisión crítica: no se puede esperar ningún tipo de transformación social progresista a través del derecho si no hay un cambio profundo de los sistemas políticos y de la dimensión más política del derecho —el derecho constitucional, fundamental tanto para el Estado como para el sistema político—. Al fin y al cabo, las revueltas de la indignación, en vez de defender un uso contrahegemónico del derecho en general, inciden en sus luchas específicamente en el uso contrahegemónico de una vertiente particular del derecho: el derecho constitucional. El propósito del constitucionalismo transformador se basa en la premisa de este uso contrahegemónico. Solo un derecho constitucional reconfigurativo, combinado con la presión continua de abajo arriba, será capaz de reinstalar en la sociedad la posibilidad de un uso contrahegemónico del derecho.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Rojas, C. A. 2012 “Las revueltas populares de 2011 en perspectiva histórica” en *Rebelión*. En <<http://www.rebellion.org/docs/146953.pdf>> acceso 26 de marzo de 2012.
- Alcazan *et al.* 2012 *Tecnopolítica, internet y revoluciones. Sobre la centralidad de redes digitales en el #15M* (Barcelona: Icaria).

- Alexander, P.; Lekgowa, T.; Mmope, B. 2012 *Marikana. A View from the Mountain and a Case to Answer* (Johannesburgo: Jacana Media).
- Arantes, P. F. 2013 “Da (Anti)Reforma Urbana brasileira a um novo ciclo de lutas nas cidades” en *Correio da Cidadania* (Portugal) 8 de noviembre. En <http://www.correiocidadania.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=9047%3Asubmanchete091113&catid=72%3Aimagens-rolantes> acceso 30 de mayo de 2017.
- Baka, J. 2013 “The Political Construction of Wasteland: Governmentality, Land Acquisition and Social Inequality in South India” en *Development and Change* (Wiley) N° 44, pp. 409-428.
- Besar, X. 2012 *Journal of International Commercial Law and Technology* (Dinamarca) N° 7(2), pp. 121-135.
- Bobo, K. 2009 *Wage theft in America* (Nueva York: New Press).
- Bradley, J. R. 2012a *After the Arab Spring: How Islamists Hijacked the Middle East Revolts* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Bradley, J. R. 2012b *The New Arab Revolt: What Happened, What It Means, and What Comes Next* (Nueva York: The Council on Foreign Relations).
- Brito, L. *et al.* 2014 “Hunger Revolts and Citizen Strikes: Popular Protests in Mozambique, 2008-2012” en *Food Riots and Food Rights project report* (Brighton; Maputo: Institute of Development Studies; Instituto de Estudos Sociais e Económicos).
- Byrne, J. (ed.) 2012 *The Occupy Handbook* (Nueva York: Back Bay Books).
- Calhoun, C. 2013 “Occupy Wall Street in perspective” en *British Journal of Sociology* (Reino Unido) N° 64, pp. 27-38.
- Calle Collado, Á. 2012 “Las naturalezas (ya no tan subterráneas) del 15M” en *Viento Sur* (Madrid) N° 123, pp. 61-69.
- Castañeda, E. 2012 “The Indignados of Spain: A Precedent to Occupy Wall Street” en *Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest* (Taylor & Francis) N° 11, pp. 1-11.
- Castel-Branco, C. N. 2014 “Growth, capital accumulation and economic porosity in Mozambique: social losses, private gains” en *Review of African Political Economy* (Taylor & Francis) N° 41, pp. 26-48.
- Charnock, G.; Purcell, T.; Ribera-Fumaz, R. 2014 *The Limits to Capital in Spain: Crisis and Revolt in the European South* (Nueva York: Palgrave Macmillan).

- Chase-Dunn, C. 2013 “The World Revolution of 2011: Assembling a United Front of the New Global Left” en *IROWS Working Paper # 82* (California: Institute for Research on World-Systems) 8 de julio. En <<http://irows.ucr.edu/papers/irows82/irows82.htm>> acceso 30 de mayo de 2017.
- Clark, M. 2014 *An Anatomy of Dissent and Repression: The Criminal Justice System and the 2011 Thembelihle Protest* (Johannesburgo: Socio Economic Rights Institute).
- Cruells, M.; Ibarra, P. (eds.) 2013 *La democracia del futuro. Del 15M a la emergencia de una sociedad civil viva* (Barcelona: Icaria).
- Daibert, P. 2014 “To Protect or Punish: New Anti-Terrorism Law Proposed in Brazil Could Curb Right to Protest” en *Witness* (Nueva York) 14 de junio. En <<http://blog.witness.org/2014/06/proposed-anti-terrorism-law-brazil/>> acceso 30 de mayo de 2017.
- Day, R. 2005 *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (Londres: Pluto Press).
- De Dijn, H. (2004), “Ethics IV: the ladder, not the top. The provisional morals of the philosopher”, en Yovel y Segal (eds.), *Ethics IV: Spinoza on Reason and the “Free Man”*. *Papers Presented at the Fourth Jerusalem Conference* (Nueva York: Little Room Press) pp. 37-56.
- Edelman, L. 2013 “Occupy Wall Street: “Bartleby” Against the Humanities” en *History of the Present* (Illinois) N° 3, pp. 99-118.
- Espinoza, O.; González, L. E. 2012 “Las protestas estudiantiles y sus implicancias para la gestión universitaria en Chile” en *Centro de Investigación en Educación de la Universidad CINF* (Santiago de Chile) pp. 1-2.
- Feixa, C.; Pereira, I.; Juris, J. 2009 “Global citizenship and the ‘New, New’ social movements Iberian connections” en *Young* (SAGE) N° 17, pp. 421-442.
- Fenster, M. 2014 “The Implausibility of Secrecy” en *Hastings Law Journal* (California: University of California Press) N° 65, pp. 309-362.
- Flesher Fominaya, C. 2014a “Debunking Spontaneity: Spain’s 15-M/Indignados as Autonomous Movement” en *Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest* (Taylor & Francis) N° 14, pp. 1-22.
- Flesher Fominaya, C. 2014b *Social Movements and Globalization: How Protests, Occupations and Uprisings are Changing the World* (Basingstoke: Palgrave Macmillan).

- Flesher Fominaya, C. 2014c “España es diferente: Podemos y el 15-MPart” en *Público* (Madrid) 9 de abril. En <<http://blogs.publico.es/el-cuarto-poder-en-red/2014/06/09/espana-es-diferente-podemos-y-el-15-m>> acceso 30 de mayo de 2017.
- Flores Aguirre, X. 2007 “Criminalización de la Libertad de Expresión: Protesta Social y Administración Local en Guayaquil” en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (FLACSO) N° 27, pp. 65-75.
- Friedman, S. 2012 “Whose Liberation? A Partly-Forgotten Left Critique of ANC Strategy and Its Contemporary Implications” en *Journal of Asian and African Studies* (SAGE) N° 47, pp. 18-32.
- Fuster Morell, M. 2012 “The Free Culture and 15M Movements in Spain: Composition, Social Networks and Synergies” en *Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest* (Taylor & Francis) N° 11, pp. 386-392.
- Gámez Fuentes, M. J. 2015 “Feminisms and the 15M Movement in Spain: Between Frames of Recognition and Contexts of Action” en *Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest* (Taylor & Francis) N° 1, pp. 1-7.
- Garlinger, P. P. 2009 “Privacy, Free Speech, and the Patriot Act: First and Fourth Amendment Limits on National Security Letters” en *New York University Law Review* (Nueva York) N° 84, pp. 1105-1147.
- Gessen, K.; Leonard, S.; Blumenkranz, C.; Greif, M.; Taylor, A.; Resnick, S.; Saval, N.; Schmitt, E. (eds.) 2011 *Occupy! Scenes from Occupied America* (Nueva York: Verso).
- Giancotti, E. 1970 *Lexicon Spinozanum* (The Hague: Martinus Nijhoff).
- Gitlin, T. 2012 *Occupy Nation, the Roots: The Spirit and the Promise of Occupy Wall Street* (Nueva York: Harper Collins).
- Gitlin, T. 2013a “Occupy’s Predicament: The Moment and the Prospect for the Movement” en *British Journal of Sociology* (Reino Unido) N° 64, pp. 3-25.
- Gitlin, T. 2013b “Reply to Craig Calhoun” en *British Journal of Sociology* (Reino Unido) N° 64, pp. 39-43.
- Glenn, H. P. 2003 *Legal Traditions of the World* (Oxford: Oxford University Press).
- González-Bailón, S. *et al.* 2013 “Broadcasters and Hidden Influentials in Online Protest Diffusion” en *American Behavioral Scientist* (SAGE) N° 57, pp. 943-965.

- Greene, R. W.; Kuswa, K. D. 2012 “From the Arab Spring to Athens, From Occupy Wall Street to Moscow: Regional Accents and the Rhetorical Cartography of Power” en *Rhetoric Society Quarterly* (Taylor & Francis) N° 42, pp. 271-288.
- Gupta, A. 2000 “TADA: Hard Law for Soft State” en *Economic and Political Weekly* (Bombay) N° 35, pp. 1066-1071.
- Habermas, J. 1981 “New Social Movements” en *Telos* (Nueva York) N° 49, pp. 33-37.
- Harcourt, B. 2012 “Political Disobedience” en *Critical Inquiry* (Chicago) N° 39, pp. 33-55.
- Hardt, M.; Negri, A. 2000 *Empire* (Cambridge: Harvard University Press).
- Harvey, D. 2006 *The Limits to Capital* (Londres; Nueva York: Verso).
- Hedges, C. 2013 “The Revolutionaries in Our Midst” en *Truthdig* (Estados Unidos) 10 de noviembre de 2013. En <http://www.truthdig.com/report/item/the_revolutionaries_in_our_midst_20131110> acceso 30 de mayo de 2017.
- Herman, S. 2006 “The USA Patriot Act and the Submajoritarian Fourth Amendment” en *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review* (Cambridge: Harvard Law School) N° 41, pp. 67-132.
- Holloway, J. 2002 *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today* (Londres; Sterling, Virginia: Pluto Books).
- Human Rights Watch 2013 ““What is a House without Food?” Mozambique’s Coal Mining Boom and Resettlements” en *Human Rights Watch* (Human Rights Watch) mayo. En <<http://www.hrw.org/reports/2013/05/23/what-house-without-food>> acceso 10 de junio de 2016.
- Kahneman, D.; Sunstein, C. 2007 “Indignation: Psychology, Politics, Law” en *John M. Olin Program in Law and Economics* (Stanford Law School) p. 346.
- Kantorowicz, H. 1958 *The Definition of Law* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kornetis, K. 2014 “Is there a future in this past? Analyzing 15M’s intricate relation to the Transición” en *Journal of Spanish Cultural Studies* (Taylor & Francis) pp. 1-16.
- Kuhn, R. 2012 “On the Role of Human Development in the Arab Spring” en *Population and Development Review* (Wiley) N° 38, pp. 649-683.
- Kunnath, G. J. 2012 *Rebels from the Mud Houses: Dalits and the Making of the Maoist Revolution in Bihar* (Nueva Delhi: Social Science Press).

- La Parra Pérez, P. 2014 “Revueltas lógicas: el ciclo de movilización del 15M y la práctica de la democracia radical” en *Journal of Spanish Cultural Studies* (Taylor & Francis) pp. 1-19.
- Laclau, E. 1985 “New Social Movements and the Plurality of the Social” en Slater, D. (ed.) *New Social Movements and the State in Latin America* (Ámsterdam: CEDLA).
- Lerche, J.; Shah, A.; Harriss-White, B. 2013 “Agrarian questions and Left politics in India” en *Journal of Agrarian Change* (Wiley) N° 13, pp. 337-350.
- Levien, M. 2012 “The Land Question: special economic zones and the political economy of dispossession in India” en *Journal of Peasant Studies* (Taylor & Francis) N° 39, pp. 933-969.
- Luxemburgo, R. 1951 (1913) *The Accumulation of Capital* (Londres: Routledge & Kegan Paul).
- Macherey, P. 1994 *Introduction à l’Ethique de Spinoza, La cinquième partie: les voies de la liberation* (París: Presses Universitaires de France).
- Manifiesto del #YoSoy132 al pueblo de México en <<http://www.yosoy132media.org/asambleas-2/asambleas-metropolitanas/discurso-frente-a-televisa/>> acceso 30 de mayo de 2017.
- Martín, A.; Muñoz, J. P.; Solís, F. 2013 “El movimiento estudiantil entre 2005 y 2013: Las lecciones de la calle” en *Bello Público* (Chile) mayo. En <<http://www.bellopublico.cl/el-movimiento-estudiantil-entre-2005-y-2013-las-lecciones-de-la-calle/>> acceso 30 de mayo de 2017.
- Martínez Alier, J. 2003 *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation* (Cheltenham: Edward Elgar).
- Marx, K. 1970 *Das Kapital I* (Nueva York: International Publishers).
- Matheron, A. 1988 *Individu et communauté chez Spinoza* (París: Minuit).
- Matheron, A. 1994 “L’indignation et le conatus de l’état spinoziste” en Revault, M.; Rizk, H. (eds.) *Spinoza: Puissance et Ontology* (París: Kimé).
- Matsuda, I. 1993 “Loss of Human Lives Induced by the Cyclone of 29-30 April, 1991 in Bangladesh” en *GeoJournal* (Springer) N° 31, pp. 319-325.
- McAdam, D.; McCarthy, J.; Zald, M. N. (eds.) 1996 *Comparative Perspectives on Social Movements Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Nueva York: Cambridge University Press).

- McAdam, D.; Tarrow, S.; Tilly, C. 2001 *Dynamics of Contention* (Nueva York: Cambridge University Press).
- Medina, P.; Ortega Breña, M. 2011 “Thoughts on the Visual Aspect of the Neoliberal Order and the Piquetero Movement in Argentina” en *Latin American Perspectives* (SAGE) N° 38, pp. 88-101.
- Meixell, B.; Eisenberry, R. 2014 “An epidemic of wage theft is costing workers hundreds of millions of dollars a year” en *Economic Policy Institute Issue Brief* (Washington, D. C.: Economic Policy Institute) N° 385. En <<http://www.insightweb.it/web/content/epidemic-wage-theft-costing-workers-hundreds-millions-dollars-year>> acceso 30 de mayo de 2017.
- Melucci, A. 1980 “The New Social Movements: A Theoretical Approach” en *Social Science Information* (SAGE) N° 19, pp. 199-226.
- Mendes, J. M. 2013 “Movimentos Sociais e Cidadania Crítica em Portugal: da Reelitização à Emancipação Social?” en *Le Monde Diplomatique* (Francia) agosto.
- Meneses, M. 2015 *Ciberutopías. Democracia, redes sociales y movimientos-red* (México: Tecnológico de Monterrey y Porrúa).
- Mimbire, F. 2016 *Num contexto de crise das commodities: desafios de um país potencialmente rico em recursos minerais. Estabelecendo as bases para evitar a “maldição dos recursos” em Moçambique no novo “super-ciclo” dos preços das matérias-primas* (Maputo: CIP).
- Mitchell, W. J. T. 2012 “Image, Space, Revolution: The Arts of Occupation” en *Critical Inquiry* (Chicago: University of Chicago Press) N° 39, pp. 8-32.
- Monedero, J. C. 2013 “¿A dónde va el 15M? Viento en las velas del movimiento” en *Comiendo Tierra* (España) 15 de mayo. En <<http://www.comiendotierra.es/2013/05/15/a-donde-va-el-15m-viento-en-las-velas-del-movimiento/>> acceso 30 de mayo de 2017.
- Mosca, J.; Selemane, T. 2011 *El dorado Tete: os mega projectos de mineração* (Maputo: Centro de Integridade Pública). En <http://www.cip.org.mz/cipdoc/106_EL%20DORADO%20TETE_Mosca%20e%20Selemane_CIP_2011.pdf> acceso 30 de mayo de 2017.
- Mosse, M. 2014 “Anadarko: um gigante americano com rabo de palha?” en *Savana* (Mozambique) N° 1064, pp. 9-10.
- Mouffe, C. 1984 “Towards a theoretical interpretation of ‘New Social Movements’” en Hanninen, S.; Paldán, L. (eds.) *Rethinking Marx* (Berlín: Argument-Sonderband) pp. 139-143.

- Nixon, M. 2012 “Anatomic Explosion on Wall Street” en *MIT Press Journal* (Cambridge: The MIT Press) N° 142, pp. 3-25, octubre.
- Noueihed, L.; Warren, A. 2012 *The Battle for the Arab Spring: Revolution, Counter-Revolution and the Making of a New Era* (New Haven: Yale University Press).
- Nuño de la Rosa, J. 2014 “Movimientos sociales y democracia al otro lado del espejo: entrevista a Antoni Aguiló” en *Oxímora* (Barcelona) N° 4, pp. 111-125.
- Nyamnjoh, F. B. 2016 *#RhodesMustFall: Nibbling at resilient colonialism in South Africa* (Mankon: Langaa Research & Publishing).
- Oyarzún Serrano, L. 2012 “Desarrollo es acceso a la educación: las movilizaciones estudiantiles en Chile” en *Anuario* (Chile). En <<http://www.ceipaz.org/images/contenido/12.LorenaOyarz%C3%BAAn.pdf>> acceso 30 de mayo de 2017.
- Patnaik, A. K. 2008 “Gramsci is Dead But Resurrected” en *Economic and Political Review* (Taylor & Francis) N° 13, pp. 25-27.
- Peña-López, I.; Congosto, M.; Aragón, P. 2013 “Spanish Indignados and the evolution of 15M: towards networked para-institutions” en Balcells, J.; Cerrillo i Martínez, A.; Peguera, M.; Peña-López, I.; Vilasau, M. (eds.) 2013 *Big Data: Challenges and Opportunities. Proceedings of the 9th International Conference on Internet, Law & Politics* (Barcelona: UOC; Huygens) pp. 359-386.
- Peschansky, J. A.; Moraes, R. 2013 “Os protestos de junho e a agenda propositiva: um argumento teórico” en *Lutas Sociais* (PUCSP) N° 31, pp. 111-124.
- Pickerill, J.; Krinsky, J. 2012 “Why Does Occupy Matter?” en *Social Movement Studies: Journal of Social, Cultural and Political Protest* (Taylor & Francis) N° 11, pp. 279-287.
- Pollack, K. M. 2011 *The Arab Awakening: America and the Transformation of the Middle East* (Nueva York: Brookings Institution Press).
- Porto-Gonçalves, C.; Soares, F. L. M. 2013 “Sejamos realistas, exijamos... que se vayan todos... Pela Reinvenção da Política” en *Contrapunto* (Montevideo: Centro de Formación Popular del Oeste de Montevideo Comisión Sectorial de Extensión y Actividades en el Medio, Universidad de la República).
- Reitan, R. 2007 “Review Essay. A Global Civil Society in a World Polity, or Angels and Nomads Against Empire?” en *Global Governance* (Lynne Rienner) N° 13, pp. 445-460.

- Reiter, B. 2011 “What’s New in Brazil’s ‘New Social Movements?’” en *Latin American Perspectives* (SAGE) N° 38, pp. 153-168.
- Rifo, M. 2013 “Movimiento estudiantil, sistema educativo y crisis política actual en Chile” en *Polis* (Santiago de Chile) N° 12, pp. 223-240.
- Roberts, A. 2012 “Why the Occupy Movement Failed” en *Public Administration Review* (Wiley) pp. 754-762.
- Rubel, A. 2007 “Privacy and the USA Patriot Act: Rights, the Value of Rights, and Autonomy” en *Law and Philosophy* (Springer) N° 26, pp. 119-159.
- Rudesill, D. 2015 “Coming to Terms with Secret Law” en *Harvard National Security Journal* (Cambridge: Harvard Law School) N° 7, p. 241.
- Said, E. 1983 “*Traveling Theory*”. *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge: Harvard University Press).
- Sall, M. 2013 “Classified Opinions: Habeas at Guantanamo and the Creation of Secret Law” en *Georgetown Law Journal* (Washington, D. C.) N° 101, pp. 1147-1170.
- Sampat, P. 2015 “The ‘Goan Impasse’: land rights and resistance to SEZs in Goa, India” en *The Journal of Peasant Studies* (Taylor & Francis) N° 42, pp. 765-790.
- Sancho, G. 2013 “México, #YoSoy132. ¿No había nadie haciendo el movimiento más que nosotros!” en Aguilar, S. (ed.) *Anuari del conflicte social 2012* (Universitat de Barcelona).
- Santos, B. de Sousa 1974 *Law Against Law: Legal Reasoning in Pasargada Law* (Cuernavaca: CIDOC).
- Santos, B. de Sousa 1977 “The Law of the Oppressed: The Construction and Reproduction of Legality in Pasargada Law” en *Law and Society Review* (Wiley) N° 12, pp. 5-126.
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2002 *Towards a New Legal Common Sense* (Londres: Butterwords).
- Santos, B. de Sousa 2005b *Foro Social Mundial. Manual de uso* (Barcelona: Icaria).
- Santos, B. de Sousa 2006a *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 2006b *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond* (Londres: Zed Books).

- Santos, B. de Sousa 2009 *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* (Madrid: Trotta).
- Santos, B. de Sousa 2014a *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación* (Bogotá: Siglo Del Hombre; Siglo XXI).
- Santos, B. de Sousa 2014c *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Boulder; Londres: Paradigm Publishers).
- Santos, B. de Sousa 2015b *A justiça popular em Cabo Verde* (Coimbra: Almedina).
- Santos, B. de Sousa; Exeni, J. L. (eds.) 2012b *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (Quito: Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg).
- Santos, B. de Sousa; Meneses, M. P. (eds.) 2014 *Epistemologías del Sur (perspectivas)* (Madrid: Akal).
- Santos, B. de Sousa; Rodríguez-Garavito, C. A. (eds.) 2005 *Law and Globalization from Below. Towards a Cosmopolitan Legality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Santos, B. de Sousa; Grijalva, A. (eds.) 2012c *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (Quito: Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg).
- Seigneurie, K. 2012 "Discourses of the 2011 Arab Revolutions" en *Journal of Arabic Literature* (Brill) N° 43, pp. 484-509.
- Sharma, S. 2012 *Guns and Protests: Media coverage of the conflicts in the Indian state of Chhattisgarh* (Oxford: Reuters Institute Fellowship Paper).
- Spinoza, B. 1993 *Ethics, and Treatise on the Correction of the Intellect* (Londres: J. M. Dent).
- Spinoza, B. 2000 *Political Treatise* (Indianápolis: Hackett).
- Stolze, T. 2000 "Indignation: Spinoza on the Desire to Revolt" en *Marxism 2000* (Amherst: University of Massachusetts).
- Subcomandante Marcos 2001 *Nuestra Arma es Nuestra Palabra. Escritos Selectos* (Nueva York: Seven Stories Press).
- Subcomandante Marcos 2004 *Ya Basta!: Ten Years of the Zapatista Uprising: Writings of Subcomandante Insurgente Marcos* (Oakland: AK Press).
- Taibo, C. 2013 "The Spanish Indignados: A Movement with Two Souls" en *European Urban and Regional Studies* (SAGE) N° 20, pp. 155-158.
- Tamanaha, B. 1997 *Realistic Socio-Legal Theory: Pragmatism and a Social Theory of Law* (Oxford: Clarendon Press).
- Tamanaha, B. 2001 *A General Jurisprudence of Law and Society* (Oxford: Oxford University Press).

- Tamanaha, B. 2004 *On The Rule of Law: History, Politics, Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Tanoukhi, N.; Mazrui, A. 2011 “Arab Spring and the Future of Leadership in North Africa” en *Transition (Side A: Fifty Years Transition celebrates its historied history)* (Indiana University Press) N° 106, pp. 148-162.
- Taussig, M. 2012 “I’m so Angry I Made a Sign” en *Critical Inquiry* (Chicago: University of Chicago Press) N° 39, pp. 56-88.
- Theodossopoulos, D. 2013 “Infuriated with the Infuriated? Blaming Tactics and Discontent about the Greek Financial Crisis” en *Current Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press) N° 54, pp. 200-221.
- Thompson, A. K. 2008 “You Can’t Do Gender in a Riot: Violence and Post-Representational Politics” en *Berkeley Journal of Sociology* (Berkeley) N° 52, pp. 24-49.
- Tolstói, L. 1934 *Obras completas en noventa volúmenes* (Moscú: OCR) Vol. 8. En <http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_1050.shtml> acceso 30 de mayo de 2017.
- Touraine, A. 1985 “An Introduction to the Study of Social Movements” en *Social Research* (Estados Unidos) N° 52, pp. 749-787.
- Twining, W. 2001 *Globalisation and Legal Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Twining, W. 2009 *General Jurisprudence: Understanding Law from a Global Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Vainer, C. 2013 “Mega-Eventos, Mega-Negócios, Mega-Protestos. Uma Contribuição ao Debate sobre as Grandes Manifestações e as Perspectivas Políticas” en *ETTERN* (Brasil) 24 de junio. En <<http://www.etterm.ippur.ufrj.br/ultimas-noticias/196/mega-eventos-mega-negocios-mega-protestos>> acceso 30 de mayo de 2017.
- Vainer, C. et al. 2013 *Cidades rebeldes. Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil* (São Paulo: Boitempo; Carta Maior).
- Van Gelder, S. ed. 2011 *This Changes Everything: Occupy Wall Street and the 99% Movement* (San Francisco: Berrett-Koehler).
- Vía Campesina 2015 “Seed laws that criminalize farmers: resistance and fightback” en *GRAIN* (Barcelona). En <<https://www.grain.org/article/entries/5142-seed-laws-that-criminalise-farmers-resistance-and-fightback>> acceso 30 de mayo de 2017.

- Viejo Viñas, R. 2012 “Indignación. Política de movimiento, nueva ola de movilizaciones y crisis de representación” en Rivas Prats, F.; Mascott Sánchez, M.; Arellano Trejo, E. (eds.) *La actuación del legislativo en los tiempos de crisis* (México: CESOP) pp. 123-156.
- von Holdt, K.; Langa, M.; Molapo, S.; Mogapi, N.; Ngubeni, K.; Dlamini, J.; Kirsten, A. 2011 *The smoke that calls: Insurgent citizenship, collective violence and the struggle for a place in the new South Africa* (Johannesburgo: Centre for the Study of Violence and Reconciliation, Society, Work and Development Institute).
- Weber, M. 1930 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Londres; Boston: Unwin Hyman).
- Weissheimer, M. 2013 “Não há um ‘movimento’ em disputa, mas uma multidão sequestrada por fascistas” en *Carta Maior* (Brasil) 21 de junio. En <<http://cartamaior.com.br/?/Coluna/Naoha-um-movimento-em-disputa-mas-uma-multidao-sequestrada-por-fascistas/28748>> acceso 30 de mayo de 2017.
- Werbner, P.; Webb, M.; Spellman-Poots, K. (eds.) 2014 *The Political Aesthetics of Global Protest: The Arab Spring and Beyond* (Edimburgo: Edinburgh University Press).
- Weyland, K. 2012 “The Arab Spring: Why the Surprising Similarities with the Revolutionary Wave of 1848?” en *Perspectives on Politics* (Cambridge) N° 10, pp. 917-934.
- Wright, E. O. 2010 *Envisioning Real Utopias* (Londres: Verso).
- Writers for the 99% 2012 *Occupying Wall Street: The Inside Story of an Action That Changed America* (Nueva York: O/R Books).
- Zuern, E. 2013 “Why Protests Are Growing in South Africa” en *Current History* (Estados Unidos) N° 112, pp. 175-180.
- Zuern, E. 2015 “South Africa at a Turning Point?” en *The Journal of Modern African Studies* (Cambridge) N° 53, pp. 477-486.

LA RESILIENCIA DE LAS EXCLUSIONES ABISALES EN NUESTRAS SOCIEDADES: HACIA UNA LEGISLACIÓN POSABISAL*

INTRODUCCIÓN

Recientemente he concluido un gran proyecto subvencionado por el Consejo Europeo de Investigación (*European Research Council*, ERC), “ALICE, espejos extraños, lecciones insospechadas: conduciendo a Europa hacia una nueva forma de compartir las experiencias mundiales.¹ El objetivo de este proyecto es desarrollar nuevos paradigmas teóricos y políticos de la transformación social. En toda Europa y el hemisferio Norte en su conjunto, hay un sentimiento de fatiga intelectual y política. Después de cinco siglos de proveer soluciones para el mundo, Europa parece incapaz de resolver sus propios problemas. Debería aprender de las experiencias del hemisferio Sur, pero desafortunadamente el prejuicio

colonial aún pervive en Europa, a tal punto que no siente que pueda aprender nada del mundo exterior. Después de todo, los europeos se consideran más desarrollados; han resuelto todos los problemas contra los que otros aún combaten y, por lo tanto, nada útil puede venir de allí. Esto impide que Europa aprenda del mundo, que hoy es un campo fascinante de innovación, alternativas y creatividad, que no alcanzan ni nuestras noticias ni nuestras universidades. No alcanzan nuestras teorías porque estas son, en ocasiones, parte de una epistemología de la ceguera,² en el sentido de que nos permiten ver ciertas cosas pero nos ciegan ante otras. Las cosas no vistas podrían ser valiosas, pero no tenemos las lentes adecuadas para divisarlas.

El punto de partida de mi estudio se ubica, básicamente, a principios del siglo XX, cuando se planteó una importante cuestión social en

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2017 *Tilburg Law Review* N° 22 pp. 237-258. Traducción: María José Rubin.

1 Se puede consultar en inglés en <<http://alice.ces.uc.pt/en/>>.

2 Desarrollo este concepto en Santos (2014: 118-135).

Europa. Europa estaba en crisis: conflictos sociales, prostitución, delincuencia, enfermedad, problemas sanitarios, campesinos expulsados de sus tierras que emigraban a las ciudades, donde no había capacidad para albergarlos. Este grupo de problemas causado por la primera revolución industrial fue llamado “la cuestión social”, en un momento en el que no había mucho conocimiento científico para lidiar con estas problemáticas. A fines del siglo XIX y principios del XX, apenas nos encontrábamos en los albores de las ciencias sociales, que de hecho se desarrollaron en Europa para abordar la mencionada cuestión social. Este fue el principal impulso tras el desarrollo de las ciencias sociales.

REVOLUCIÓN Y REFORMISMO

El conocimiento que se desarrollaría entonces estaba dirigido a consolidar dos formas principales de transformación social. La revolución industrial había ocurrido en torno a 1830 y estábamos viviendo las consecuencias de dicha revolución. Pero eran tiempos promisorios, un período de esperanza en medio del miedo. Como recordarán, Spinoza había afirmado dos siglos antes que nuestras vidas están gobernadas por dos afectos o emociones básicas: el

temor y la esperanza.³ De acuerdo con él, debería haber un equilibrio entre ambas, porque la esperanza sin temor engendra el voluntarismo y, en ocasiones, el caos. En sentido inverso, el temor sin esperanza nos conduce a la parálisis, la decadencia y probablemente la resignación. En aquel momento, la esperanza probablemente prevalecía por sobre el temor, pese a todos los problemas de la cuestión social.

Sin embargo, con una intensidad diferente, había en la agenda política dos modelos principales de transformación social: la revolución y el reformismo. Desde el inicio, estos campos estaban divididos y fragmentaban el movimiento de la clase obrera. Por un lado, estaban las fuerzas revolucionarias y el conocimiento científico que las impulsaba, a saber, el marxismo. Por otro lado, estaban los reformistas, que consideraban que mediante la legislación y la democracia liberal se podía lograr el mismo objetivo al que apuntaba la revolución. Estaba la idea de que la sociedad futura sería socialista, pero había dos maneras de alcanzar esa meta: una rompía con las instituciones vigentes, como la Revolución Rusa, mientras que la otra pedía una transformación pacífica

3 Más al respecto en Spinoza (1955: 176): “no hay esperanza sin temor, ni temor sin esperanza”.

progresista, en función de la cual, mediante las instituciones legales se llegaría al mismo tipo de sociedad. Especialmente después del fracaso de la revolución alemana (1918-1921), la idea de que la revolución era apropiada para países menos desarrollados como Rusia llegó a imponerse. Para países más desarrollados, sin embargo, la transformación social —es decir, el reformismo— sería menos traumática. En cualquier caso, estos eran los dos modelos de transformación social.

¿Qué ocurre hoy en día? Estamos en el inicio del siglo XXI y nos hemos quedado sin un modelo convincente de transformación social progresista: ni revolución ni reformismo. Desde la década de 1980, cuando Margaret Thatcher declaró que no hay alternativa, Europa aparentemente se ha conformado con administrar la sociedad actual como “el fin de la historia”. Los dos modelos de transformación social a principios del siglo XX eran muy diferentes y ambas partes estaban polarizadas, pero tenían algo en común. Las dos compartían la fe en la ciencia y en el conocimiento científico como medios privilegiados para resolver los problemas sociales. En segundo lugar, ambas hacían foco en la idea de que la transformación social se produciría a través de un Estado centralizado y un sistema legal unificado. Así, habría una

legislación, un Estado, un sistema educativo y, más adelante, un sistema de salud y un sistema de bienestar.

A principios del siglo XXI, lo más perturbador es que hemos acumulado tanto conocimiento sobre la transformación social y sin embargo es cada vez más difícil imaginar una mejor sociedad que la actual, incluso si esta parece tan fatalmente defectuosa, promotora de una violencia sin precedentes y de una inequidad social revulsiva. A principios del siglo XX había una verdadera falta de conocimiento científico sobre la sociedad. Cien años después, sabemos tanto más y aun así los resultados no son brillantes. Tenemos tanto conocimiento sobre nuestras sociedades, pero este conocimiento aparentemente es inútil. El saber que desarrollamos en las universidades no evita que nuestras sociedades vivan bajo formas descomunales de falsa consciencia: pensemos en el proceso por el que las víctimas se ponen en contra de otras víctimas y los oprimidos votan a sus propios opresores para que los gobiernen.

Consideremos el caso de Sudáfrica, donde los sudafricanos pobres se están enfrentando a los inmigrantes de Nigeria, Mozambique y Zimbabue. Estos inmigrantes, pese a que cuentan con menos del 1 % de la riqueza de Sudáfrica,

son víctimas del racismo y la xenofobia. La población blanca representa el 8,4 % de la población y poseen el 86 % de la riqueza de Sudáfrica. Las víctimas se ponen en contra de las víctimas. En las elecciones presidenciales de 2016 en los Estados Unidos, los trabajadores blancos pobres se enfrentaron a los trabajadores latinos. En Europa, se convence a las clases medias empobrecidas de que sus enemigos son los trabajadores inmigrantes y los refugiados.

Hubo un tiempo después de la Segunda Guerra Mundial en el que las personas casi sentían vergüenza de ser ricas y pagaban tasas de impuestos muy elevadas —70 % o más— para construir un Estado de bienestar. Hoy vivimos en un mundo en el que, siguiendo a Oxfam, los ocho multimillonarios más adinerados tienen tanta riqueza como la mitad más pobre de la población mundial (unos 3,5 mil millones). ¿Esto es normal, o es la banalización del horror, la trivialización de la anormalidad?

Siempre recordaré que, durante una visita a la Escuela de Economía de Londres (*London School of Economics*) en la década de 1980, de camino a casa desde allí, vi a dos o tres personas sin hogar durmiendo en la vereda, y que al llegar a mi hogar no podía dormir. ¿Cómo era posible que en una sociedad tan desarrollada las personas no tuvieran una vivienda en

la cual dormir por las noches? En aquella ocasión, debí tomar una pastilla para poder dormir durante la noche, tan ansioso estaba sobre el destino de esas personas. Hoy en día, entre mi casa y mi oficina en Madison, Wisconsin, veo entre veinte y cuarenta personas sin hogar en la calle todos los días, incluso cuando hacen 2 o 5 grados bajo cero afuera, y ya no tomo pastillas para poder dormir mientras pienso en su destino. El horror se ha trivializado. Me acostumbré a esto y muchas otras personas como yo seguramente también lo han hecho.

¿El conocimiento sobre la sociedad, que hemos acumulado a lo largo del último siglo, ha contribuido a hacernos más insensibles a la injusticia social o más cínicos o escépticos respecto de las posibilidades de luchar por una sociedad mejor? ¿Deberíamos desarrollar otros tipos de conocimiento que nos permitan producir diagnósticos radicales de nuestras sociedades, tomando más consciencia de la experiencia social en el mundo, que es una experiencia de sufrimiento, pero también de creatividad e innovación de la que a menudo no somos conscientes?

El proyecto ALICE era, precisamente, sobre esto. Realizamos nuestra investigación en algunos países fuera de Europa, a saber: Ecuador, Bolivia, Brasil, Sudáfrica, India y Mozambique.

Luego comparamos los resultados con problemáticas de Portugal, España, Reino Unido, Francia e Italia. Intentamos comprender cómo podíamos ver las realidades procedentes de distintos continentes. ¿Podíamos aprender de cada una de ellas? ¿Podíamos ver los peligros o las posibilidades de cada una de ellas? Era un tipo diferente de diálogo, pero con el fin de llevarlo adelante, necesitábamos un tipo diferente de conocimiento. Comenzaré con un diagnóstico radical de nuestro tiempo.

LOS SIETE PELIGROS

Vivimos en tiempos difíciles e inquietantes. Las clases populares y los grupos sociales oprimidos se enfrentan hoy, en general, a siete peligros principales para sus ya precarios modos de vida, su seguridad humana y cualquier prospecto de una vida mejor que puedan aún conservar. Estos peligros no se perciben del mismo modo o con la misma intensidad en todo el mundo o en los distintos grupos sociales. No son nuevos, pero el modo en el que se articulan entre sí lo es, y de tal manera que crea niveles dramáticos de vulnerabilidad social, genera inestabilidad institucional, exagera el discurso político y puede conducir a una crisis de la civilización si los desafíos que supone no son abordados de modo adecuado y progresista.

No necesariamente se experimentan como crisis; a menudo, son concebidos como “la nueva normalidad” producida por crisis más visibles, como la financiera, que tienden a hacerse permanentes y, por lo tanto, a naturalizarse.

PRIMER PELIGRO: DESFIGURAR EL ESTADO

El primer peligro es el desfiguramiento del Estado. El Estado liberal moderno se organizó originalmente para servir a los intereses de la clase burguesa naciente. Sin embargo, las luchas sociales de los últimos ciento cincuenta años han conferido a la organización del Estado un alto nivel de contradicción y tensión. Por un lado, el Estado garantiza la reproducción del capital mediante una diversidad de mecanismos —disciplinando el trabajo, garantizando los derechos de propiedad individual, financiando investigaciones cuyos frutos benefician a las empresas, y también mediante impuestos injustos, diplomacia económica, intervenciones militares, etcétera—. Por otra parte, el mismo Estado genera relaciones no comerciales entre los ciudadanos como concesiones que resultan de los logros de las luchas populares; por ejemplo, la creación de bienes y servicios públicos, tales como la educación y la salud públicas, la legislación para la protección laboral y la seguridad social, los sueldos mínimos,

etcétera. En Europa, la compleja interacción de intereses compensatorios terminó por cristalizar en una forma estatal específica, conocida como el Estado de bienestar, y en un régimen político que lo sostenía, conocido como la democracia social.

Esta forma específica de organización estatal hoy se está desfigurando y reconfigurando. El objetivo es deshacer la proliferación de relaciones no comerciales convirtiéndolas, tanto como sea posible, en comerciales. Este objetivo está siendo perseguido mediante los siguientes medios. En primer lugar, la inculcación ideológica de la naturaleza predatoria de la acción estatal y la ineficiencia de la administración e intervención estatales de la sociedad. Mientras que antaño, de acuerdo con el ideal del Estado de bienestar, un Estado fuerte era una precondition para una sociedad civil fuerte, hoy una sociedad civil fuerte, según la concibe el neoliberalismo, requiere un Estado débil. Como regla general, la intervención estatal tiende a ser vista como una intrusión ilegítima a las oportunidades para la inversión y la rentabilidad privadas. En segundo lugar, el cambio de la acción estatal basada en impuestos a la acción estatal basada en deuda. En el caso de los impuestos, el Estado se posiciona activamente al actuar dentro de

límites internos y ejercer su soberanía. En el caso de la deuda, el Estado depende de los acreedores y no tiene prerrogativa soberana (como hemos visto recientemente en la crisis de la deuda “soberana” de algunos países europeos; por razones de público conocimiento, los Estados Unidos están exentos). A través del crédito al consumo y la privatización del sistema previsional, los ciudadanos se vuelven igualmente dependientes de acreedores, especialmente en el caso de los propietarios de viviendas, bajo constante amenaza de ejecuciones hipotecarias, y de los estudiantes endeudados, desde el cambio del financiamiento escolar de becas a préstamos. En tercer lugar, la demonización de la idea de responsabilidad colectiva o problemas colectivos y su reemplazo por la idea de culpa o fracaso personal en el manejo de problemas individuales. Finalmente, la conversión de las inquietudes relacionadas con la seguridad humana (la libertad respecto del temor y el deseo de posesión) en intereses relacionados con la seguridad nacional y el reemplazo de las políticas de bienestar por políticas de vigilancia y control. El principio del Estado se rinde al principio del mercado, otorgando a este último la prioridad para organizar las relaciones sociales tanto dentro como fuera del Estado.

SEGUNDO PELIGRO: VACIAR LA DEMOCRACIA

El segundo peligro es el vaciamiento de la democracia. La democracia liberal moderna se trata de derechos, representación y participación. Tras estos pilares y las luchas sociales que hicieron posibles, la democracia se hallaba en el corazón de la organización estatal contradictoria que mencionamos anteriormente. En general, fue a través de las luchas por más democracia que el Estado se convirtió en un campo en disputa y que emergió la tensión entre democracia y capitalismo. Esta tensión fue limitada, sin embargo, cuando la democracia liberal cedió ante el capitalismo en momentos cruciales, como ilustró drásticamente la historia europea durante el último siglo. La diferencia entre la democracia liberal y la neoliberal es que esta última es hostil a cualquier tipo de redistribución social progresista, es decir, a la distribución en favor de las clases populares. Por el contrario, la redistribución social regresiva —esto es, la acumulación de riquezas y el crecimiento exponencial de la inequidad social— está bien vista. En consecuencia, durante los últimos treinta años se ha llevado a cabo un descomunal ataque a los derechos económicos y sociales. En la medida en la que se acentúa el ataque a los derechos socioeconómicos, la metanarrativa

del contrato social es reemplazada por la metanarrativa del contrato individual. Mientras las enormes diferencias de poder y riqueza separan (y reúnen) a las partes del contrato, la parte menos poderosa tiende a estar a merced del antojo de la parte más poderosa y debe someterse a sus condiciones, al igual que los países del hemisferio Sur se han rendido ante las condiciones del FMI y del Banco Mundial. La regla formal de la equidad de los partidos es socavada más que nunca en el período moderno por la regla informal del poder de veto de los más poderosos sobre las posibilidades de vida de los menos poderosos. Llamo a esta condición social fascismo social y sostengo que, mientras las reglas del neoliberalismo no sean afectadas por fuerzas compensatorias fiables y sólidas, viviremos en sociedades que son políticamente democráticas y socialmente fascistas. A diferencia del fascismo histórico, no es el Estado el que es fascista; son fascistas las formas de sociabilidad basadas en inequidad y discriminación que el Estado no logra abordar de manera efectiva, o de las cuales es un cómplice activo. Con la crisis financiera, emerge un nuevo estado de excepción, cuyo aparato represivo no solo se dirige a “terroristas peligrosos” y a “ilegales” (trabajadores inmigrantes indocumentados),

sino también a ciudadanos que cumplen con las leyes, atacando sus derechos, salarios y jubilaciones.

TERCER PELIGRO: DESTRUIR LA NATURALEZA

El tercer peligro es la destrucción de la naturaleza. En términos históricos, este es el peligro que solo recientemente ha emergido como una cuestión de gravedad. Para muchos, es hoy en día el más serio de todos y el que se manifiesta más global y aleatoriamente en el mundo, aun si las formas de lidiar con sus dramáticas manifestaciones (eventos extremos) varían ampliamente. Por primera vez en la historia, el desarrollo capitalista está afectando seriamente la capacidad de la naturaleza para restaurar sus ciclos vitales, alcanzando así límites ecológicos que son considerados por expertos independientes y comisiones de las Naciones Unidas como líneas rojas detrás de las cuales el daño es irreversible y la vida en la Tierra corre riesgo. Este peligro ilustra de la manera más clara los marcos temporales contradictorios de la acción social en nuestras sociedades, que parecen estar divididas en dos temporalidades extremas: la temporalidad de la urgencia y la del cambio paradigmático, siendo que la primera requiere acción inmediata, ya que mañana puede

ser demasiado tarde, y la segunda demanda cambios en la producción y el consumo, en las relaciones sociales y las concepciones de la naturaleza que seguramente tomarán varias generaciones para realizarse. Dado que ninguna de estas dos temporalidades coincide con la que domina la acción política democrática (el ciclo electoral), y el capitalismo neoliberal extractivista es hoy más voraz de los recursos naturales que nunca antes, la destrucción de la naturaleza parece continuar imparable, trivializada por el cinismo y la negación pública o por pseudosoluciones, como es el caso del capitalismo ecológico.

CUARTO PELIGRO: DEVALUAR EL TRABAJO

El cuarto peligro es la devaluación del trabajo. Las luchas históricas de la clase obrera por los derechos laborales fueron una de las vías principales por las cuales las clases populares obtuvieron acceso a la ciudadanía y se involucraron en el proceso democrático. Esta es probablemente el área que muestra más claramente las tensas articulaciones entre los tres principios del régimen moderno: el Estado, el mercado y la comunidad.⁴ A través

4 Respecto de los tres pilares de la regulación social moderna, ver Santos (1995: 1-5).

de la intervención estatal, frecuentemente a continuación de disturbios sociales, el contrato individual entre trabajador y empleador en un mercado sin ninguna especificidad, el mercado de la fuerza de trabajo, fue gradualmente condicionado por el contrato social entre clases sociales regulado por el Estado. La fuerza de trabajo fue entonces considerada como una materia prima especial, que involucraba importantes componentes no comerciales. Sobre la comunidad recayó la tarea de reproducir la fuerza de trabajo principalmente mediante trabajo no remunerado, llevado a cabo mayormente por las mujeres. La regulación de la fuerza de trabajo y de los derechos de los trabajadores que esta garantizó fue un proceso político desarrollado a nivel nacional. Fue el componente clave de los tipos de capitalismo nacionalmente regulados, que por lo tanto diferían de un país a otro. Todo esto comenzó a cambiar con la globalización neoliberal, cuyo impulso principal era transformar la fuerza de trabajo en un recurso global y evitar que se convirtiera en un mercado laboral global unificado. Gradualmente, el trabajo asalariado se está convirtiendo en una materia prima como cualquier otra, siendo que el trabajo sin derechos o sin condiciones para ejercerlos es la experiencia vital de más y más trabajadores

en todo el mundo. En este proceso, se han enredado crecientemente dos distinciones clave de las sociedades modernas: la distinción entre trabajo asalariado y trabajo no asalariado, y aquella entre el tiempo laboral y el tiempo libre o de ocio. Como se ha mencionado anteriormente, la mayor parte del trabajo dedicado a la reproducción de la fuerza de trabajo ha sido históricamente trabajo no asalariado y mayormente una carga para las mujeres. Hoy, la precariedad y la virtualidad laboral están desdibujando la distinción entre pago y no pago al interior del propio trabajo productivo, supuestamente asalariado. Este desdibujamiento toma distintas formas: la escritura constante de currículum y cartas de presentación; el tiempo invertido en entrevistas, a menudo en vano; la preparación en el hogar para las tareas del siguiente día laboral; la disponibilidad durante las 24 horas a los pedidos del empleador; las horas extras no pagas, etcétera. Algunas de estas constituyen lo que se ha denominado como robo de salarios.

La otra distinción que se está desdibujando es la que diferencia tiempo laboral de tiempo libre o de ocio. Mediante diversos mecanismos, se está eliminando la libertad del tiempo libre: el desempleo prolongado y la ansiedad permanente en relación con la creciente inseguridad

laboral; la obsesión con el estado físico para el buen desempeño laboral productivo; el ocio industrializado de tal modo que el tiempo de ocio es sometido a un ritmo similar al del tiempo laboral.

QUINTO PELIGRO: MERCANTILIZAR EL CONOCIMIENTO

Durante los últimos treinta años, la relación entre ciencia y capitalismo ha cambiado, y tales cambios han tenido un impacto decisivo en las universidades. La naturaleza del conocimiento en la sociedad ha cambiado bajo diferentes designaciones, tales como la revolución de la información y de la tecnología, la sociedad del conocimiento, la innovación social, el espíritu empresarial y la rentabilidad social. En lugar de servir a objetivos de progreso social a largo plazo, el conocimiento científico es llamado a servir las necesidades inmediatas de la acumulación capitalista. Así, el valor del conocimiento se está convirtiendo en el valor de mercado del conocimiento. En la jerga politicoeconómica, el valor de uso del conocimiento retrocede ante su valor de cambio. Por el contrario, la bondad pública del conocimiento reside más y más en su carácter de bien privado. Con el fin de estar productivamente al servicio de la producción

de mercancías, el conocimiento científico debe ser él mismo una mercancía. En línea con esto, la universidad no solo debe producir fuerza de trabajo calificada para el mercado, sino también convertirse ella misma en un mercado y conducirse como una empresa comercial. Dado que esta ideología se traduce en políticas educativas y de investigación, y es internalizada por grandes sectores de la comunidad académica, lo que comenzó como una amenaza externa a la autonomía de la educación científica y universitaria pronto podría transformarse en una segunda naturaleza interna. Privadas de financiamiento público adecuado, las ramas del conocimiento que no tienen valor de mercado y los departamentos de las universidades en las que se enseñan e investigan se tornarían dependientes de la filantropía privada.⁵ En el peor de los casos, dichas ramas serán tomadas por un nuevo padecimiento que puede ser descrito como *sehnsucht* patente o privación relativa patente.

5 Desarrollo esta problemática en mi libro 2017 *Decolonising the University. The Challenge of Deep Cognitive Justice* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing).

SEXTO PELIGRO: RECOLONIZAR LA DIFERENCIA

El sexto peligro es la recolonización de la diferencia. La diferencia colonial fue la esencia del colonialismo histórico. Como sabemos, la diferencia colonial ha sobrevivido el final del colonialismo histórico y continúa afectando a las sociedades contemporáneas bajo distintas formas, tales como el racismo y la violencia racial, la xenofobia, la islamofobia, la purificación y la caracterización étnicas, las políticas de (en contra, claro) migración y asilo, las intervenciones militares imperialistas y los cambios de régimen, etcétera. Nada de esto es nuevo, pero su intensidad sí, especialmente considerando que ocurre tras décadas de discursos públicos de reconocimiento de la diferencia, el multiculturalismo, la acción afirmativa y los diálogos entre civilizaciones. Hoy parece evidente que las necesidades de la acumulación capitalista prevalecen por sobre el reconocimiento de la diferencia siempre que esta última interfiera con los imperativos de la acumulación. El crecimiento exponencial de la inequidad social al interior de los países y entre ellos, causada por el neoliberalismo, está llevando a dos fenómenos aparentemente no relacionados que, desde mi punto de vista, son manifestaciones gemelas de la misma condición histórica que

reclama la recolonización de la diferencia. Una es vista como una problemática internacional y la otra, como una nacional; pero ambas son problemáticas nacionales e internacionales a la vez. Por un lado, la extrema exclusión social combinada, en algunos países, con la dramática degradación medioambiental está provocando grandes tránsitos de personas, tanto en el Sur, como del Sur al Norte. Se está abordando la inmigración como una problemática de seguridad nacional y la imaginación represiva parece no tener límites (campos de reclusión, deportación, bloqueo del acceso a servicios básicos, prevención de la entrada por tierra o por mar, poniendo vidas en riesgo a sabiendas). El Mediterráneo se está convirtiendo en un cementerio líquido de personas en busca de una vida mínimamente digna, un cementerio que recolecta cuerpos que lograron escapar a la guerra y al cementerio seco del desierto del Sahara. Por otra parte, en países con grandes recursos naturales, la explosión de la materia prima en la primera década del milenio condujo a un nuevo énfasis en el sector primario (haciendo eco, en efecto, del viejo saqueo colonial de materia prima), hacia un modelo de desarrollo extractivista que ha intensificado el colonialismo interno en el que los campesinos, los pueblos indígenas, los afrodescendientes y los *dalits* están

siendo expulsados de sus territorios ancestrales para que estos sean puestos a disposición de megaproyectos de minería, exploración petrolera, energía hidroeléctrica, agricultura de monocultivo industrial y silvicultura. Tanto como en los tiempos coloniales, su resistencia es vista como un obstáculo para el progreso, un producto de la ignorancia, el retraso o la infantilidad. El colonialismo no se ha terminado, simplemente ha cambiado. Debemos afrontar lo que fue un error del marxismo al enfocarse en el capitalismo y desatender la resiliencia y la perversidad del colonialismo en las relaciones sociales. A lo largo de toda la modernidad occidental ha habido tres formas de dominación: colonialismo, capitalismo y patriarcado, aun si las relaciones entre ellos varían de acuerdo al tiempo y al espacio.

SÉPTIMO PELIGRO: CRIMINALIZAR LA PROTESTA SOCIAL

El último peligro es la criminalización de la protesta social. Es difícil decir si hay más protesta social en el mundo hoy que antiguamente. Sin embargo, es seguro afirmar que la protesta social está siendo crecientemente criminalizada. Dos tipos de procesos sociales, uno básicamente urbano y otro rural, parecen estar involucrados, aun si se enfrentan al mismo tipo de

respuesta represiva autoritaria. La democracia está siendo desinstitucionalizada debido a la crisis de representación y a la crisis gemela de participación desinstitucionalizada. La alternativa que queda para los ciudadanos indignados es la protesta social. Las causas de fondo son a menudo la erosión de los derechos económicos y sociales y la consecuente degradación de los servicios públicos, especialmente sentida en el ámbito urbano por las clases medias bajas, tanto históricas como nuevas. Debido a las crisis financieras y económicas, estas clases caen abruptamente en la pobreza o, menos dramáticamente, ven sus antiguas o nuevas expectativas de una vida decente repentinamente frustradas. Ante la ausencia de respuestas institucionales a sus frustraciones, se manifiestan en las calles y en las plazas.⁶

El otro proceso refiere a que las poblaciones rurales son afectadas por el desarrollo de los procesos mencionados anteriormente. Su resistencia a tales proyectos, a menudo mediante cortes de ruta para evitar que las empresas mineras y madereras ingresen a sus territorios y campos, se enfrenta con medidas represivas que suelen involucrar a las fuerzas

⁶ Desarrollo esta problemática en Santos (2015a: 115-142). Ver también Santos (2015b).

militares.⁷ Muchos líderes de la resistencia son encarcelados y, en ocasiones, asesinados por mercenarios al servicio de las empresas o de los propietarios de las tierras. Las bases legales para la criminalización a menudo se encuentran en la legislación antiterrorista promulgada en numerosos países en cumplimiento de las directivas dictadas por el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas después del 11 de septiembre.

La reacción represiva contra estas protestas sociales tiende a ser más brutal en las áreas rurales que en las urbanas. Sin embargo, en general, su desenvolvimiento sugiere la emergencia de estados de excepción no declarados que restringen los derechos de los ciudadanos, estén estos involucrados en las protestas o no. Este es el caso, por ejemplo, de la vigilancia generalizada de movimientos y comunicaciones.

Estos siete peligros tienen un impacto decisivo en las formas en que funcionan las instituciones y se ejerce el poder. Siguiendo a Antonio Gramsci, observo tal impacto en la forma de cuatro monstruos.

7 Desarrollo esta problemática en Santos & Chaui (2013).

LOS CUATRO MONSTRUOS

En sociología política, la idea de los monstruos refiere a Antonio Gramsci,⁸ un reconocido marxista italiano de principios del siglo XX. Él dijo que estábamos en un momento en el que lo nuevo no terminaba de nacer y lo viejo resistía impidiendo la emergencia de lo nuevo. De modo que estamos atrapados en una transición, en un tiempo de malformaciones que nos resultan a la vez familiares y amenazadoras debido a sus proporciones, su forma y el modo en que se presentan ante nosotros. En suma, un tiempo de monstruos. Identifico cuatro monstruos principales.

PRIMER MONSTRUO: LA DRONIFICACIÓN DEL PODER

El primer monstruo es la *dronificación* del poder. Los drones militares son la metonimia de una forma de poder tan poderosa que no tiene que preocuparse por las represalias de los enemigos; no se imagina teniendo que prepararse para la derrota, ni celebra la victoria, porque la victoria es una rutina informática y no es

8 “La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo está muriendo y lo nuevo no termina de nacer, en este interregno aparece una gran variedad de síntomas mórbidos”, en Gramsci (1972: 276).

heroica: sus héroes son bytes informáticos que ni siquiera conocen a sus amos. La principal característica de esta forma de poder es que nunca sigue las mismas reglas del juego que su adversario. Es por eso que, más que adversarios, tiene enemigos. Utilizando los conceptos de Chantal Mouffe el conflicto democrático y agónico se convierte en despótico y antagónico. La dronificación del poder ocurre en los reinos convencionales de la política (sea, como se ha mencionado, un estado de excepción no declarado o guerras no declaradas), de la economía (mediante la operación de mercados financieros ampliamente desregulados) o de los medios (a través de la creciente concentración de los medios corporativos). En las tres instancias, grandes masas de población llegan a ver que sus modos de vida son dramáticamente afectados de la noche a la mañana por decisiones opacas a cargo de mega-actores ampliamente desconocidos e irresponsabilizables.

Otra forma de poder extremo es el capital financiero, la forma social de capitalismo dominante en la actualidad. Funciona como un *dron* en muchos países. En el caso de Europa, en la década actual, en Grecia, Portugal y España. De un momento al otro, su deuda crece un 10 o 20 % porque algunas personas están especulando con la deuda externa de esos países desde

sus computadoras. Nada ocurre en la economía real, pero las personas son más pobres al día siguiente y aquellos que provocaron este empobrecimiento repentino se vuelven mucho más ricos.

SEGUNDO MONSTRUO:

LAS INSTITUCIONALIDADES PARALELAS

El segundo monstruo es que las instituciones son utilizadas para operar extrainstitucionalmente. Si prestamos atención a lo que ocurre en la política, en ocasiones nuestras instituciones están allí pero no están funcionando de acuerdo con sus propias reglas. Es una especie de ejercicio formal del poder por parte de autoridades formales.

Daré dos ejemplos de diferentes países. Donald Trump, en este punto, es un poder informal que legisla por Twitter. ¿Es posible imaginar una manera más informal de ejercitar el poder “democrático”? Hemos visto inversiones del fabricante de automóviles Ford canceladas por las publicaciones en Twitter de Trump. Sé que, como gente de negocios, seguramente son más inteligentes que esta cuestión del *twitteo*. Saben que van a obtener algún rédito al no invertir en México. En cualquier caso, decidir políticas por Twitter es informal, pero al mismo tiempo es poderoso, porque el Presidente

de los Estados Unidos es el que *twitteo*. Otro ejemplo es el Presidente Rodrigo Duterte en Filipinas. Quiere deshacerse de los criminales, principalmente de los drogadictos y de los narcotraficantes, simplemente matándolos en lugar de enjuiciándolos y enviándolos a prisión. Es un ejercicio de poder informal por parte del presidente de una república que fue elegido democráticamente. Estos son dos ejemplos extremos de una forma emergente de poder que consiste en utilizar las instituciones para actuar extrainstitucionalmente.

TERCER MONSTRUO: LA VIOLENCIA SACRIFICIAL

El tercer monstruo es la violencia sacrificial en nuestra sociedad, es decir, que sacrificamos los valores más preciados que tenemos bajo el pretexto de defenderlos. La modernidad occidental ha estado repetidamente bajo la ilusión de que deberíamos tratar de salvar a la humanidad destruyendo parte de ella. Esta es una destrucción salvífica y sacrificial cometida en nombre de la necesidad de cumplir radicalmente con todas las posibilidades habilitadas por una realidad social o política dada, sobre la que se supone que se tiene un poder total. Así es como operaba el colonialismo, engendrando el genocidio de los pueblos indígenas, es decir,

eliminándolos bajo el pretexto de garantizar su salvación. Así fue en el período de las luchas imperialistas, que causaron millones de muertes en dos guerras mundiales y otras muchas guerras coloniales. Así fue durante el estalinismo, con el gulag, y en el nazismo, con el holocausto. Hoy en día, es así en el neoliberalismo, con el sacrificio colectivo de la periferia del sistema mundial y de las clases populares en todo el globo.

CUARTO MONSTRUO: LA CRISIS PERMANENTE

El último monstruo es el concepto de crisis. Desde su raíz griega *krinein*, “decidir”, la palabra “crisis” llegó a denotar el punto de inflexión de una enfermedad: estar enfermo y tener la oportunidad de curarse y estar saludable nuevamente. Siempre que tenemos una crisis, tenemos que explicar la crisis para restaurar el sistema a la normalidad, sea nuestro cuerpo o nuestra sociedad. ¿Qué ocurre cuando la crisis se vuelve permanente? Vivimos en sociedades que, durante los últimos treinta años, han estado en una crisis permanente. Cuando la crisis se vuelve permanente, ocurre un giro insidioso y mayormente invisible: en lugar de reclamar una explicación, la crisis se utiliza para explicar todo. En las ciencias sociales, decimos que la crisis deja de ser una

variable dependiente y se convierte en una variable independiente. El gobierno recorta salarios y jubilaciones debido a la crisis. Privatiza el sistema previsional debido a la crisis. Privatiza la salud, nuevamente, debido a la crisis. Entonces, en lugar de ser explicada, la crisis explica todo. Lo único que no está en crisis en nuestra sociedad es la propia crisis. Todo lo demás parece estar en crisis. Esto lleva a la política del resentimiento, en la que las personas se enfrentan entre sí; víctimas contra víctimas y oprimidos contra oprimidos.

LA LÍNEA ABISAL

Este diagnóstico me ha conducido a la idea de que necesitamos una intervención epistemológica. Necesitamos un tipo de conocimiento diferente, porque la ciencia moderna y el derecho moderno han legitimado los siete peligros al otorgarles estatuto científico y legal respectivamente y, al hacerlo, han sido cómplices del ascenso de los monstruos. Bajo estas condiciones, ¿puede el derecho ley ser emancipatorio?⁹ He estado trabajando con el

Movimiento Sin Tierra en Brasil¹⁰ y con el pueblo indígena en Ecuador.¹¹ Ellos utilizan los tribunales y la constitución para promover sus derechos. ¿Bajo qué condiciones puede el derecho ser emancipatorio? Responder positivamente esta pregunta hoy es mucho más difícil de lo que era hace diez años. Para mí era mucho más fácil en ese entonces decir que el derecho puede ser emancipatorio; en la actualidad, tengo muchas más dudas. Mientras tanto, con el fin de comprender lo que ocurre en Europa y en el mundo, llevé mi trabajo afuera de Europa para ver qué ocurría allí; también viajé en la historia para observar las causas de fondo del problema. Llegué a la conclusión de que, desde la modernidad temprana en adelante, tenemos una división en nuestra teoría social que es invisible para el pueblo europeo en general. Esta división es lo que llamo una división muy radical entre las relaciones sociales metropolitanas y las relaciones sociales coloniales. Comenzó muy temprano, a principios del siglo XVI, y sigue existiendo hoy en día en diferentes formas, tras sobrevivir el final del colonialismo

9 Formulo esta pregunta e intento responderla en el capítulo 9 de mi obra, titulado “¿Puede el derecho ser emancipatorio?” (Santos, 2002: 439-495).

10 Ver Santos & Carlet (2010: 60-82).

11 Más al respecto en mi libro coeditado con Agustín Grijalva (2012).

histórico. La idea es que lo que es válido para las relaciones sociales metropolitanas no es válido para las relaciones coloniales. Se dibuja una “línea abisal” entre estas dos realidades de modo que se vuelven incommensurables. Las relaciones sociales metropolitanas están gobernadas por la tensión entre regulación y emancipación, mientras que las relaciones coloniales lo están por la tensión entre violencia y apropiación. La diferencia entre ambas es que del lado metropolitano de las relaciones sociales puede haber exclusión, pero no es una exclusión radical o abisal, ya que los grupos excluidos pueden reclamar derechos de modo realista. Son plenamente humanos, a menudo hasta ciudadanos; por lo tanto, pueden reclamar derechos. Del lado colonial, el otro lado de la línea, la exclusión social es abisal o radical, dado que los grupos excluidos no pueden reclamar derechos realísticamente, porque a menudo no son siquiera “plenamente humanos”. Explicaré esto en detalle, porque es importante comprender que esta línea abisal no termina con el fin del colonialismo. En nuestras sociedades, ciudades y calles, hay una línea abisal que separa la forma metropolitana, civilizada de entablar relaciones sociales de la forma violenta, colonial de hacerlo. Y estamos divididos por esto. Daré algunos ejemplos.

LA LEGISLACIÓN LABORAL

La lucha por derechos laborales fue uno de los vehículos mediante los cuales las clases populares cruzaron la línea abisal y dejaron la tierra de la colonialidad para llegar a la tierra de la metrópolis.¹² En décadas recientes, sin embargo, como he mencionado anteriormente, el capitalismo global neoliberal ha conducido una guerra de clases contra el empleo con derechos, la legislación laboral, los convenios colectivos y la organización sindical. La expansión del trabajo precarizado, el robo de salarios y el ascenso, en muchos países de todos los continentes, de trabajo análogo a la esclavitud, para utilizar la expresión de las Naciones Unidas, muestran que la explotación no abisal de los trabajadores (luchas en el marco del marco regulación/emancipación), conquistada mediante mucha lucha y sufrimiento, podría

12 La emergencia de derechos laborales y de la legislación laboral como derecho proteccionista tuvo lugar en las sociedades metropolitanas, que en ese momento eran básicamente Europa y Norteamérica. Al mismo tiempo, en las colonias, la legislación laboral era la legislación penal, la legislación de la esclavitud y el trabajo forzado. Estas dos realidades simultáneas se hicieron incommensurables debido a la línea abisal que las separa. Ver mi libro *Epistemologies of the South* (Epistemologías del Sur) (Santos, 2014: 118-35).

estar desplazándose hacia la explotación abisal llevada adelante en el marco apropiación/violencia.

LA CIUDADANÍA

Siempre hemos aprendido que la ciudadanía consiste en la inclusión, porque un ciudadano es un estado más elevado de un ser humano. Un ciudadano tiene derechos y deberes, de modo que la ciudadanía refiere a la inclusión. Pero debemos tener en mente que la gran mayoría de las personas del mundo no son ciudadanos; no pertenecen a ninguna ciudadanía con derechos y deberes. Las teorías de la ciudadanía desarrolladas por la modernidad occidental son tanto teorías de la inclusión (en el lado metropolitano de la línea abisal) como de la exclusión (en el lado colonial de la línea abisal). Hago un llamado a un pensamiento posabisal, una forma de pensar la ciudadanía desde la perspectiva de los no ciudadanos; los derechos humanos, desde la perspectiva de los humanos considerados, desde la perspectiva de las políticas y las ideologías dominantes, como no humanos; el Estado de bienestar y la seguridad social, desde la perspectiva de aquellos arrojados a lo que he llamado la sociedad civil incivilizada, como los trabajadores inmigrantes indocumentados o quienes buscan

asilo, confinados en campos de concentración, a menudo durante muchos años. Las zonas de no-ser que no están habitadas por categorías generales abstractas, sino por grupos reales de personas en contextos sociales e históricos concretos. Por ejemplo, gracias a las valientes luchas llevadas adelante por los movimientos feministas, muchas mujeres hoy están del lado metropolitano de la línea y, en consecuencia, las discriminaciones de las que son víctimas no son abisales y pueden ser enfrentadas dentro del marco regulación/emancipación. Pero las mujeres en manos de Boko Haram, o las víctimas de femicidio en México, o las víctimas de violaciones colectivas en India, se encuentran todas en la zona del no-ser, su exclusión es abisal y opera dentro del marco de apropiación/violencia. Más aun, y probablemente menos advertido, es el hecho de que las mujeres en nuestras sociedades a menudo son forzadas a vivir de los dos lados de la línea al mismo tiempo: trabajan en el sector formal de la economía como trabajadoras con derechos (sociabilidad metropolitana); pero cuando salen del trabajo y caminan por la calle, viajan en transporte público o entran a su hogar se convierten en objetos de apropiación y violencia (sociabilidad colonial). Por lo tanto, estas mujeres de hecho cruzan la línea abisal todos los días. Veamos

este caso en mayor detalle. Una mujer tiene un empleo en el que tiene derechos, pero probablemente está excluida porque no percibe en mismo salario que un hombre por hacer el mismo tipo de trabajo. Esto es exclusión no abisal; exclusión con derechos. Cuando llega a casa, esta mujer es violada o a menudo asesinada por su esposo; o es víctima de una violación colectiva, como pasa a menudo en India. Esta mujer ha cruzado la línea abisal, porque en este punto no es plenamente humana; ya no tiene derechos. Sí los tiene mientras está en el trabajo, pero pierde todos sus derechos cuando no es tratada como un verdadero ser humano. De forma similar, un musulmán o un trabajador descendiente de árabes que trabaja en un restaurante puede ser discriminado porque su salario es más bajo que el de los trabajadores nacidos en el país, pero tiene derechos. Cuando este mismo trabajador sale del restaurante, puede ser objeto de sospecha y considerado el perpetrador de un acto terrorista; sus derechos apenas pueden ser invocados en ese caso. Lo mismo ocurre con los jóvenes negros en los Estados Unidos: son víctimas probables de la brutalidad policial. Esto no ocurre solo en los Estados Unidos; lo mismo se observa en Brasil. En la ciudad de Salvador de Bahía, donde la mayor parte de la población es negra, en

promedio cuatro jóvenes brasileños negros por día son asesinados por la policía. ¿Tienen derechos? No, debido a su color de piel son considerados subhumanos. Por lo tanto, estas personas tienen derechos mientras están en la escuela o en el trabajo, pero al salir de estos lugares cruzan la línea abisal y, al hacerlo, sus derechos ya no están para protegerlos ni con una mínima eficacia.

LA RESILIENCIA ABISAL

Las teorías desarrolladas por la modernidad occidental dejan afuera a muchas personas, razón por la cual la mayor parte de la población no es sujeto de derechos humanos en términos reales. En cambio, son objeto de los discursos dominantes sobre derechos humanos. La mayor parte de la población mundial en efecto no tiene derechos, pero en ocasiones son bombardeados por nuestros discursos sobre derechos humanos en Europa. Hay, en consecuencia, una línea abisal resiliente: las personas que permanecen del otro lado de la línea están *abisalmente* excluidas, es decir, se trata de una exclusión sin derechos.

En nuestro análisis legal del derecho, debemos prestar atención a esta situación, porque las teorías que hemos desarrollado son incompletas. Yo mismo he escrito extensamente

sobre la sociología de la ley y siempre me he enfocado en formas metropolitanas de sociabilidad. No tenía tanta consciencia del funcionamiento de la ley en tipos de relaciones coloniales, porque estas a menudo ocurren en otro lado, por fuera de nuestras sociedades. Ahora, la línea abisal se está moviendo de la geografía colonial hacia las sociedades europeas, de modo que el problema debe ser abordado por la legislación y la política europea. Es posible que debamos cambiar nuestra currícula y nuestra forma de entender, e incluso también nuestra propia historia.

LA INNOVACIÓN DEL OTRO LADO DE LA LÍNEA

Las personas que están del lado colonial de la sociabilidad no solo son víctimas; resisten a la humillación, la discriminación y la exclusión. Son innovadoras y encuentran soluciones porque no son cínicas y quieren sobrevivir. Están vivas hoy y no saben si lo estarán mañana, de modo que crean medios para sobrevivir. Tienen cooperativas, economías campesinas, economías indígenas, economías femeninas, artes y artesanías hechas por mujeres de todo el mundo. No se las considera muy relevantes porque estos tipos de economía no son parte de una economía capitalista.

No es el tipo de economía para la cual entrenamos a nuestros pueblos en las escuelas de negocios, porque estas economías están basadas en la solidaridad y la reciprocidad, no en la acumulación infinita del capital. A menudo las personas involucradas en estas luchas desarrollan sus propias leyes. Hay una ley que emerge de abajo hacia arriba a través de su lucha. Dado que no tienen acceso a abogados, porque sus servicios son costosos o no están disponibles, se reúnen para crear otras formas de orden social.

Hace muchos años, cuando preparaba mi disertación doctoral en Yale, viví durante unos meses en una favela en Río de Janeiro. Mi trabajo era básicamente sobre el orden público en un asentamiento informal.¹³ Estas personas vivían en un asentamiento ilegal y, por lo tanto, no tenían acceso a tribunales donde se juzgase según el derecho oficial. Desarrollaron su propia ley; la llamaron derecho de *Pasargada*. Desde aquí se desarrolló mi interés en el pluralismo legal. *Pasargada* es el nombre ficticio de un asentamiento urbano. Usé un nombre ficticio porque, en aquel momento, Brasil se encontraba bajo una dictadura e

13 Más al respecto en Santos (1995: 111-249).

identificar la comunidad podía ser riesgoso para las personas que vivían allí. Eran consideradas poblaciones marginales peligrosas y, en consecuencia, blanco privilegiado de las políticas represivas. En ese entonces, al igual que hoy, muchas ideas interesantes y prácticas innovadoras han emergido del otro lado de la línea, pero nunca nos han alcanzado, porque tendemos a ignorarlas o a verlas a través de lentes europeos, haciéndolas irrelevantes. Si las traemos a la conversación legal global, desarrollaremos lo que llamo un derecho posabisal, es decir, una concepción de la ley que denuncie la línea abisal con el objetivo de desbancarla. Si no denunciamos la línea abisal, no es posible superarla. Hace un tiempo, cuando alegaba por acciones afirmativas que combatieran la discriminación contra la población negra en Brasil, muchos de mis amigos de izquierda me decían que estaba produciendo racismo en Brasil. Desde su perspectiva, Brasil era una democracia racial y al afirmar que había racismo estructural estaba de hecho incitando prácticas racistas. Si no había racismo, ¿por qué el 75 % de los pobres eran negros? ¿Por qué eran más pobres en la medida en que era más oscura su piel? Había racismo en la “democracia racial”. Para abordar la discriminación racial estructural,

es necesario reconocer y denunciar su existencia. Para superar la línea abisal, debemos primero denunciar su existencia.

EL DERECHO POSABISAL

Una vez que denunciamos la línea abisal, tenemos que desplazarnos hacia otra noción de ley. No puedo desarrollar muy extensamente aquí, pero puedo esbozar la idea. En cualquier período de la sociedad tenemos que luchar y pelear con instrumentos que están a nuestra disposición. Nuestro tiempo es el tiempo de las ruinas de dos modelos de transformación social: la revolución social y la reforma social. No podemos desperdiciar estas ruinas. Tenemos que transformarlas en semillas. Este concepto de una “semilla ruina” es un concepto clave en mi trabajo, como se puede observar en mi próximo libro, titulado *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*.¹⁴

14 Las semillas ruinas son un presente ausente, a la vez memoria y alternativa futura. Representan todo lo que los grupos sociales reconocen como concepciones, filosofías y prácticas originales y auténticas que, en lugar de haber sido históricamente vencidas por el colonialismo y el capitalismo modernos, permanecen vivas en su memoria y en los intersticios más recónditos de sus alienadas vidas diarias. Son las fuentes

Una ruina también es una semilla y tenemos que ver los emergentes que surgen de estas ruinas. La democracia hoy se está convirtiendo en una ruina, del mismo modo que la revolución ya lo ha sido durante un tiempo. Debatimos cada vez más sobre cada vez menos, porque las cosas más importantes de nuestro mundo están fuera de nuestra capacidad de debate. Son decididas por Goldman Sachs, una metonimia para el capital financiero global, no por nosotros. Si seguimos vaciando la democracia, pronto nos encontraremos ante una ruina y el reformismo legal también será una ruina. Para luchar contra esto debemos reunir los dos modelos de transformación social que el siglo XX concibió como polos opuestos. En otras palabras, necesitamos revolucionar la democracia y democratizar la revolución. Tenemos que expandir el debate democrático más allá del sistema político definido en términos estrictos. Las ideas que presento a continuación deben temas importantes a la refundación de las escuelas de derecho y las de ciencias sociales.

de su dignidad y de su esperanza por un futuro poscapitalista y poscolonial. Más al respecto en Santos (2018).

LOS TEMAS POSABISALES

LOS BIENES PÚBLICOS

El derecho de los bienes públicos. Debemos comenzar a pensar sobre cosas que no pueden ser vendidas o compradas, desde el espacio exterior hasta el agua. Debemos reclamar que hay cosas que son tanto patrimonio común de la humanidad como garantes del futuro de la humanidad. No deben ser objeto de apropiación.

EL PLURALISMO DEMOCRÁTICO

También debemos desarrollar para la ley de un profundo pluralismo democrático una nueva constitución desde abajo. Por ejemplo, el Artículo 11 de la Constitución Boliviana establece tres tipos de democracia que los ciudadanos deben respetar por igual: la democracia representativa, la democracia participativa y la democracia comunitaria —una democracia por consenso que es típica de los pueblos indígenas—. Hubo un tiempo en el que tuvimos todos estos tipos de democracia en Europa, pero desde la década de 1980 hemos llegado a creer que la única forma legítima de democracia es la democracia liberal, que consiste en votar una vez cada cuatro años. En una democracia participativa, tomaríamos decisiones en consejos ciudadanos en lugar de elegir a quienes toman

las decisiones. La idea de un presupuesto participativo en Brasil y Latinoamérica ahora está siendo imitada en Europa. En unas pocas décadas, la democracia representativa será una ruina si no es sustentada por la democracia participativa.

EL DERECHO PLURINACIONAL E INTERCULTURAL

Una tercera idea es el derecho estatal como un derecho plurinacional e intercultural. Europa es cada vez más intercultural y se enfrenta a dos reacciones. La primera es negarlo e ir en contra de esto, lo que observamos en todas partes. La segunda es afirmar esta *interculturalidad* y, en ocasiones, la *plurinacionalidad* (Santos, 2010). James Tully escribió sobre por qué el constitucionalismo se convirtió en un imperio de la uniformidad (2007: 315-358). Debería haber más formas diversas de organización estatal. ¿Por qué todo debe hacerse del mismo modo en regiones diferentes? Se deben considerar diferentes formas de gobierno.

LA DIGNIDAD

La cuarta idea es que necesitamos una nueva ley de dignidad. Nos quedamos estancados con la idea de los derechos humanos, pero estos son solo uno de los lenguajes de la dignidad; hay otros lenguajes de la dignidad y tenemos que

prestarles atención (Santos, 2015c). El Artículo 71 de la Constitución Ecuatoriana establece los derechos de la *Pacha Mama* (Madre Tierra); la idea es que la naturaleza tiene derechos. Nosotros no podemos imaginar que la naturaleza tenga derechos, porque en nuestra cultura no somos spinozianos, sino cartesianos. La concepción occidental de los derechos humanos está plagada de una simetría muy simplista y mecanicista entre derechos y deberes. Otorga derechos solo a aquellos de los que puede demandar deberes. Esto explica por qué, de acuerdo con los derechos humanos occidentales, la naturaleza no tiene derechos: porque no se le puede imponer ningún deber.¹⁵ Para el modo de conocimiento occidental, la naturaleza es un recurso natural, no un espacio sagrado. Los ríos y los bosques no son sagrados porque nos vemos como ajenos a esa naturaleza. De hecho, estamos enfrentados a la naturaleza del mismo modo en que la naturaleza se opone a nuestra humanización. El pensamiento europeo dominante es hijo de la Escuela de Frankfurt, en la que Adorno y Horkheimer dejaron muy en claro esta polarización. Cuando

15 Por la misma razón, es imposible otorgar derechos a las futuras generaciones: no tienen derechos porque no tienen deberes.

fui asesor de la Constitución Ecuatoriana, un miembro de la oposición vino a mí buscando la confirmación de que los pueblos indígenas estaban locos al otorgar derechos a un objeto tal como la naturaleza. Le dije que tenía razón, porque la concepción eurocéntrica de que la naturaleza le otorgara derechos a un objeto es una locura. Y añadí que el problema era que la concepción indígena de la naturaleza no es eurocéntrica. Para los pueblos indígenas, la Madre Tierra es una entidad viva que no nos pertenece; por el contrario, nosotros le pertenecemos.¹⁶ Dado que hay diferentes concepcio-

nes de la dignidad, ¿por qué no las estudiamos en nuestras escuelas de derecho y de ciencias sociales? ¿Porque no corresponden a dichos espacios? La globalización ha avanzado tanto con las tecnologías de la información que ahora entendemos que estas innovaciones son importantes no porque sean buenas para los pueblos indígenas, sino porque son relevantes también para nosotros. El concepto de *Pacha Mama* es bueno para nosotros, no solo para ellos. Hay una razón por la que el 75 % de la biodiversidad del mundo está en territorios indígenas y no en nuestros territorios.

CONCLUSIÓN

Si observamos de cerca a estos y otros temas similares, tendremos un panorama más amplio del derecho y el conocimiento; el conocimiento que se desarrolla a partir de la lucha, de abajo hacia arriba del conocimiento de las personas. Para dar cuenta de la diversidad epistemológica del mundo tenemos que comprometernos con lo que llamo “ecología de los saberes legales”. El concepto de ecologías de saberes implica reunir el conocimiento académico con el no académico. Hoy dediqué la mitad de mi tiempo en ambientes universitarios y la otra mitad en organizaciones y movimientos sociales. Hago esto porque

16 Muy recientemente, Nueva Zelanda también otorgó estatus legal de personería a ríos y bosques específicos, permitiendo que el propio medio ambiente tenga derechos. A diferencia de Ecuador y Bolivia, los derechos de la naturaleza en Nueva Zelanda no son parte de su derecho constitucional, sino que protegen entidades naturales específicas. Las comunidades nativas de Nueva Zelanda fueron fundamentales en la creación de nuevos marcos legales que otorguen personería jurídica y, por lo tanto, derechos a tierras y ríos. De hecho, Nueva Zelanda otorgó personería jurídica a los más de 2126 kilómetros cuadrados (821 millas cuadradas) del Parque Re Urewara y al río Whanganui, el tercero más grande del país. Esto fue parte de los esfuerzos del gobierno por reparar la injusticia histórica que ocurrió durante la fundación del Estado de Nueva Zelanda: la conquista colonial de la tierra en detrimento de sus pueblos nativos.

veo cuánto enriquecen mi teoría otros conocimientos de estas áreas que no son académicas, y cómo me ayudan tanto como yo los ayudo a ellos. El conocimiento científico es valioso, pero es solo un tipo de conocimiento. Es incompleto y debemos estar abiertos a otros tipos. Si lo hacemos, seremos capaces de desarrollar alternativas a partir de estas “semillas ruinas”.

¿Me atrevo a hablar en mi contra? Durante más de cuarenta años he enseñado en universidades en las que a menudo he pasado mucho tiempo formando conformistas incompetentes. Ahora es tiempo para que formemos rebeldes competentes.

BIBLIOGRAFÍA

- Gramsci, A. 1972 *Selections from the Prison notebooks of Antonio Gramsci* (Nueva York: International Publishers).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2002 *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur* (Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global).
- Santos, B. de Sousa 2014 *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2015a “Towards a Socio-Legal Theory of Indignation” en Baxi, U.; McCrudden, C.; Paliwala, A. (eds.) *Law’s Ethical, Global and Theoretical Contexts. Essays in Honour of William Twining* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 115-142.
- Santos, B. de Sousa 2015b *Revueltas de indignación y otras conversas* (La Paz: OXFAM; CIDES-UMSA; Ministerio de Autonomías).
- Santos, B. de Sousa 2015c *If God Were a Human Rights Activist* (Stanford: Stanford University Press) pp. 2015.
- Santos, B. de Sousa 2017 *Decolonising the University: The challenge of deep cognitive justice* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing).
- Santos, B. de Sousa 2018 *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South* (Nueva York: Duke University Press).

- Santos, B. de Sousa; Carlet, F. 2010 “The movement of landless rural workers in Brazil and their struggles for access to law and justice” en Ghai, Y.; Cottrell, J. (eds.) *Marginalized communities and access to justice* (Abingdon: Routledge) pp. 60-82.
- Santos, B. de Sousa; Chauí, M. 2013 *Direitos humanos, democracia e desenvolvimento* (São Paulo: Cortez).
- Santos, B. de Sousa; Grijalva, A. (eds.) 2012 *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (Quito: Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg).
- Spinoza, B. 1955 *On the Improvement of the Understanding* (Nueva York: Dover Publications).
- Tully, J. 2007 “The Imperialism of Modern Constitutional Democracy” en Loughlin, M.; Walker, N. (eds.) *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form* (Oxford: Oxford University Press) pp. 315-358.

PARTE IV

DEMOCRACIA PARA OTRO MUNDO POSIBLE

PRESENTACIÓN

ANTONI AGUILÓ BONET

Una antología siempre es un trabajo de riesgo por el grado de parcialidad que implica. Seleccionar significa separar, elegir, excluir. Todas las antologías amputan un cuerpo de mayores dimensiones, y por eso la selección siempre es una entre una infinidad de posibilidades igualmente válidas. Considerando que ninguna antología puede aspirar a ser completa, ni la tarea de este compilador constituye la última palabra, ni se podrá encontrar en esta selección de textos políticos de Boaventura de Sousa Santos nada más que la expresión de uno de los diversos criterios posibles para realizarla. Una selección que invita a aproximarse a los textos y las ideas políticas de este sociólogo militante que logra una reflexión crítica, sistemática y rigurosa, de gran relevancia académica e implicación práctica.

La riqueza, la complejidad y la heterogeneidad de la extensa producción escrita de Boaventura de Sousa Santos, abren un sinfín de posibilidades de abordaje en los campos de

la epistemología y las ciencias sociales contemporáneas. Como los cristales de un caleidoscopio, la gran cantidad de libros, artículos, entrevistas, cursos, informes, conferencias y poemas que configuran su pensamiento, muestra un mosaico de formas que juntas forman una figura caleidoscópica que el propio Santos denomina un “pensamiento alternativo de las alternativas”: un pensamiento crítico, transgresor, sentipensante y creativo que, a lo largo de más de cuarenta años, sigue reinventándose, formando sociabilidades rebeldes, y alimentando resistencias contrahegemónicas. Todos y cada uno de esos cristales constituyen el pensamiento de Boaventura y, sin embargo, ninguno puede reflejarlo en su totalidad.

La presente antología reúne cinco textos escritos entre mediados de la década de 1980 y la actualidad. Los textos responden a dos urgencias contextuales: la respuesta resistente frente a las agresiones económicas, sociales y políticas perpetradas por la globalización

neoliberal, y la búsqueda de alternativas plurales a partir de la perspectiva de las clases y los grupos sociales que han sufrido sistemáticamente las opresiones, discriminaciones y explotaciones del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Los textos son representativos de la sociología política de Santos, no solo porque establecen sus bases teóricas, sino porque, además, muestran el carácter dual de la misma. Existe una dualidad de textos que en ocasiones se distinguen, pero que es necesario confrontar de modo permanente: por un lado, escritos de carácter *más científico-académico* que aportan una mirada más analítica y, por otro, textos de intervención social publicados en el marco de determinadas controversias y coyunturas sociopolíticas. Las cartas a las izquierdas son un claro ejemplo que combina ambas dimensiones: el análisis lúcido del presente, con el llamamiento *a la unión* de las fuerzas progresistas y la formulación de propuestas transformadoras. No obstante, *más allá* de este carácter dual, todos y cada uno de los textos recogidos enriquecen nuestras prácticas e interrogaciones en la medida en que amplían la reflexión política crítica, plantean nuevos horizontes de acción, y contribuyen a crear constelaciones de lucha subalterna contra las relaciones coloniales, mercantilistas y patriarcales preponderantes.

Seleccionar textos políticos de Boaventura de Sousa Santos no resulta fácil, dada la diversidad interna de sus contenidos. Aun así, sin descuidar las especificidades de cada uno, es posible identificar algunos denominadores comunes a los textos aquí reunidos. En primer lugar, todos ellos plantean elementos para consolidar lo que podría llamarse un pensamiento político posabisa, dotado de instrumentos epistemológicos y metodológicos que deben extenderse más allá de lo que el sentido común convencional identifica como democracia: un procedimiento basado en la elección periódica de representantes, y en la limitación de la participación ciudadana directa. Este diseño sostiene que la gente común no tiene interés en la política, que las políticas públicas son complicadas y que la mayoría de la ciudadanía es incapaz de comprender qué hacen los individuos especializados en la formulación de políticas *públicas*. Por tanto, lo mejor es que las personas corrientes no participen directamente en esos temas, y que dejen las decisiones y su implementación en manos de quienes tienen el interés y el conocimiento experto. En consecuencia, la democracia solo es un procedimiento formal vaciado de contenido para garantizar la libre competencia entre *élites* por el voto popular, y decidir quién tiene el poder de organizar las prioridades del gobierno.

En segundo lugar, los textos seleccionados promueven la ampliación del experimentalismo democrático, que hace hincapié en el aprendizaje, la innovación y el encuentro colaborativo, lo que significa que la democracia es capaz de transformaciones sociales e institucionales basadas no solo en el uso inteligente de los recursos disponibles sino, también, en el ejercicio de la soberanía popular concebida como una práctica experimental y creativa, capaz de poner a prueba y modificar el statu quo capitalista, racial y patriarcal vigente.

En tercer lugar, se caracterizan por buscar formas de complementariedad democrática orientadas a nuevos tipos de articulación y decisión político-pública. Complementariedad significa encuentro y articulación social e institucional entre diferentes y legítimas experiencias democráticas. La complementariedad entre formas de democracia representativa, participativa y radical, es un terreno fértil para la creación de formas participativas de política e institucionalidad. Hay distintos tipos de complementariedad, pero para que puedan darse es necesario legitimar la diversidad democrática —aquello que Santos llama *demodiversidad*—, y crear espacios participativos que aboguen por un modelo de democracia entendido como gobierno del pueblo.

En cuarto lugar, apuestan por una ecología de escalas que asume las diferencias locales, nacionales, regionales y globales, y que refuerza a escala estatal y global las experiencias democráticas alternativas acotadas a contextos locales, como el caso del presupuesto participativo de Porto Alegre, que se difundió a otras localidades de Brasil, América Latina y, más recientemente, de Europa. En ocasiones, no se trata tanto de asumir los mecanismos como los principios en los que estas experiencias se inspiran. La deliberación en una asamblea, por ejemplo, resulta difícilmente practicable cuando se trata de grandes poblaciones, pero el principio de que las decisiones tienen que consultarse con la ciudadanía, y que no puede ser una élite la que tome las decisiones, sí puede asumirse a gran escala.

De este modo, la presente selección incorpora los principales elementos de una sociología política articulada en torno a un proyecto de democracia radical, encaminado a la convergencia de los intereses de los grupos oprimidos que luchan en pro de la expansión de los procesos de descolonización, desmercantilización y democratización de las relaciones sociales en sus más diversos ámbitos. Una selección que incide tanto en algunos de los principales temas que atraviesan la sociología política de Santos —el predominio estructural

de los procesos de exclusión en el contexto de la globalización neoliberal, los *déficits* de las democracias liberales de baja intensidad sobre las que se sostienen las sociedades capitalistas globalizadas, etcétera—, como en sus contribuciones más originales, como la emergencia del fascismo social, el análisis de las constelaciones de poder y resistencia, la búsqueda de un nuevo sentido común político que resignifica la democracia, el Estado y el espacio público desde las epistemologías del Sur, la recuperación a través de la sociología de las ausencias de experiencias de democracia invisibilizadas, la búsqueda de formas alternativas de democracia mediante la sociología de las emergencias, y la defensa del diálogo intercultural e interpolítico entre las fuerzas de izquierda.

La selección refleja, por un lado, el carácter transdisciplinario de la sociología política de Santos —por ejemplo, en relación a la sociología del derecho, esta es inseparable de la sociología política, pues ambas se interpenetran—, y por otro, las continuidades y discontinuidades de ciertas líneas de pensamiento que la atraviesan. Así, los materiales recopilados constituyen un itinerario por una posición teórica sólida, coherente, en evolución y creatividad constantes, permitiendo entrever la profundidad que puede alcanzar el pensamiento de Santos.

Son tres los principales ejes temáticos sobre los que se articulan los textos: el debate sobre la democracia, la reforma democrática e intercultural del Estado y, por último, el diálogo con las izquierdas y los movimientos sociales. Cada uno se ocupa de temas y contenidos que esta introducción tan solo puede abordar en sus aspectos más elementales.

DEBATE SOBRE LA DEMOCRACIA

En “Concepciones hegemónicas y contra-hegemónicas de democracia”,¹ Santos efectúa una crítica radical de las llamadas concepciones hegemónicas de la democracia, un cuerpo heterogéneo de teorías sobre el significado de la democracia y la participación política, desarrolladas en el contexto de la modernidad occidental que se consolida, sobre todo, durante la primera mitad del siglo XX, con los aportes de autores como Max Weber, Han Kelsen, Joseph Schumpeter, Norberto Bobbio, Giovanni Sartori y Robert Dahl, entre otros.

Más allá de sus diversas formulaciones, las concepciones hegemónicas comparten un mismo enfoque normativo de la democracia, así como la preferencia por un conjunto de

1 Este capítulo forma parte del libro en *Pneumatóforo: escritos políticos (1981-2018)* (2018).

dispositivos institucionales que se inscriben en el marco de la teoría política liberal. Son dos los postulados de los que se parten: uno, el principio del Estado mínimo, que debe abstenerse de cualquier interferencia en relación con la libertad natural de los ciudadanos; y dos, la primacía de una concepción instrumental, formal, procedimental, electoral y minimalista de la democracia, que Santos califica de “democracia de baja intensidad”.

Las concepciones hegemónicas se confrontan con las concepciones contrahegemónicas, que ofrecen visiones alternativas de la democracia, y representan una lucha por el reconocimiento de la demodiversidad: la diversidad de concepciones y prácticas democráticas que coexisten en el mundo. La demodiversidad se entrega a una doble tarea. Por un lado, denunciar las limitaciones de la democracia liberal, que se ha revelado un sistema político ineficiente, opaco, reproductor de desigualdades, subordinado a intereses privados y sostenido, en buena medida, por la corrupción, el conformismo y la apatía; y, por el otro, rescatar experiencias democráticas alternativas desacreditadas por la concepción de la democracia predominante en la academia y la sociedad.

Frente a las concepciones hegemónicas, Santos plantea un proyecto de democracia

contrahegemónica o “democracia de alta intensidad”, en el que esta se concibe como todo proceso de transformación de relaciones desiguales de poder en relaciones de autoridad compartida y reconocimiento mutuo. El reto consiste en democratizar todos los ámbitos de poder y saber, es decir, los diferentes espacios-tiempo de poder y dominación abordados en “El Estado y los modos de producción del poder social”.² La democracia de alta intensidad es portadora de una concepción sustantiva, radical e intercultural de la democracia radicalmente opuesta al cierre liberal a través de la reducción de los espacios, los sujetos, los temas y los procesos considerados constitutivos de la política.

REFORMA DEMOCRÁTICA E INTERCULTURAL DEL ESTADO

La reforma del espacio público, y en particular del Estado, alterado a lo largo de las últimas décadas por las reformas del neoliberalismo global, que han limitado sus funciones reguladoras y distributivas, es uno de los elementos

2 Este capítulo tuvo su primera formulación en el texto “On Modes of Production of Social Power and Law” (1985: 299-336).

clave de la sociología política de Santos, en la que la propuesta de reforma del Estado pasa, fundamentalmente, por dos procesos.

El primero, patente en “Reinventar la democracia”,³ consiste en la transformación del Estado en un “Estado experimental”, redistributivo, que garantice la igualdad de oportunidades, además de criterios mínimos de inclusión que hagan posible la participación activa de la ciudadanía en lo que atañe al control, acompañamiento y evaluación de los distintos proyectos institucionales. De lo que se trata es de configurar un modelo de Estado más transparente y descentralizado que, por un lado, pierde exclusividad en cuanto a su capacidad de regulación social, ahora más abierta y plural, pero que, por otro, gana fuerza en el terreno de la metarregulación, es decir, en la capacidad del Estado de seleccionar, coordinar y jerarquizar los intereses de los agentes no estatales que participan en la gestión del espacio y del poder público. Ello implica una estructura organizativa híbrida, heterogénea y flexible que rompa con la dicotomía entre el Estado —la esfera pública— y la sociedad civil —la esfera privada— que establece el consenso del Estado mínimo, y en la que

el Estado constituye un campo de disputas en el que se expresan las tensiones, los intereses y cosmovisiones subyacentes entre las fuerzas enfrentadas.

Así pues, la sociología política de Santos concibe al Estado como un “novísimo movimiento social”, pensado en los términos de una organización reticular formada por un conjunto heterogéneo de flujos, redes y organizaciones, donde se combinan e interrelacionan elementos estatales y no estatales, nacionales, locales y globales, de entre los cuales el Estado actúa como agente articulador capaz de comprometerse con las demandas y las luchas de los movimientos y las organizaciones sociales. Plantea, por tanto, una sociología política que transita hacia una visión del Estado que rompe con las premisas del sentido común político liberal, que hacen del mismo una institución minimalista, neutral y separada de la sociedad civil.

El segundo proceso, abordado en “La refundación del Estado y los falsos positivos”,⁴ se refiere a la refundación intercultural y plurinacional del Estado. El constitucionalismo transformador por el que aboga la sociología

3 Publicado originalmente en portugués bajo el título *Reinventar a democracia* (1998).

4 Este capítulo forma parte del libro *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur* (2010).

jurídica y política crítica de Santos, supone una ruptura con la concepción liberal de la nación, regida por el principio según el cual a un Estado le corresponde una nación. Reconocer la plurinacionalidad de un Estado supone un avance teórico y político que significa pasar de una concepción del Estado basada en la homogeneidad, a otra basada en la heterogeneidad cultural. El reconocimiento de la existencia de naciones étnicas en convivencia supone la legitimación de distintas adscripciones identitarias compatibles con la nación cívico-política moderna. Las Constituciones de Ecuador, de 2008, y de Bolivia, de 2009, que el propio Boaventura, como intelectual militante, acompañó de cerca, representan en el contexto latinoamericano dos de los modelos actuales que más se apartan del Estado nacional eurocéntrico, pues no solo se reconocen como Estados plurinacionales, sino que, también, recogen formas avanzadas de pluralismo económico, social y político, consagran diferentes regímenes de propiedad y autonomía territorial, concepciones no eurocéntricas de los derechos humanos —como los derechos de la *Pachamama*—, y en el caso boliviano se reconocen tres formas de democracia: la representativa, la participativa y la comunitaria, lo cual abre un horizonte para el ejercicio de formas de democracia intercultural.

IZQUIERDAS Y MOVIMIENTOS SOCIALES

Este tema se aborda sobre todo en “Catorce cartas a las izquierdas”,⁵ escritas entre 2011 y 2016, y ampliamente divulgadas en diferentes idiomas. Las cartas son un resumen de toda la trayectoria de un intelectual y activista político vinculado a los movimientos sociales emancipadores y a las organizaciones de izquierda a lo largo de los últimos cuarenta años. Un intelectual que se ha visto siempre como uno de retaguardia, partidario de una contrahegemonía cosmopolita, insurgente y desde abajo, que implica la articulación de una diversidad de movimientos y organizaciones de ámbito local, estatal y global, a fin de crear inteligibilidad recíproca y unidad de acción entre saberes, estrategias, objetivos y prácticas colectivas.

En síntesis, Boaventura de Sousa Santos desarrolla una sociología política fundada en elementos inclusivos, comunitarios, experimentales y participativos, que sitúa en el centro de su propuesta los valores de la solidaridad, el reconocimiento igualitario de la diferencia, la justicia social, la justicia epistémica y la

5 Capítulo integrado en *La difícil democracia: una mirada desde la periferia europea* (2017).

emancipación social. Se trata de una sociología política vinculada a las luchas del Sur global anticapitalista, anticolonialista, antipatriarcal y antiimperialista; que se vuelve hacia los movimientos sociales en sus diferentes formas de enfrentar las formas de dominación, explotación y opresión; que muestra un universo de respuestas nacidas de la diversidad epistemológica, política y cultural del mundo; y que se orienta a la creación de sociabilidades inconformistas, al retorno del Estado social, la preservación de los bienes comunes,

la refundación participativa e intercultural del Estado y la ciudadanía, la radicalización de la democracia, la defensa de la dignidad humana y la formulación cosmopolita de los derechos humanos.

Esperamos que esta compilación sea una herramienta de trabajo efectiva para enriquecer nuestras conceptualizaciones y prácticas democráticas, además de para contribuir a difundir la obra de una de las figuras más sobresalientes de nuestro tiempo comprometidas con el pensamiento crítico, democrático y emancipador.

REINVENTAR LA DEMOCRACIA*

EL CONTRATO SOCIAL DE LA MODERNIDAD

El contrato social es el metarrelato sobre el que se asienta la moderna obligación política. Una obligación compleja y contradictoria en tanto que establecida entre hombres libres, con el propósito, al menos en Rousseau, de maximizar, y no de minimizar, la libertad. El contrato social encierra por tanto una tensión dialéctica entre regulación social y emancipación social, tensión que se mantiene merced a la constante polarización entre voluntad individual y voluntad general, entre interés particular y bien común. El Estado-nación, el derecho y la educación cívica son los garantes del discurrir pacífico y democrático de esa polarización en el seno del ámbito social que ha venido a llamarse sociedad civil. El procedimiento

lógico del que nace el carácter innovador de la sociedad radica, como es sabido, en la contraposición entre sociedad civil y estado de naturaleza o estado natural. De ahí que las conocidas diferencias entre las concepciones del contrato social de Hobbes, Locke y Rousseau tengan su reflejo en distintas concepciones del estado de naturaleza:¹ cuanto más violento y anárquico sea este, mayores serán los poderes atribuidos al Estado resultante del contrato social. Las diferencias entre Hobbes, por un lado, y Locke y Rousseau, por el otro, son, en este sentido, enormes. Comparten todos ellos, sin embargo, la idea de que el abandono del estado de naturaleza para constituir la sociedad civil y el Estado modernos representa una opción de carácter radical e irreversible. Según ellos, la modernidad es intrínsecamente problemática y rebosa de unas antinomias —entre la coerción

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2005 *El Milenio Huérfano: Ensayos para una Nueva Cultura Política* (Trotta: Madrid) pp. 339-372.

1 Para un análisis pormenorizado de las distintas concepciones del contrato social cfr. Santos (1995: 63-71).

y el consentimiento, la igualdad y la libertad, el soberano y el ciudadano o el derecho natural y el civil— que solo puede resolver con sus propios medios. No puede echar mano de recursos pre o antimodernos.

El contrato social se basa, como todo contrato, en unos criterios de inclusión a los que, por lógica, se corresponden unos criterios de exclusión. De entre estos últimos destacan tres. El primero se sigue del hecho de que el contrato social solo incluye a los individuos y a sus asociaciones; la naturaleza queda excluida; todo aquello que procede o permanece fuera del contrato social se ve relegado a ese ámbito significativamente llamado “estado de naturaleza”. La única naturaleza relevante para el contrato social es la humana, aunque se trate, en definitiva, de domesticarla con las leyes del Estado y las normas de convivencia de la sociedad civil. Cualquier otra naturaleza constituye una amenaza o representa un recurso. El segundo criterio es el de la ciudadanía territorialmente fundada. Solo los ciudadanos son parte del contrato social. Todos los demás —ya sean mujeres, extranjeros, inmigrantes, minorías (y a veces mayorías) étnicas— quedan excluidos; viven en el estado de naturaleza por mucho que puedan cohabitar con ciudadanos. El tercer y último criterio es el de

la comercialización pública de los intereses. Solo los intereses que pueden expresarse en la sociedad civil son objeto del contrato. La vida privada, los intereses personales propios de la intimidad y del espacio doméstico quedan por tanto excluidos del contrato.

El contrato social es la metáfora fundadora de la racionalidad social y política de la modernidad occidental. Sus criterios de inclusión/exclusión fundamentan la legitimidad de la contractualización de las interacciones económicas, políticas, sociales y culturales. El potencial abarcador de la contractualización tiene como contrapartida una separación radical entre incluidos y excluidos. Pero, aunque la contractualización se asienta sobre una lógica de inclusión/exclusión, su legitimidad deriva de la inexistencia de excluidos. De ahí que estos últimos sean declarados vivos en régimen de muerte civil. La lógica operativa del contrato social se encuentra, por tanto, en permanente tensión con su lógica de legitimación. Las inmensas posibilidades del contrato conviven con su inherente fragilidad. En cada momento o corte sincrónico, la contractualización es, al mismo tiempo, abarcadora y rígida; diacrónicamente, es el terreno de una lucha por la definición de los criterios y términos de la exclusión/inclusión, lucha cuyos resultados van modificando

los términos del contrato. Los excluidos de un momento surgen en el siguiente como candidatos a la inclusión y, acaso, son incluidos en un momento ulterior. Pero, debido a la lógica operativa del contrato, los nuevos incluidos solo lo serán en detrimento de nuevos o viejos excluidos. El progreso de la contractualización tiene algo de sisífico. La flecha del tiempo es aquí, como mucho, una espiral.

Las tensiones y antinomias de la contractualización social no se resuelven, en última instancia, por la vía contractual. Su gestión controlada depende de tres presupuestos de carácter metacontractual: un régimen general de valores, un sistema común de medidas y un espacio-tiempo privilegiado. El *régimen general de valores* se asienta sobre las ideas del bien común y de la voluntad general en cuanto principios agregadores de interacciones y disposiciones sociales que permiten designar como “sociedad” las interacciones autónomas y contractuales entre sujetos libres e iguales.

El *sistema común de medidas* se basa en una concepción que convierte el espacio y el tiempo en unos criterios homogéneos, neutros y lineales con los que, a modo de mínimo común denominador, se definen las diferencias relevantes. La técnica de la perspectiva introducida por la pintura renacentista es la primera

manifestación moderna de esta concepción. Igualmente importante fue, en este sentido, el perfeccionamiento de la técnica de las escalas y de las proyecciones en la cartografía moderna iniciada por Mercator. Con esta concepción se consigue, por un lado, distinguir la naturaleza de la sociedad y, por otro, establecer un término de comparación cuantitativo entre las interacciones sociales de carácter generalizado y diferenciable. Las diferencias cualitativas entre las interacciones o se ignoran o quedan reducidas a indicadores cuantitativos que dan cuenta aproximada de las mismas. El dinero y la mercancía son las concreciones más puras del sistema común de medidas: facilitan la medición y comparación del trabajo, del salario, de los riesgos y de los daños. Pero el sistema común de medidas va más allá del dinero y de las mercancías. La perspectiva y la escala, combinadas con el sistema general de valores, permiten, por ejemplo, evaluar la gravedad de los delitos y de las penas: a una determinada graduación de las escalas en la gravedad del delito corresponde una determinada graduación de las escalas en la privación de la libertad. La perspectiva y la escala aplicadas al principio de la soberanía popular permiten la democracia representativa: a un número “ x ” de habitantes corresponde un número y de representantes.

El sistema común de medidas permite incluso, con las homogeneidades que crea, establecer correspondencias entre valores antinómicos. Así, por ejemplo, entre la libertad y la igualdad pueden definirse criterios de justicia social, de redistribución y de solidaridad. El presupuesto es que las medidas sean comunes y procedan por correspondencia y homogeneidad. De ahí que la única solidaridad posible sea la que se da entre iguales: su concreción más cabal está en la solidaridad entre trabajadores.

El espacio-tiempo privilegiado es el estatal-nacional. En este espacio-tiempo se consigue la máxima agregación de intereses y se definen las escalas y perspectivas con las que se observan y miden las interacciones no estatales y no nacionales (de ahí, por ejemplo, que el gobierno municipal se denomine gobierno local). La economía alcanza su máximo nivel de agregación, integración y gestión en el espacio-tiempo nacional y estatal, que es también el ámbito en el que las familias organizan su vida y establecen el horizonte de sus expectativas, o de la falta de las mismas. La obligación política de los ciudadanos ante el Estado y de este ante aquellos se define dentro de ese espacio-tiempo que sirve también de escala a las organizaciones y a las luchas políticas, a la violencia legítima y a la promoción del bienestar general.

Pero el espacio-tiempo nacional-estatal no es solo perspectiva y escala, también es un ritmo, una duración, una temporalidad; también es el espacio-tiempo de la deliberación, del proceso judicial y, en general, de la acción burocrática del Estado, cuya correspondencia más isomórfica está en el espacio-tiempo de la producción en masa.

Por último, el espacio-tiempo nacional y estatal es el espacio señalado de la cultura en cuanto conjunto de dispositivos identitarios que fijan un régimen de pertenencia y legitiman la normatividad que sirve de referencia a todas las relaciones sociales que se desenvuelven dentro del territorio nacional: desde el sistema educativo a la historia nacional, pasando por las ceremonias oficiales o los días festivos.

Estos principios reguladores son congruentes entre sí. Mientras que el régimen general de valores es el garante último de los horizontes de expectativas de los ciudadanos, el campo de percepción de ese horizonte y de sus convulsiones depende del sistema común de medidas. Perspectiva y escala son, entre otras cosas, dispositivos visuales que crean campos de visión y, por tanto, áreas de ocultación. La visibilidad de determinados riesgos, daños, desviaciones, debilidades tiene su reflejo en la identificación de determinadas causas,

determinados enemigos y agresores. Unos y otros se gestionan de modo preferente y privilegiado con las formas de conflictividad, negociación y administración propias del espacio-tiempo nacional y estatal.

La idea del contrato social y sus principios reguladores constituye el fundamento ideológico y político de la contractualidad sobre la que se asientan la sociabilidad y la política de las sociedades modernas. Entre las características de esta organización contractualizada, se destacan las siguientes. El contrato social pretende crear un paradigma sociopolítico que produzca de manera normal, constante y consistente cuatro bienes públicos: legitimidad del gobierno, bienestar económico y social, seguridad e identidad colectiva. Estos bienes públicos solo se realizan conjuntamente; son, en última instancia, los distintos pero convergentes modos de realizar el bien común y la voluntad general. La consecución de estos bienes se proyectó históricamente a través de una vasta constelación de luchas sociales, entre las que destacan las luchas de clase —expresión de la fundamental divergencia de intereses generada por las relaciones sociales de producción capitalista—. Debido a esta divergencia y a las antinomias inherentes al contrato social (entre autonomía individual y justicia social, libertad

e igualdad), las luchas por el bien común siempre fueron luchas por definiciones alternativas de ese bien; luchas que se fueron cristalizando con contractualizaciones parciales que modificaban los mínimos hasta entonces acordados y que se traducían en una materialidad de instituciones encargadas de asegurar el respeto a, y la continuidad de, lo acordado.

De esta persecución contradictoria de los bienes públicos, con sus consiguientes contractualizaciones, resultaron tres grandes constelaciones institucionales, todas ellas asentadas en el espacio-tiempo nacional y estatal: la socialización de la economía, la politización del Estado y la nacionalización de la identidad. La *socialización de la economía* vino del progresivo reconocimiento de la lucha de clases como instrumento no de superación, sino de transformación del capitalismo. La regulación de la jornada laboral y de las condiciones de trabajo y salariales, la creación de seguros sociales obligatorios y de la seguridad social, el reconocimiento del derecho de huelga, de los sindicatos, de la negociación o de la contratación colectivas son algunos de los hitos en el largo camino histórico de la socialización de la economía. Camino en el que se fue reconociendo que la economía capitalista no solo estaba constituida por el capital, el mercado y los

factores de producción, sino que también participan de ella trabajadores, personas y clases con unas necesidades básicas, unos intereses legítimos y, en definitiva, con unos derechos ciudadanos. Los sindicatos desempeñaron en este proceso una función destacada: la de reducir la competencia entre trabajadores, principal causa de la sobreexplotación a la que estaban inicialmente sujetos.

La materialidad normativa e institucional resultante de la socialización de la economía quedó en manos de un Estado encargado de regular la economía, mediar en los conflictos y reprimir a los trabajadores, anulando incluso consensos represivos. Esta centralidad del Estado en la socialización de la economía influyó decididamente en la configuración de la segunda constelación: la *politización del Estado*, proceso asentado sobre el desarrollo de su capacidad reguladora.

En las sociedades capitalistas el desarrollo de esta capacidad asumió principalmente dos formas: el Estado-providencia o de bienestar en el centro del sistema mundial, y el Estado desarrollista en la periferia y semiperiferia del sistema mundial. A medida que fue estatalizando la regulación, el Estado la convirtió en campo para la lucha política, razón por la cual acabó politizándose. Del mismo modo que la

ciudadanía se configuró desde el trabajo, la democracia estuvo desde el principio ligada a la socialización de la economía. La tensión entre capitalismo y democracia es, en este sentido, constitutiva del Estado moderno, y la legitimidad de este Estado siempre estuvo vinculada al modo, más o menos equilibrado, en que resolvió esa tensión. El grado cero de legitimidad del Estado moderno es el fascismo: la completa rendición de la democracia ante las necesidades de acumulación del capitalismo. Su grado máximo de legitimidad resulta de la conversión, siempre problemática, de la tensión entre democracia y capitalismo en un círculo virtuoso en el que cada uno prospera aparentemente en la medida en que ambos prosperan conjuntamente. En las sociedades capitalistas este grado máximo de legitimidad se alcanzó en los Estados de bienestar de Europa del norte y de Canadá.

Por último, la *nacionalización de la identidad cultural* es el proceso mediante el cual las cambiantes y parciales identidades de los distintos grupos sociales quedan territorializadas y temporalizadas dentro del espacio-tiempo nacional. La nacionalización de la identidad cultural refuerza los criterios de inclusión/exclusión que subyacen a la socialización de la economía y a la politización del Estado, confiriéndoles mayor vigencia histórica y mayor estabilidad.

Este amplio proceso de contractualización social, política y cultural, con sus criterios de inclusión/exclusión, tiene, sin embargo, dos límites. El primero es inherente a los mismos criterios: la inclusión siempre tiene como límite lo que excluye. La socialización de la economía se consiguió a costa de una doble desocialización: la de la naturaleza y la de los grupos sociales que no consiguieron acceder a la ciudadanía a través del trabajo. Al ser una solidaridad entre iguales, la solidaridad entre trabajadores no alcanzó a los que quedaron fuera del círculo de la igualdad. De ahí que las organizaciones sindicales nunca se percataran, y en algunos casos siguen sin hacerlo, de que el lugar de trabajo y de producción es a menudo el escenario de delitos ecológicos o de graves discriminaciones sexuales y raciales. Por otro lado, la politización y la visibilidad pública del Estado tuvo como contrapartida la despolitización y privatización de toda la esfera no estatal: la democracia pudo desarrollarse en la medida en que su espacio quedó restringido al Estado y a la política que este sintetizaba. Por último, la nacionalización de la identidad cultural se asentó sobre el etnocidio y el epistemicidio: todos aquellos conocimientos, universos simbólicos, tradiciones y memorias colectivas que diferían de los escogidos para ser incluidos y

erigirse en nacionales fueron suprimidos, marginados o desnaturalizados, y con ellos los grupos sociales que los encarnaban.

El segundo límite se refiere a las desigualdades articuladas por el sistema mundial moderno. Los ámbitos y las formas de la contractualización de las interacciones sociales fueron distintos según fuera la posición de cada país en el sistema mundial: la contractualización fue más o menos inclusiva, estable, democrática y pormenorizada. En la periferia y semiperiferia la contractualización tendió a ser más limitada y precaria que en el centro. El contrato siempre tuvo que convivir allí con el estatus; los compromisos no fueron sino momentos evanescentes a medio camino entre los precompromisos y los poscompromisos; la economía se socializó solo en pequeñas islas de inclusión situadas en medio de vastos archipiélagos de exclusión; la politización del Estado cedió a menudo ante la privatización del Estado y la patrimonialización de la dominación política; y la identidad cultural nacionalizó a menudo poco más que su propia caricatura. Incluso en los países centrales la contractualización varió notablemente: por ejemplo, entre los países con fuerte tradición contractualista, caso de Alemania o Suecia, y aquellos de tradición subcontractualista como el Reino Unido o los Estados Unidos.

LA CRISIS DEL CONTRATO SOCIAL

Con todas estas variaciones, el contrato social ha presidido, con sus criterios de inclusión y exclusión y sus principios metacontractuales, la organización de la vida social, económica, política y cultural de las sociedades modernas. Este paradigma social, político y cultural viene, sin embargo, atravesando desde hace más de una década una gran turbulencia que afecta ya no solo sus dispositivos operativos sino sus presupuestos; una turbulencia tan profunda que parece estar apuntando a un cambio de época, a una transición paradigmática.

En lo que a los presupuestos se refiere, el régimen general de valores no parece poder resistir la creciente fragmentación de una sociedad dividida en múltiples *apartheids* y polarizada en torno a ejes económicos, sociales, políticos y culturales. En este contexto, no solo pierde sentido la lucha por el bien común, también parece ir perdiéndolo la lucha por las definiciones alternativas de ese bien. La voluntad general parece haberse convertido en un enunciado absurdo. Algunos autores hablan incluso del fin de la sociedad. Lo cierto es que cabe decir que nos encontramos en un mundo posfoucaultiano (lo cual revela, retrospectivamente, lo muy organizado que era ese mundo anarquista de Foucault). Según él, son dos los

grandes modos de ejercicio del poder que, de manera compleja, coexisten: el dominante poder disciplinario, basado en las ciencias, y el declinante poder jurídico, centrado en el Estado y el derecho. Hoy día, estos poderes no solo se encuentran fragmentados y desorganizados, sino que coexisten con muchos otros poderes. El poder disciplinario resulta ser cada vez más un poder indisciplinario a medida que las ciencias van perdiendo seguridad epistemológica y se ven obligadas a dividir el campo del saber entre conocimientos rivales capaces de generar distintas formas de poder. Por otro lado, el Estado pierde centralidad y el derecho oficial se desorganiza al coexistir con un derecho no oficial dictado por múltiples legisladores fácticos que, gracias a su poder económico, acaban transformando lo fáctico en norma, disputándole al Estado el monopolio de la violencia y del derecho. La caótica proliferación de poderes dificulta la identificación de los enemigos y, en ocasiones, incluso la de las víctimas.

Los valores de la modernidad —libertad, igualdad, autonomía, subjetividad, justicia, solidaridad— y las antinomias entre ellos perviven, pero están sometidos a una creciente sobrecarga simbólica: vienen a significar cosas cada vez más dispares para los distintos grupos y personas, al punto que el exceso de sentido

paraliza la eficacia de estos valores y, por tanto, los neutraliza.

La turbulencia de nuestros días resulta especialmente patente en el sistema común de medidas. Si el tiempo y el espacio neutros, lineales y homogéneos desaparecieron hace ya tiempo de las ciencias, esa desaparición empieza ahora a hacerse notar en la vida cotidiana y en las relaciones sociales. En otro lugar me referí a la turbulencia por la que atraviesan las escalas con las que hemos venido identificando los fenómenos, los conflictos y las reacciones. Como cada fenómeno es el producto de las escalas con las que lo observamos, la turbulencia en las escalas genera extrañamiento, desfamiliarización, sorpresa, perplejidad y ocultación: la violencia urbana es un ejemplo paradigmático de esta turbulencia en las escalas. Cuando un niño de la calle busca cobijo para pasar la noche y acaba, por ese motivo, asesinado por un policía o cuando una persona abordada por un mendigo se niega a dar limosna y, por ese motivo, es asesinada por el mendigo, estamos ante una explosión imprevisible de la escala del conflicto: un fenómeno aparentemente trivial e inconsecuente se ve correspondido por otro dramático y de fatales consecuencias. Este cambio abrupto e imprevisible en la escala de los fenómenos se da hoy en día en los más variados ámbitos de la

praxis social. Como hemos venido señalando, cabe decir, siguiendo a Prigogine (1979; 1980), que nuestras sociedades están atravesando un período de bifurcación, es decir, una situación de inestabilidad sistémica en el que un cambio mínimo puede producir, imprevisible y caóticamente, transformaciones cualitativas. La turbulencia de las escalas deshace las secuencias y los términos de comparación y, al hacerlo, reduce las alternativas, generando impotencia o induciendo a la pasividad.

La estabilidad de las escalas parece haber quedado limitada al mercado y al consumo, pero incluso aquí se han producido cambios radicales en el ritmo, así como explosiones parciales que obligan a modificar constantemente la perspectiva sobre los actos comerciales, las mercancías y los objetos, hasta el extremo de que la intersubjetividad se transmuta en interobjetividad (*interobjetualidad*). La constante transformación de la perspectiva se da igualmente en las tecnologías de la información y de la comunicación, donde la turbulencia en las escalas es, de hecho, acto originario y condición de funcionamiento. La creciente interactividad de las tecnologías permite prescindir cada vez más de la de los usuarios, de modo que, subrepticamente, la interactividad se va deslizando hacia la interpasividad.

Por último, el espacio-tiempo nacional y estatal está perdiendo su primacía ante la creciente competencia de los espacios-tiempo globales y locales y se está desestructurando ante los cambios en sus ritmos, duraciones y temporalidades. El espacio-tiempo nacional estatal se configura con ritmos y temporalidades distintos pero compatibles y articulables; la temporalidad electoral, la de la contratación colectiva, la temporalidad judicial, la de la seguridad social, la de la memoria histórica nacional, etcétera. La coherencia entre estas temporalidades confiere al espacio-tiempo nacional-estatal su configuración específica. Pero esta coherencia resulta hoy en día cada vez más problemática en la medida en que varía el impacto que sobre las distintas temporalidades tienen los espacio-tiempo global y local.

Aumenta la importancia de determinados ritmos y temporalidades completamente incompatibles con la temporalidad estatal-nacional en su conjunto. Merecen especial referencia dos fenómenos: el tiempo instantáneo del ciberespacio, por un lado, y el tiempo glacial de la degradación ecológica, de la cuestión indígena o de la biodiversidad, por otro. Ambas temporalidades chocan frontalmente con la temporalidad política y burocrática del Estado. El tiempo instantáneo de los mercados financieros

hace inviable cualquier deliberación o regulación por parte del Estado. El freno a esta temporalidad instantánea solo puede lograrse actuando desde la misma escala en que opera, la global, es decir, con una acción internacional. El tiempo glacial, por su parte, es demasiado lento para compatibilizarse adecuadamente con cualquiera de las temporalidades nacional-estatales. De hecho, las recientes aproximaciones entre los tiempos estatal y glacial se han traducido en poco más que en intentos por parte del primero de canibalizar y desnaturalizar al segundo. Basta recordar el trato que ha merecido en muchos países la cuestión indígena o, también, la reciente tendencia a aprobar leyes nacionales sobre la propiedad intelectual e industrial que inciden sobre la biodiversidad.

Como el espacio-tiempo nacional y estatal ha venido siendo el hegemónico, ha conformado ya no solo la acción del Estado sino las prácticas sociales en general de modo que también en estas últimas incide la presencia del tiempo instantáneo y del glacial. Al igual que ocurre con las turbulencias en las escalas, estos dos tiempos consiguen, por distintas vías, reducir las alternativas, generar impotencia y fomentar la pasividad. El tiempo instantáneo colapsa las secuencias en un presente infinito que trivializa las alternativas multiplicándolas

tecnolúdicamente, fundiéndolas en variaciones de sí mismas. El tiempo glacial crea, a su vez, tal distancia entre las alternativas, que estas dejan de ser commensurables y contrastables y se ven condenadas a deambular entre sistemas de referencias comunicables entre sí. De ahí que resulte cada vez más difícil proyectar y optar entre modelos alternativos de desarrollo.

Pero donde las señales de crisis del paradigma resultan más patentes es en los dispositivos funcionales de la contractualización social. A primera vista, la actual situación, lejos de asemejarse a una crisis del contractualismo social, parece caracterizarse por la definitiva consagración del mismo. Nunca se ha hablado tanto de contractualización de las relaciones sociales, de las relaciones de trabajo o de las relaciones políticas entre el Estado y las organizaciones sociales. Pero lo cierto es que esta nueva contractualización poco tiene que ver con la idea moderna del contrato social. En primer lugar, se trata de una contractualización liberal individualista, basada en la idea del contrato de derecho civil celebrado entre individuos y no en la idea de contrato social como agregación colectiva de intereses sociales divergentes. El Estado, a diferencia de lo que ocurre con el contrato social, tiene respecto a estos

contratos de derecho civil una intervención mínima: asegurar su cumplimiento durante su vigencia sin poder alterar las condiciones o los términos de lo acordado. En segundo lugar, la nueva contractualización no tiene, a diferencia del contrato social, estabilidad: puede ser denunciada en cualquier momento por cualquiera de las partes. Y no se trata de una opción de carácter radical sino más bien de una opción trivial. En tercer lugar, la contractualización liberal no reconoce el conflicto y la lucha como elementos estructurales del contrato. Al contrario, los sustituye por el asentimiento pasivo a unas condiciones supuestamente universales e insoslayables. Así, el llamado Consenso de Washington se configura como un contrato social entre los países capitalistas centrales que, sin embargo, se erige, para todas las otras sociedades nacionales, en un conjunto de condiciones ineludibles, que deben aceptarse acríticamente, salvo que se prefiera la implacable exclusión. Estas condiciones ineludibles de carácter global sustentan los contratos individuales de derecho civil.

Por todas estas razones, la nueva contractualización no es, en cuanto contractualización social, sino un falso contrato: la apariencia engañosa de un compromiso basado de hecho en unas condiciones impuestas sin discusión a

la parte más débil, unas condiciones tan onerosas como ineludibles. Bajo la apariencia de contrato, la nueva contractualización propicia la renovada emergencia del estatus, es decir, de los principios premodernos de ordenación jerárquica por los cuales las relaciones sociales quedan condicionadas por la posición en la jerarquía social de las partes. No se trata, sin embargo, de un regreso al pasado. El estatus se asienta hoy en día en la enorme desigualdad de poder económico entre las partes del contrato individual: nace de la capacidad que esta desigualdad confiere a la parte más fuerte para imponer sin discusión las condiciones que le son más favorables. El estatus posmoderno es el contrato leonino.

La crisis de la contractualización moderna se manifiesta en el predominio estructural de los procesos de exclusión sobre los de inclusión. Estos últimos aún perviven, incluso bajo formas avanzadas que combinan virtuosamente los valores de la modernidad, pero se van confinando a unos grupos cada vez más restringidos que imponen a otros, mucho más amplios, formas abisales de exclusión. El predominio de los procesos de exclusión se presenta bajo dos formas en apariencia opuestas: el poscontractualismo y el precontractualismo. El poscontractualismo es el proceso mediante

el cual grupos e intereses sociales hasta ahora incluidos en el contrato social quedan excluidos del mismo, sin perspectivas de poder regresar a su seno. Los derechos de ciudadanía, antes considerados inalienables, son confiscados. Sin estos derechos, el excluido deja de ser un ciudadano para convertirse en una suerte de siervo. El precontractualismo consiste, por su parte, en impedir el acceso a la ciudadanía a grupos sociales anteriormente considerados candidatos a la misma y que tenían expectativas fundadas de poder acceder a ella.

La diferencia estructural entre el poscontractualismo y el precontractualismo es clara. También son distintos los procesos políticos que uno y otro promueven, aunque suelen confundirse tanto en el discurso político dominante como en las experiencias y percepciones personales de los grupos perjudicados. En lo que al discurso político se refiere, a menudo se presenta como poscontractualismo lo que no es sino precontractualismo. Se habla, por ejemplo, de pactos sociales y de compromisos adquiridos que ya no pueden seguir cumpliéndose cuando en realidad nunca fueron otra cosa que contratos-promesa o compromisos previos que nunca llegaron a confirmarse. Se pasa así del pre al poscontractualismo sin transitar por el contractualismo. Esto es lo que ha ocurrido

en los cuasi-Estados de bienestar de muchos países semiperiféricos o de desarrollo intermedio. En lo que a las vivencias y percepciones de las personas y de los grupos sociales se refiere, suele ocurrir que, ante la súbita pérdida de una estabilidad mínima en sus expectativas, las personas adviertan que hasta entonces habían sido, en definitiva, ciudadanos sin haber tenido conciencia de, ni haber ejercido, los derechos de los que eran titulares. En este caso, el precontractualismo se vive subjetivamente como una experiencia poscontractualista.

Las exclusiones generadas por el pre y el poscontractualismo tienen un carácter radical e ineludible, hasta el extremo de que los que las padecen se ven de hecho excluidos de la sociedad civil y expulsados al estado de naturaleza, aunque sigan siendo formalmente ciudadanos. En nuestra sociedad posmoderna el estado de naturaleza está en la ansiedad permanente respecto al presente y al futuro, en el inminente desgobierno de las expectativas, en el caos permanente en los actos más simples de la supervivencia o de la convivencia.

Tanto el poscontractualismo como el precontractualismo nacen de las profundas transformaciones por las que atraviesan los tres dispositivos operativos del contrato social antes referidos: la socialización de la economía, la

politización del Estado y la nacionalización de la identidad cultural. Las transformaciones en cada uno de estos dispositivos son distintas, pero todas, directa o indirectamente, vienen provocadas por lo que podemos denominar el consenso liberal, un consenso en el que convergen cuatro consensos básicos.

El primero es el *consenso económico neoliberal*, también conocido, como vimos, como Consenso de Washington. Este consenso se refiere a la organización de la economía global (con su sistema de producción, sus mercados de productos y servicios y sus mercados financieros) y promueve la liberalización de los mercados, la desregulación, la privatización, el minimalismo estatal, el control de la inflación, la primacía de las exportaciones, el recorte del gasto social, la reducción del déficit público y la concentración del poder mercantil en las grandes empresas multinacionales y del poder financiero en los grandes bancos transnacionales. Las grandes innovaciones institucionales del consenso neoliberal son las nuevas restricciones a la reglamentación estatal, el nuevo derecho internacional de propiedad para los inversores extranjeros y los creadores de intelectuales y la subordinación de los Estados a las agencias multilaterales (Banco Mundial, Fondo Monetario y Organización Mundial del Comercio).

El segundo consenso es el del *Estado débil*. Ligado al anterior, tiene, sin embargo, mayor alcance al sobrepasar el ámbito económico, e incluso el social. Para este consenso, el Estado deja de ser el espejo de la sociedad civil para convertirse en su opuesto. La debilidad y desorganización de la sociedad civil se debe al excesivo poder de un Estado que, aunque formalmente democrático, es inherentemente opresor, ineficaz y predador, por lo que su debilitamiento se erige en requisito del fortalecimiento de la sociedad civil. Este consenso se asienta, sin embargo, sobre el siguiente dilema: solo el Estado puede producir su propia debilidad por lo que es necesario tener un Estado fuerte, capaz de producir eficientemente y de asegurar, con coherencia, esa debilidad. El debilitamiento del Estado produce por tanto unos efectos perversos que cuestionan la viabilidad de las funciones del Estado débil: no puede controlar su debilidad.

El tercer consenso es el *consenso democrático liberal*, es decir, la promoción internacional de unas concepciones minimalistas de la democracia erigidas como condición que los Estados deben cumplir para acceder a los recursos financieros internacionales. Parte de la premisa de que la congruencia entre este consenso y los anteriores ha sido reconocida

como causa originaria de la modernidad política. Pero lo cierto es que, si la teoría democrática del siglo XIX intentó justificar tanto la soberanía del poder estatal, en cuanto capacidad reguladora y coercitiva, como los límites del poder del Estado, el consenso democrático liberal descuida la soberanía del poder estatal, sobre todo en la periferia y semiperiferia del sistema mundial, y percibe las funciones reguladoras del Estado más como incapacidades que como capacidades.

Por último, el consenso liberal incluye, en consonancia con el modelo de desarrollo promovido por los tres anteriores consensos, el de la primacía del derecho y de los tribunales. Ese modelo confiere absoluta prioridad a la propiedad privada, a las relaciones mercantiles y a un sector privado cuya funcionalidad depende de transacciones seguras y previsibles protegidas contra los riesgos de incumplimientos unilaterales. Todo esto exige un nuevo marco jurídico y la atribución a los tribunales de una nueva función, mucho más relevante, como garantes del comercio jurídico e instancias para la resolución de litigios: el marco político de la contractualización social debe ir cediendo su sitio al marco jurídico y judicial de la contractualización individual. Es esta una de las principales dimensiones de la actual judicialización de la política.

El consenso liberal en sus varias vertientes incide profundamente sobre los tres dispositivos operativos del contrato social. La incidencia más decisiva es la de la desocialización de la economía, su reducción a la instrumentalidad del mercado y de las transacciones: campo propicio al precontractualismo y al poscontractualismo. Como se ha dicho, el trabajo fue, en la contractualización social de la modernidad capitalista, la vía de acceso a la ciudadanía, ya fuera por la extensión a los trabajadores de los derechos civiles y políticos, o por la conquista de nuevos derechos propios, o tendencialmente propios, del colectivo de trabajadores, como el derecho al trabajo o los derechos económicos y sociales. La creciente erosión de estos derechos, combinada con el aumento del desempleo estructural, lleva a los trabajadores a transitar desde el estatuto de ciudadanía al de *lumpen*-ciudadanía. Para la gran mayoría de los trabajadores se trata de un tránsito, sin retorno, desde el contractualismo al poscontractualismo.

Pero, como indiqué antes, el estatuto de ciudadanía del que partían estos trabajadores ya era precario y estrecho, de modo que, en muchos casos, el paso es del pre al poscontractualismo; solo la visión retrospectiva de las expectativas permite creer que se partía

del contractualismo. Por otro lado, en un contexto de mercados globales liberalizados, de generalizado control de la inflación, de contención del crecimiento económico² y de unas nuevas tecnologías que generan riqueza sin crear puestos de trabajo, el aumento del nivel de ocupación de un país solo se consigue a costa de una reducción en el nivel de empleo de otro país: de ahí la creciente competencia internacional entre trabajadores. La reducción de la competencia entre trabajadores en el ámbito nacional constituyó en su día el gran logro del movimiento sindical. Pero quizá ese logro se ha convertido ahora en un obstáculo que impide a los sindicatos alcanzar mayor resolución en el control de la competencia internacional entre trabajadores. Este control exigiría, por un lado, la internacionalización del movimiento sindical y, por otro, la creación de autoridades políticas supranacionales capaces de imponer el cumplimiento de los nuevos contratos sociales de alcance global. En ausencia de ambos extremos, la competencia internacional entre trabajadores seguirá aumentando, y con ella la lógica de la exclusión que

2 Como señala Jean-Paul Fitoussi (1997: 102-103), el afán, propio de los mercados financieros, de controlar la inflación impide la estabilización del crecimiento.

le pertenece. En muchos países, la mayoría de los trabajadores que se adentra por primera vez en el mercado de trabajo lo hace sin derechos: queda incluida siguiendo una lógica de la exclusión. La falta de expectativas respecto a una futura mejora de su situación impide a esos trabajadores considerarse candidatos a la ciudadanía. Muchos otros simplemente no consiguen entrar en el mercado de trabajo, en una imposibilidad que si es coyuntural y provisional para algunos puede ser estructural y permanente para otros. De una u otra forma, predomina así la lógica de la exclusión. Se trata de una situación precontractualista sin opciones de acercarse al contractualismo.

Ya sea por la vía del poscontractualismo o por la del precontractualismo, la intensificación de la lógica de la exclusión crea nuevos estados de naturaleza: la precariedad y la servidumbre generadas por la ansiedad permanente del trabajador asalariado respecto a la cantidad y continuidad del trabajo, la ansiedad de aquellos que no reúnen condiciones mínimas para encontrar trabajo, la ansiedad de los trabajadores autónomos respecto a la continuidad de un mercado que deben crear día tras día para asegurar sus rendimientos o la ansiedad del trabajador ilegal que carece de cualquier derecho social. Cuando el consenso neoliberal

habla de estabilidad se refiere a la estabilidad en las expectativas de los mercados y de las inversiones, nunca a la de las expectativas de las personas. De hecho, la estabilidad de los primeros solo se consigue a costa de la inestabilidad de las segundas.

Por todas estas razones, el trabajo sustenta cada vez menos la ciudadanía y esta, cada vez menos al trabajo. Al perder su estatuto político de producto y productor de ciudadanía, el trabajo, tanto si se tiene como cuando falta, se reduce a laboriosidad de la existencia. De ahí que el trabajo, aunque domine cada vez más las vidas de las personas, esté desapareciendo de las referencias éticas sobre las que se asientan la autonomía y la autoestima de los individuos.

En términos sociales, el efecto acumulado del pre y del poscontractualismo es el surgimiento de una clase de excluidos constituida por grupos sociales en movilidad descendente estructural (trabajadores no cualificados, desempleados, trabajadores inmigrantes, minorías étnicas) y por grupos sociales para los que el trabajo dejó de ser, o nunca fue, un horizonte realista (desempleados de larga duración, jóvenes con difícil inserción en el mercado laboral, minusválidos, masas de campesinos pobres de América Latina, África y Asia). Esta

clase de excluidos —mayor o menor, según sea la posición, periférica o central, de cada sociedad en el sistema mundial— asume en los países centrales la forma del tercer mundo interior, el llamado tercio inferior de la sociedad de los dos tercios. Europa tiene 18 millones de desempleados, 52 millones de personas viviendo por debajo del umbral de la pobreza y un 10% de su población tiene alguna minusvalía física o mental que dificulta su integración social. En los Estados Unidos, William Julius Wilson ha propuesto la tesis de la *underclass* para referirse a los negros de los guetos urbanos afectados por el declive industrial y por la desertización económica de las *innercities* —zonas pobres del centro— (Wilson, 1987). Wilson define la *underclass* en función de seis características: residencia en espacios socialmente aislados de las otras clases, escasez de puestos de trabajo de larga duración, familias monoparentales encabezadas por mujeres, escasas calificación y formación profesionales, prolongados períodos de pobreza y de dependencia de la asistencia social y, por último, tendencia a involucrarse en actividades delictivas del tipo *street crime*. Esta clase aumentó significativamente entre los años setenta y ochenta y se rejuveneció trágicamente. La proporción de pobres menores de 18 años era

en 1970 del 15%, y en 1987 había subido al 20%, con un incremento especialmente dramático de la pobreza infantil. El carácter estructural de la exclusión y, por lo tanto, de los obstáculos a la inclusión a los que se enfrenta esta clase queda de manifiesto en el hecho de que, a pesar de que los negros estadounidenses han mejorado notablemente su nivel educativo, la mejora no les ha permitido optar a puestos de trabajo estables y de tiempo completo. Según Lash y Urry (1996: 151) esto se debe, fundamentalmente, a tres razones: la caída del empleo industrial en el conjunto de la economía, la fuga del remanente de empleo desde los centros a las periferias de las ciudades y la redistribución del empleo entre distintos tipos de áreas metropolitanas.

Por lo que a la periferia y semiperiferia del sistema mundial se refiere, la clase de los excluidos abarca más de la mitad de la población de los países, y los factores de exclusión resultan aún más contundentes en su eficacia desocializadora.

El crecimiento estructural de la exclusión social, ya sea por la vía del precontractualismo o del poscontractualismo, y la consiguiente extensión de unos estados de naturaleza —que no dan cabida a las opciones de salida individuales o colectivas— implican una crisis

de tipo paradigmático, un cambio de época, que algunos autores han denominado desmodernización o contramodernización. Se trata, por tanto, de una situación de mucho riesgo. La cuestión que cabe plantearse es si, a pesar de todo, contiene oportunidades para sustituir virtuosamente el viejo contrato social de la modernidad por otro capaz de contrarrestar la proliferación de la lógica de la exclusión.

EL SURGIMIENTO DEL FASCISMO SOCIAL

Analicemos primero los *riesgos*. A mi entender, todos pueden resumirse en uno: el surgimiento del fascismo social. No se trata de un regreso al fascismo de los años treinta y cuarenta. No se trata, como entonces, de un régimen político sino de un régimen social y de civilización. El fascismo social no sacrifica la democracia ante las exigencias del capitalismo, sino que la fomenta hasta el punto de que ya no resulta necesario, ni siquiera conveniente, sacrificarla para promover el capitalismo. Se trata por tanto de un fascismo pluralista y, por ello, de una nueva forma de fascismo. Las principales formas de la sociabilidad fascista son las siguientes: la primera es el *fascismo del apartheid social*: la segregación social de los excluidos dentro de una cartografía urbana dividida en zonas salvajes y zonas civilizadas.

Las primeras son las del estado de naturaleza hobbesiano, las segundas, las del contrato social. Estas últimas viven bajo la amenaza constante de las zonas salvajes y para defenderse se transforman en castillos neofeudales, en estos enclaves fortificados que definen las nuevas formas de segregación urbana: urbanizaciones privadas, condominios cerrados, *gated communities*. La división entre zonas salvajes y civilizadas se está convirtiendo en un criterio general de sociabilidad, en un nuevo espacio-tiempo hegemónico que cruza todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, y que se reproduce en las acciones tanto estatales como no estatales.

La segunda forma es el *fascismo del Estado paralelo*. Me he referido en otro lugar al Estado paralelo para definir aquellas formas de la acción estatal que se caracterizan por su distanciamiento del derecho positivo.³ Pero en tiempos

3 Esta forma de Estado se traduce en la no aplicación o aplicación selectiva de las leyes, en la no persecución de infracciones, en los recortes del gasto de funcionamiento de las instituciones, etcétera. Una política estatal que, en definitiva, se aleja de sus propias leyes e instituciones; unas instituciones que pasan a actuar autónomamente como con criterios propios en la aplicación de la ley dentro de sus esferas de competencia (Santos 1993: 31).

de fascismo social el Estado paralelo adquiere una dimensión añadida: la de la doble vara en la medición de la acción: una para las zonas salvajes, otra para las civilizadas. En estas últimas el Estado actúa democráticamente, como Estado protector, por ineficaz o sospechoso que pueda resultar; en las salvajes actúa de modo fascista, como Estado predador, sin ningún propósito, ni siquiera aparente, de respetar el derecho.

La tercera forma de fascismo social es el *fascismo paraestatal* resultante de la usurpación, por parte de poderosos actores sociales, de las prerrogativas estatales de la coerción y de la regulación social. Usurpación, a menudo, completada con la connivencia del Estado, que o bien neutraliza o bien suplanta el control social producido por el Estado. El fascismo paraestatal tiene dos vertientes destacadas: el fascismo contractual y el fascismo territorial. El contractual se da, como se ha dicho, cuando la disparidad de poder entre las partes del contrato civil es tal que la parte débil, sin alternativa al contrato, acepta, por onerosas y despoticas que sean, las condiciones impuestas por la parte poderosa. El proyecto neoliberal de convertir el contrato de trabajo en un simple contrato de derecho civil genera una situación de fascismo contractual. Esta forma de fascismo suele seguirse también de los procesos de

privatización de los servicios públicos, de la atención médica, de la seguridad social, la electricidad, etcétera. El contrato social que regía la producción de estos servicios públicos por el Estado de bienestar o el Estado desarrollista se ve reducido a un contrato individual de consumo de servicios privatizados. De este modo, aspectos decisivos en la producción de servicios salen del ámbito contractual para convertirse en elementos extracontractuales, es decir, surge un poder regulatorio no sometido al control democrático. La connivencia entre el Estado democrático y el fascismo paraestatal queda, en estos casos, especialmente patente. Con estas incidencias extracontractuales, el fascismo paraestatal ejerce funciones de regulación social anteriormente asumidas por un Estado que ahora, implícita o explícitamente, las subcontrata a agentes paraestatales. Esta cesión se realiza sin que medie la participación o el control de los ciudadanos, de ahí que el Estado se convierta en cómplice de la producción social de fascismo paraestatal.

La segunda vertiente del fascismo paraestatal es el *fascismo territorial*, es decir, cuando los actores sociales provistos de gran capital patrimonial sustraen al Estado el control del territorio en el que actúan o neutralizan ese control, cooptando u ocupando las instituciones

estatales para ejercer la regulación social sobre los habitantes del territorio sin que estos participen y en contra de sus intereses. Se trata de unos territorios coloniales privados situados casi siempre en Estados poscoloniales.

La cuarta forma de fascismo social es el *fascismo populista*. Consiste en la democratización de aquello que en la sociedad capitalista no puede ser democratizado (por ejemplo, la transparencia política de la relación entre representantes y representados o los consumos básicos). Se crean dispositivos de identificación inmediata con unas formas de consumo y unos estilos de vida que están fuera del alcance de la mayoría de la población. La eficacia simbólica de esta identificación reside en que convierte la interobjetualidad en espejismo de la representación democrática y la interpasividad en única fórmula de participación democrática.

La quinta forma de fascismo social es el *fascismo de la inseguridad*. Se trata de la manipulación discrecional de la inseguridad de las personas y de los grupos sociales debilitados por la precariedad del trabajo o por accidentes y acontecimientos desestabilizadores. Estos accidentes y acontecimientos generan niveles de ansiedad y de incertidumbre respecto al presente y al futuro, tan elevados, que acaban rebajando el horizonte de expectativas y

creando la disponibilidad a soportar grandes costos financieros para conseguir reducciones mínimas de los riesgos y de la inseguridad. En los dominios de este fascismo, el *Lebensraum* de los nuevos *Führer* es la intimidad de las personas y su ansiedad e inseguridad respecto a su presente y a su futuro. Este fascismo funciona poniendo en marcha dos tipos de ilusiones: ilusiones retrospectivas e ilusiones prospectivas. Este fenómeno resulta hoy en día especialmente visible en el ámbito de la privatización de las políticas sociales, de atención médica, de seguridad social, educativas y de la vivienda. Las ilusiones retrospectivas avivan la memoria de la inseguridad y de la ineficacia de los servicios estatales encargados de realizar esas políticas. Esto resulta sencillo en muchos países, pero lo cierto es que la producción de esta ilusión solo se consigue mediante viciadas comparaciones entre condiciones reales y criterios ideales de evaluación de esos servicios. Las ilusiones prospectivas intentan, por su parte, crear unos horizontes de seguridad supuestamente generados desde el sector privado y sobrevalorados por la ocultación de determinados riesgos, así como de las condiciones en que se presta la seguridad. Estas ilusiones prospectivas proliferan hoy en día sobre todo en los seguros médicos y en los fondos privados de pensiones.

La sexta forma es el *fascismo financiero*. Se trata quizás de la más virulenta de las sociabilidades fascistas, de ahí que merezca un análisis más detallado. Es el fascismo imperante en los mercados financieros de valores y divisas, en la especulación financiera, lo que se ha venido a llamar “economía de casino”. Esta forma de fascismo social es la más pluralista: los movimientos financieros son el resultado de las decisiones de unos inversores individuales e institucionales esparcidos por el mundo entero y que, de hecho, no comparten otra cosa que el deseo de rentabilizar sus activos. Es el fascismo más pluralista y, por ello, el más virulento, ya que su espacio-tiempo es el más refractario a cualquier intervención democrática. Resulta esclarecedora, en este sentido, la respuesta de un *broker* (agente de intermediación financiera) cuando se le preguntó qué era para él el largo plazo: “son los próximos diez minutos”. Este espacio-tiempo virtualmente instantáneo y global, combinado con el afán de lucro que lo impulsa, confiere un inmenso y prácticamente incontrolable poder discrecional al capital financiero: puede sacudir en pocos segundos la economía real o la estabilidad política de cualquier país. No olvidemos que de cada cien dólares que circulan cada día por el mundo solo dos pertenecen a la economía real. Los mercados

financieros son una de las zonas salvajes del sistema mundial, quizá la más salvaje. La discrecionalidad en el ejercicio del poder financiero es absoluta y las consecuencias para sus víctimas —a veces pueblos enteros— pueden ser devastadoras.

La virulencia del fascismo financiero reside en que, al ser el más internacional de todos los fascismos sociales, está sirviendo de modelo y de criterio operacional para las nuevas instituciones de la regulación global. Unas instituciones cada vez más importantes, aunque poco conocidas por el público. Me referiré aquí a dos de ellas. En primer lugar, al Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI): un acuerdo en fase de negociación entre los países de la OCDE promovido sobre todo por los Estados Unidos y la Unión Europea. Se pretende que los países centrales lo aprueben primero para luego imponerlo a los periféricos y semiperiféricos. Según los términos de ese acuerdo, los países deberán conceder idéntico trato a los inversores extranjeros y a los nacionales, prohibiéndose tanto los obstáculos específicos a las inversiones extranjeras como los incentivos o subvenciones al capital nacional. Esto significa acabar con la idea de desarrollo nacional e intensificar la competencia internacional, ya no solo entre trabajadores sino también entre países.

Quedarían prohibidas tanto las medidas estatales destinadas a perseguir a las empresas multinacionales por prácticas comerciales ilegales, como las estrategias nacionales que pretendan restringir la fuga de capitales hacia zonas con menores costos laborales. El capital podría así hacer libre uso de la amenaza de fuga para deshacer la resistencia obrera y sindical.

El propósito del AMI de confiscar la deliberación democrática resulta especialmente evidente en dos instancias. En primer lugar, en el silencio con el que, durante un período, se negoció el acuerdo —los agentes involucrados cuidaron el secreto del acuerdo como si de un secreto nuclear se tratara—. En segundo lugar, los mecanismos que se están perfilando para imponer el respeto al acuerdo: cualquier empresa que tenga alguna objeción respecto a cualquier norma o ley de la ciudad o Estado en los que esté implementada podrá presentar una queja ante un panel internacional de la AMI, panel que podrá imponer la anulación de la norma en cuestión. Curiosamente, las ciudades y los Estados no gozarán del derecho recíproco a demandar a las empresas. El carácter fascista del AMI reside en que se configura como una Constitución para inversores: solo protege sus intereses ignorando completamente la idea de que la inversión es una relación social por la

que circulan otros muchos intereses sociales. El que fuera director general de la Organización Mundial de Comercio, Renato Ruggiero, calificó como sigue el alcance de las negociaciones: “estamos escribiendo la constitución de una única economía global” (*The Nation*, 13 y 20 de enero de 1997, p. 6).⁴

Una segunda forma de fascismo financiero —igualmente pluralista, global y secreto— es el que se sigue de las calificaciones otorgadas por las empresas de *rating*, es decir, las empresas internacionalmente reconocidas para evaluar la situación financiera de los Estados y los riesgos y oportunidades que ofrecen a los inversores internacionales. Las calificaciones atribuidas —desde la “AAA” a la “D”— pueden determinar las condiciones en que un país accede al crédito internacional. Cuanto más alta sea la calificación, mejores serán las condiciones. Estas empresas tienen un poder extraordinario. Según Thomas Friedman, “el mundo de

4 El AMI fue finalmente retirado gracias a fuertes movilizaciones sociales y a la oposición del gobierno francés. Una ofensiva en la misma lógica fue la Directiva Bolkerstein, igualmente retirada en 2005. Sin embargo, la Constitución Europea aprobada por los Jefes de Estado y de Gobierno en Roma en octubre de 2004 resucitaba el espíritu neoliberal de esas propuestas.

la posguerra fría tiene dos superpotencias, los Estados Unidos y la agencia Moody's —una de las seis agencias de *rating* adscritas a la Securities and Exchange Commission; las otras son: Standard and Poor's, Fitch Investors Services, Duff and Phelps, Thomas Bank Watch, IBCA— y añade: “si los Estados Unidos pueden aniquilar a un enemigo usando su arsenal militar, la agencia de calificación financiera Moody's puede estrangular financieramente un país, otorgándole una mala calificación” (Warde, 1997: 10-11). De hecho, con los deudores públicos y privados enzarzados en una salvaje lucha mundial para atraer capitales, una mala calificación puede provocar, por la consiguiente desconfianza de los acreedores, el estrangulamiento financiero de un país. Por otro lado, los criterios usados por estas agencias son en gran medida arbitrarios, apuntalan las desigualdades en el sistema mundial y generan efectos perversos: el mero rumor de una inminente descalificación puede provocar una enorme convulsión en el mercado de valores del país afectado (así ocurrió en Argentina o Israel). De hecho, el poder discrecional de estas empresas es tanto mayor en la medida en que pueden atribuir calificaciones no solicitadas por los países.

Los agentes de este fascismo financiero, en sus varios ámbitos y formas, son unas

empresas privadas cuyas acciones vienen legitimadas por las instituciones financieras internacionales y por los Estados hegemónicos. Se configura así un fenómeno híbrido, paraestatal y supraestatal, con un gran potencial destructivo: puede expulsar al estado natural de la exclusión a países enteros.

SOCIABILIDADES ALTERNATIVAS

Los riesgos subsiguientes a la erosión del contrato social son demasiado graves para permanecer cruzados de brazos. Deben encontrarse alternativas de sociabilidad que neutralicen y prevengan esos riesgos y desbrocen el camino a nuevas posibilidades democráticas. La tarea no es fácil: la desregulación social generada por la crisis del contrato social es tan profunda que desregula incluso la resistencia a los factores de crisis o la reivindicación emancipadora que habría de conferir sentido a la resistencia. Ya no resulta sencillo saber con claridad y convicción en nombre de qué y de quién resistir, incluso suponiendo que se conozca aquello contra lo que se resiste, lo que tampoco resulta fácil.

De ahí que deban definirse del modo más amplio posible los términos de una reivindicación cosmopolita capaz de romper el círculo vicioso del precontractualismo y del

poscontractualismo. Esta reivindicación debe reclamar, en términos genéricos, la reconstrucción y reinención de un espacio-tiempo que permita y promueva la deliberación democrática. Empezaré identificando brevemente los principios que deben inspirar esa reinención para luego esbozar algunas propuestas puntuales.

El *primer principio* es que no basta con elaborar alternativas. El pensamiento moderno en torno a las alternativas ha demostrado ser extremadamente propenso a la inutilidad, ya sea por articular alternativas irrealistas que caen en descrédito por utópicas, ya sea porque las alternativas son realistas y, por ello, susceptibles de ser cooptadas por aquellos cuyos intereses podrían verse negativamente afectados por las mismas. Necesitamos por tanto un pensamiento alternativo sobre las alternativas. He propuesto en otros trabajos anteriores una epistemología que —a diferencia de la moderna, cuya trayectoria parte de un punto de ignorancia, que denomino caos, para llegar a otro de saber, que denomino orden (conocimiento como regulación) — tenga por punto de ignorancia el colonialismo y como punto de llegada la solidaridad (conocimiento como emancipación).

El paso desde un conocimiento como regulación a un conocimiento como emancipación

no es solo de orden epistemológico, sino que implica un tránsito desde el conocimiento a la acción. De esta consideración extraigo el *segundo principio* director de la reinención de la deliberación democrática. Si las ciencias han venido esforzándose para distinguir la estructura de la acción, propongo que centremos nuestra atención en la distinción entre acción conformista y acción rebelde, esa acción que, siguiendo a Epicuro y Lucrecio, denomino *acción con clinamen*. Si la acción conformista es la acción que reduce el realismo a lo existente, la idea de acción rebelde se inspira en el concepto de *clinamen* de Epicuro y Lucrecio. *Clinamen* es la capacidad de desvío atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito: un *quantum* inexplicable que perturba las relaciones de causa-efecto. El *clinamen* confiere a los átomos creatividad y movimiento espontáneo. El conocimiento como emancipación es un conocimiento que se traduce en *acciones con clinamen*.

En un período de escalas en turbulencia no basta con pensar la turbulencia de escalas, es necesario que el pensamiento que las piensa sea él mismo turbulento. La *acción con clinamen*⁵

5 Sobre el concepto de *acción con clinamen*, ver Santos (1998a).

es la acción turbulenta de un pensamiento en turbulencia. Debido a su carácter imprevisible y poco organizado, este pensamiento puede redistribuir socialmente la ansiedad y la inseguridad, creando así las condiciones para que la ansiedad de los excluidos se convierta en motivo de ansiedad de los incluidos hasta conseguir hacer socialmente patente que la reducción de la ansiedad de unos no se consigue sin reducir la ansiedad de los otros. Si es cierto que cada sistema es tan fuerte como fuerte sea su elemento más débil, considero que en las condiciones actuales el elemento más débil del sistema de exclusión reside precisamente en su capacidad para imponer de un modo tan unilateral e impune la ansiedad y la inseguridad a grandes masas de la población. Cuando los Estados hegemónicos y las instituciones financieras multilaterales hablan de la ingobernabilidad como uno de los problemas más destacados de nuestras sociedades, están expresando, en definitiva, la ansiedad e inseguridad que les produce la posibilidad de que la ansiedad y la inseguridad sean redistribuidas por los excluidos entre los incluidos.

Por último, el *tercer principio*: puesto que el fascismo social se alimenta básicamente de la promoción de espacios-tiempo que impiden, trivializan o restringen los procesos de

deliberación democrática, la exigencia cosmopolita debe tener como componente central la reinención de espacios-tiempo que promuevan la deliberación democrática. Estamos asistiendo, en todas las sociedades y culturas no solo a la compresión del espacio-tiempo sino a su segmentación. La división entre zonas salvajes y zonas civilizadas demuestra que la segmentación del espacio-tiempo es la condición previa a su compresión. Por otro lado, si la temporalidad de la modernidad logra combinar de modo complejo la flecha del tiempo con la espiral del tiempo, las recientes transformaciones del espacio-tiempo están desestructurando esa combinación. Si en las zonas civilizadas, donde se intensifica la inclusión de los incluidos, la flecha del tiempo se dispara impulsada por el vértigo de un progreso sin precedente, en las zonas salvajes de los excluidos sin esperanza la espiral del tiempo se comprime hasta transformarse en un tiempo circular en el que la supervivencia no tiene otro horizonte que el de sobrevivir a su siempre inminente quiebra.

Estos principios definen algunas de las dimensiones de la exigencia cosmopolita de reconstruir el espacio-tiempo de la deliberación democrática. El objetivo final es la construcción de un nuevo contrato social, muy distinto

al de la modernidad. Debe ser un contrato mucho más inclusivo que abarque no ya solo a los hombres y a los grupos sociales, sino también a la naturaleza. En segundo lugar, será un contrato más conflictivo porque la inclusión debe hacerse siguiendo criterios tanto de igualdad como de diferencia. En tercer lugar, aunque el objetivo final del contrato sea la reconstrucción del espacio-tiempo de la deliberación democrática, este contrato, a diferencia del contrato social moderno, no puede limitarse al espacio-tiempo nacional y estatal: debe incluir los espacios-tiempo local, regional y global. Por último, el nuevo contrato no se basa en una clara distinción entre Estado y sociedad civil, entre economía, política y cultura o entre público y privado; la deliberación democrática, en cuanto exigencia cosmopolita, no tiene sede ni forma institucional específicas.

Pero el nuevo contrato social debe ante todo neutralizar la lógica de la exclusión impuesta por el precontractualismo y el poscontractualismo en aquellos ámbitos en los que la manifestación de esa lógica resulta más virulenta. De esta primera fase me ocupo en lo que sigue, centrando mi atención en dos temas: el redescubrimiento democrático del trabajo y el Estado como novísimo movimiento social.

EL REDESCUBRIMIENTO DEMOCRÁTICO DEL TRABAJO

El redescubrimiento democrático del trabajo se erige en condición *sine qua non* de la reconstrucción de la economía como forma de sociabilidad democrática. La desocialización de la economía fue, como indiqué, el resultado de la reducción del trabajo a mero factor de producción, condición desde la que el trabajo difícilmente consigue sustentar la ciudadanía. De ahí la exigencia inaplazable de que la ciudadanía redescubra las potencialidades democráticas del trabajo. A tal fin deben alcanzarse las siguientes condiciones: en primer lugar, *el trabajo debe repartirse democráticamente*. Este reparto tiene un doble sentido. Primero, visto que el trabajo humano no incide, como pensó la modernidad capitalista, sobre una naturaleza inerte, sino que se confronta y compite permanentemente con el trabajo de la naturaleza —en una competencia desleal cuando el trabajo humano solo se garantiza a costa de la destrucción del trabajo de la naturaleza—, el trabajo humano debe saber compartir la actividad creadora con el trabajo de la naturaleza.

El segundo reparto es el del mismo trabajo humano. La permanente revolución tecnológica en que nos encontramos crea riqueza sin

crear empleo. Por tanto, debe redistribuirse, globalmente, el *stock* de trabajo disponible. No se trata de una tarea sencilla, porque si bien el trabajo, en cuanto factor de producción, está hoy en día globalizado, la relación salarial y el mercado de trabajo siguen segmentados y territorializados. Tres iniciativas me parecen urgentes en este ámbito, todas de alcance global, aunque con distinta incidencia sobre la economía mundial. Por un lado, debe repartirse el trabajo mediante la reducción de la jornada laboral; una iniciativa cuyo éxito dependerá del grado de organización del movimiento obrero. Se trata por tanto de una iniciativa con más posibilidades de éxito en los países centrales y semiperiféricos. La segunda iniciativa se refiere al establecimiento de unas pautas mínimas en la relación salarial como condición previa a la libre circulación de los productos en el mercado mundial: fijar internacionalmente unos derechos laborales mínimos, una cláusula social incluida en los acuerdos internacionales de comercio. Esta iniciativa crearía un mínimo común denominador de congruencia entre ciudadanía y trabajo a nivel global. En las actuales condiciones post-Ronda Uruguay, esta iniciativa debería encauzarse a través de la Organización Mundial del Comercio.

Las resistencias son, sin embargo, enormes: ya sea por parte de las multinacionales o de los sindicatos de unos países periféricos y semiperiféricos que ven en esos criterios mínimos una nueva forma de proteccionismo en beneficio de los países centrales. Mientras no pueda acometerse una regulación global, deberán alcanzarse acuerdos regionales, incluso bilaterales, que establezcan redes de pautas laborales de las que dependan las preferencias comerciales. Para que estos acuerdos no generen un proteccionismo discriminatorio, la adopción de criterios mínimos debe completarse con otras dos iniciativas: la mencionada reducción de la jornada laboral y la flexibilización de las leyes inmigratorias con vistas a una progresiva desnacionalización de la ciudadanía. Esta última iniciativa —la tercera— debe facilitar un reparto más equitativo del trabajo a nivel mundial propiciando los flujos entre zonas salvajes y zonas civilizadas, tanto dentro de las sociedades nacionales como en el sistema mundial. Hoy día, esos flujos se producen, en contra de lo que sostiene el nacionalismo xenófobo de los países centrales, predominantemente entre países periféricos, para los que suponen una carga insostenible. Para reducir esta carga, y como exigencia cosmopolita de justicia social, deben facilitarse los

flujos desde la periferia al centro. En respuesta al *apartheid* social al que el precontractualismo y el poscontractualismo condenan a los inmigrantes, hay que desnacionalizar la ciudadanía proporcionando a los inmigrantes unas condiciones que simultáneamente garanticen la igualdad y respeten la diferencia de modo que el reparto del trabajo se convierta en un reparto multicultural de la sociabilidad.

La segunda condición del redescubrimiento democrático del trabajo está en el *reconocimiento del polimorfismo del trabajo*. El puesto de trabajo estable de tiempo completo e indefinido fue el ideal que inspiró a todo el movimiento obrero desde el siglo XIX, aunque solo llegó a existir en los países centrales y solo durante el período del fordismo. Este tipo ideal está hoy en día cada vez más alejado de la realidad de las relaciones de trabajo ante la proliferación de las llamadas formas atípicas de trabajo y el fomento por el Estado de la flexibilización de la relación salarial. En este ámbito, la exigencia cosmopolita asume dos formas. Por un lado, el reconocimiento de los distintos tipos de trabajo solo es democrático en la medida en que crea en cada uno de esos tipos un nivel mínimo de inclusión. Es decir, el polimorfismo del trabajo solo es aceptable si el trabajo sigue siendo un criterio de

inclusión. Se sabe, sin embargo, que el capital global ha usado las formas atípicas de trabajo como un recurso encubierto para convertir el trabajo en un criterio de exclusión. Esto ocurre cada vez que los trabajadores no consiguen superar con su salario el umbral de la pobreza. En estos casos el reconocimiento del polimorfismo del trabajo, lejos de constituirse en un ejercicio democrático, avala un acto de fascismo contractual. La segunda forma que debe asumir el reconocimiento democrático del trabajo es la promoción de la formación profesional, sea cual sea el tipo de duración del trabajo. Sin una mejora en la formación profesional, la flexibilización de la relación salarial no será más que una forma de exclusión social a través del trabajo.

La tercera condición del redescubrimiento democrático del trabajo está en la *separación entre el trabajo productivo y la economía real, por un lado, y el capitalismo financiero o economía de casino, por otro*. He calificado antes al fascismo financiero como una de las formas más virulentas del fascismo social. Su potencial destructivo debe quedar limitado por una regulación internacional que le imponga un espacio-tiempo que permita deliberar democráticamente sobre las condiciones que eviten a los países periféricos y

semiperiféricos entrar en una desenfrenada competencia internacional por los capitales y el crédito, y convertirse por ello en agentes de la competencia internacional entre trabajadores. Esta regulación del capital financiero es tan difícil como urgente. Entre las medidas más urgentes destaco las siguientes.

En primer lugar, la adopción de la tasa Tobin: el impuesto global, propuesto por el Premio Nobel de Economía James Tobin, que, con una tasa entre el 0,05% y el 1%, grave todas las transacciones en los mercados de divisas. Difundida en 1972 en el contexto que provocó el colapso del sistema de Bretton Woods, esta idea fue calificada entonces de idealista o irrealista. Sin embargo, la propuesta ha ido sumando —como otras semejantes— seguidores ante la creciente inestabilidad de los mercados financieros y el potencial destructivo y desestabilizador que para las economías y las sociedades nacionales representan tanto el crecimiento exponencial de las transacciones como la especulación contra las monedas. Si a principios de los años setenta las transacciones diarias en los mercados de cambio alcanzaban 18 millones de dólares, hoy en día superan el billón 500 millones de dólares. Un mercado de estas dimensiones se encuentra completamente a merced de la especulación

y de la desestabilización. Basta recordar la jugada que en 1992 le permitió a George Soros⁶ ganar un millón de dólares en un solo

6 George Soros, destacado especulador financiero, no deja de ser un personaje paradójico. Al tiempo que sus actividades pueden poner en jaque la economía de un país, también distribuye ayuda a través de su fundación (360 millones de dólares en 1996 para proyectos en los países del Este) o publica artículos en los que afirma, por ejemplo: “Aunque he amasado una fortuna en los mercados financieros, temo que la intensificación del *capitalismo laissez-faire* y la difusión de los valores de mercado a todas las áreas de la vida esté poniendo en peligro nuestra sociedad abierta y democrática. El principal enemigo de la sociedad abierta ya no es, a mi entender, el comunismo, sino la amenaza capitalista” (1997). Recientemente publicó un artículo en el que aboga por una sociedad global y abierta que reúna las siguientes características: 1) fortalecimiento de las instituciones existentes y creación de nuevas instituciones internacionales que regulen los mercados financieros y reduzcan la asimetría entre centro y periferia; 2) incremento de la cooperación internacional en la fiscalidad sobre los capitales; 3) creación de instituciones internacionales para la protección eficaz de los derechos individuales, de los derechos humanos y del medio ambiente, y la promoción de la justicia social y de la paz; 4) establecimiento de pautas internacionales para contener la corrupción, reforzar las prácticas laborales justas y proteger los derechos humanos; 5) creación de una red de alianzas para la promoción de la paz, la libertad y la democracia (Soros, 1998).

día especulando contra la libra esterlina; su acción provocó la devaluación de la libra y la consiguiente disolución del sistema europeo de tipos de cambio fijos. La tasa Tobin pretende, en definitiva, desacelerar el espacio-tiempo de las transacciones de cambio sometiendo marginalmente a un espacio-tiempo estatal desde el que los Estados puedan recobrar un margen de regulación macroeconómica y defenderse de las especulaciones dirigidas contra sus monedas. Se trata, en la conocida metáfora de Tobin, de echar algo de arena en los engrasados mecanismos del mercado financiero global (Tobin 1982: 493). Según Tobin, los ingresos generados por esa tasa, recaudados por los Estados, se destinarían a un fondo único —que podrían controlar o el Banco Mundial o el FMI— desde donde serían redistribuidos. El 85% de lo recaudado iría a los países centrales —para que lo destinen a los organismos dedicados a las operaciones de paz, lucha contra la pobreza, protección del medio ambiente, etcétera— y el 15% restante a los países en desarrollo para que lo usen en beneficio propio.

Aunque la propuesta busque ante todo controlar los mercados, el eventual destino de los ingresos generados por esa tasa ha pasado a ser objeto de creciente atención y debate.

Ocurre que, incluso con una tasa muy baja, el potencial recaudador es enorme: una tasa de tan solo un 0,1% sobre el volumen actual de las transacciones de cambio generaría una suma de 250.000 millones de dólares, es decir, 25 veces los gastos de todo el sistema de las Naciones Unidas en 1995.

Una segunda medida que “civilice” los mercados financieros debe ser la condonación de la deuda externa de los 50 países más pobres. Una medida especialmente urgente en África, donde solo el pago del servicio de la deuda supone una devastadora sangría sobre los escasos recursos de los países más pobres que, a menudo, se ven obligados a contraer nuevos préstamos para saldar los antiguos. Sin aliviar un poco la pobreza no puede redescubrirse la capacidad inclusiva del trabajo. Lo cierto y paradójico es, sin embargo, que desde 1993 las transferencias en concepto de pago por la deuda de los países en desarrollo hacia los países del G-7 superan las transferencias de estos hacia aquéllos. Los Estados Unidos, Gran Bretaña y Canadá ya se encontraban en esta situación en 1988; en 1994 solo Japón e Italia registraron una transferencia líquida positiva. La deuda de los países pobres ha acelerado el agotamiento de los recursos naturales, la desinversión de programas sociales

y de desarrollo económico (infraestructuras, formación del capital humano, compra de tecnología, etcétera), al destinarse todos los recursos financieros al pago del capital y de los intereses de la deuda y a la reducción de la inversión, tanto interna como externa.

El reconocimiento de que existe una “crisis de la deuda” y, sobre todo, de que esa crisis también se extiende a la deuda pendiente ante las organizaciones multilaterales, parece haber calado finalmente en instituciones como el Banco Mundial y el FMI. Estas organizaciones elaboraron en 1996 una propuesta de reducción de la deuda de los países pobres más endeudados (Highly Indebted Poor Countries, HIPC, Initiative). Sin embargo, la propuesta ha merecido duras críticas de las ONG; subestima el problema al excluir a numerosos países; plantea un calendario demasiado largo (seis años); los montantes de la reducción son insuficientes; condiciona la reducción a la adopción por los países afectados de medidas de ajuste estructural de cuya eficacia duda incluso el Banco Mundial; hace recaer en exceso el peso de la propuesta en los países acreedores e insuficientemente sobre las organizaciones multilaterales (el FMI no aportaría fondos); por último, el FMI podría aprovecharla para consolidar su posición acreedora,

aumentando incluso el monto de la deuda de estos países con la institución.⁷

Por último, la cuarta condición del redescubrimiento democrático del trabajo está en la *reinvención del movimiento sindical*. A pesar de las aspiraciones del movimiento obrero del siglo XIX, fueron los capitalistas del mundo entero quienes se unieron, no los trabajadores. De hecho, a medida que el capital se fue globalizando, el proletariado se localizó y segmentó. El movimiento sindical deberá reestructurarse profundamente para poder actuar en los ámbitos local y transnacional, y hacerlo al menos con la misma eficacia con la que en el pasado supo actuar en el ámbito nacional. Desde la potenciación de los comités de empresa y de las delegaciones sindicales hasta la transnacionalización del movimiento sindical, el proceso de destrucción y reconstrucción institucional se antoja necesario y urgente.

El movimiento sindical debe asimismo revalorizar y reinventar la tradición de solidaridad y reconstruir sus políticas de antagonismo social. Debe diseñar un nuevo abanico, más amplio y audaz, de solidaridad que responda

7 Para un análisis de este programa, ver Bökkernik (1996) y Van Hees (1996).

a las nuevas condiciones de exclusión social y a las nuevas formas de opresión en las relaciones *dentro* de la producción, ampliando de este modo el ámbito convencional de las reivindicaciones sindicales, es decir, las relaciones de producción. Por otro lado, deben reconstruirse las políticas de antagonismo social para asumir una nueva función en la sociedad: un sindicalismo más político, menos sectorial y más solidario; un sindicalismo con un proyecto integral de alternativa de civilización, en el que todo esté relacionado: trabajo y medio ambiente, trabajo y sistema educativo, trabajo y feminismo, trabajo y necesidades sociales y culturales de orden colectivo, trabajo y Estado de bienestar, trabajo y tercera edad, etcétera. En suma, su acción reivindicativa debe considerar todo aquello que afecte a la vida de los trabajadores y de los ciudadanos en general.

El sindicalismo fue en el pasado un movimiento antes que una institución, ahora es más una institución que un movimiento. En el período de reconstitución institucional en ciernes, el sindicalismo podría quedar desahuciado si no consigue reforzarse como movimiento. La concertación social debe ser, en este sentido, un escenario de discusión y de lucha por la calidad y la dignidad de la vida.

EL ESTADO COMO NOVÍSIMO MOVIMIENTO SOCIAL

El segundo gran momento de la exigencia cosmopolita de un nuevo contrato social está en la transformación del Estado nacional en un “novísimo movimiento social”. Esta expresión puede causar extrañeza. Pretendo con la misma señalar que el proceso de descentralización —al que, debido ante todo al declive de su poder regulador, está sometido el Estado nacional— convierte en obsoletas las teorías del Estado hasta ahora imperantes, tanto las de raigambre liberal como las de origen marxista. La despolitización del Estado y la desestatalización de la regulación social inducidas por la erosión del contrato social indican que bajo la denominación “Estado” está emergiendo una nueva forma de organización política más amplia que el Estado: un conjunto híbrido de flujos, organizaciones y redes donde se combinan y solapan elementos estatales y no estatales, nacionales y globales. El Estado es el articulador de este conjunto.

La relativa miniaturización o municipalización del Estado dentro de esta nueva organización política ha venido interpretándose como un fenómeno de erosión de la soberanía y de las capacidades normativas del Estado. Pero lo que de hecho está ocurriendo es una

transformación de la soberanía y de la regulación: estas pasan a ejercerse en red dentro de un ámbito político mucho más amplio y conflictivo donde los bienes públicos hasta ahora producidos por el Estado (legitimidad, bienestar económico y social, seguridad e identidad cultural) son objeto de luchas y negociaciones permanentes que el Estado coordina desde distintos niveles de superordenamiento. Esta nueva organización política, este conjunto heterogéneo de organizaciones y flujos, no tiene centro: la coordinación del Estado funciona como imaginación del centro.

Esto significa que la mencionada despolitización del Estado solo se da en el marco de la forma tradicional del Estado. En la nueva organización política, el Estado se encuentra, por el contrario, en el punto de partida de su repolitización como elemento de coordinación. En este nuevo marco, el Estado es ante todo una relación política parcial y fracturada, abierta a la competencia entre los agentes de la subcontratación política y por la que transitan concepciones alternativas del bien común y de los bienes públicos. Antes que una materialidad institucional y burocrática, el Estado está llamado a ser el terreno de una lucha política mucho menos codificada y reglada que la lucha política convencional. Y es en este nuevo

marco donde las distintas formas de fascismo societal buscan articulaciones para amplificar y consolidar sus regulaciones despóticas, convirtiendo al Estado en componente de su espacio privado. Y será también en este marco donde las fuerzas democráticas deberán luchar por la democracia redistributiva y convertir al Estado en componente del espacio público no estatal. Esta última transformación del Estado es la que denomino *Estado como novísimo movimiento social*.

Las principales características de esta transformación son las siguientes: compete al Estado, en esta emergente organización política, coordinar los distintos intereses, flujos y organizaciones nacidos de la desestatalización de la regulación social. La lucha democrática se convierte así, ante todo, en una lucha por la democratización de las funciones de coordinación. Si en el pasado se buscó democratizar el monopolio regulador del Estado, ahora se debe, ante todo, democratizar la desaparición de ese monopolio. Esta lucha tiene varias facetas. Las funciones de coordinación deben tratar sobre todo con intereses divergentes e incluso contradictorios. Si el Estado moderno asumió como propia y, por tanto, como interés general una determinada versión o composición de esos intereses, ahora el Estado se limita a

coordinar los distintos intereses, unos intereses que no son solo nacionales sino también globales o transnacionales. Esto significa que, en contra de lo que pueda parecer, el Estado está más directamente comprometido con los criterios de redistribución y por tanto con los criterios de inclusión y exclusión. De ahí que la tensión entre democracia y capitalismo, de urgente reconstrucción, solo pueda reconstruirse si la democracia se concibe como democracia redistributiva.

En un espacio público en el que el Estado convive con intereses y organizaciones no estatales cuyas actuaciones coordina, la democracia redistributiva no puede quedar confinada dentro de una democracia representativa concebida para la acción política en el marco del Estado. De hecho, aquí radica la causa de la misteriosa desaparición de la tensión entre democracia y capitalismo en nuestros días: con la nueva constelación política, la democracia representativa perdió las escasas capacidades distributivas que pudo llegar a tener. En las actuales condiciones, la democracia redistributiva debe ser una democracia participativa y la participación democrática debe incidir tanto en la acción de coordinación del Estado como en la actuación de los agentes privados (empresas, organizaciones

no gubernamentales y movimientos sociales) cuyos intereses y prestaciones coordina el Estado. En otras palabras: no tiene sentido democratizar el Estado si no se democratiza la esfera no estatal. Solo la convergencia entre estos dos procesos de democratización permite reconstruir el espacio público de la deliberación democrática.

Ya se conocen distintas experiencias de redistribución democrática de los recursos a través de mecanismos de democracia participativa o de combinaciones de democracia participativa y democracia representativa. En Brasil, por ejemplo, destacan las experiencias de *elaboración participativa de los presupuestos* en los municipios gestionados por el Partido de los Trabajadores —especialmente exitosas en Porto Alegre—. ⁸ Aunque estas experiencias sean de ámbito local, nada indica que la elaboración participativa del presupuesto no pueda adoptarse por los gobiernos estatales o incluso en la Unión Europea. De hecho, resulta imperioso extender esta experiencia si se pretende erradicar la privatización patrimonialista del Estado.

La limitación de este tipo de experiencias está en que solo tratan del uso de los recursos

⁸ Sobre la experiencia de Porto Alegre, ver Santos (2003); Fedozzi (1997); Oliveira *et al.* (1995).

estatales, no de su obtención. A mi entender, la lógica participativa de la democracia redistributiva debería abarcar esta última cuestión, es decir, el sistema fiscal. Aquí, la democracia redistributiva debe significar solidaridad fiscal. La solidaridad fiscal del Estado moderno es, cuando existe, abstracta y, en el marco de la nueva organización política y de la miniaturización del Estado, esa solidaridad se hace aún más abstracta hasta resultar ininteligible al común de los ciudadanos. De ahí las *tax revolts* (protestas ciudadanas contra los impuestos) de los últimos años y el que muchas de ellas no hayan sido activas sino pasivas: recurrieron a la evasión fiscal. Propongo una modificación radical de la lógica del sistema fiscal para adecuarlo a las nuevas condiciones de la dominación política. Se trata de lo que llamo la *fiscalidad participativa*. Cuando al Estado le compete desempeñar, respecto del bienestar, funciones de coordinación antes que de producción directa, el control de la relación entre recursos obtenidos y uso de los mismos resulta prácticamente imposible con los mecanismos de la democracia representativa. De ahí la necesidad de añadir a la democracia representativa elementos de democracia participativa. El incremento relativo de la pasividad del Estado resultante de la pérdida de su monopolio regulador debe compensarse intensificando

la ciudadanía activa; a menos que queramos ver cómo los fascismos sociales invaden y colonizan esa pasividad.

La fiscalidad participativa permite recuperar la “capacidad extractiva” del Estado y ligarla a la realización de unos objetivos sociales colectivamente definidos. Fijados los niveles generales de tributación, fijados —a nivel nacional mediante mecanismos que combinen democracia representativa y participativa— los objetivos financiados por el gasto público, los ciudadanos y las familias deben poder decidir, mediante referendo, para qué y en qué proporción deben gastarse sus impuestos. Mientras que algunos ciudadanos prefieren que sus impuestos se destinen preferentemente a la atención médica, otros darán prioridad a la educación, otros a la seguridad social, etcétera. Aquellos ciudadanos cuyos impuestos se deduzcan en la fuente —caso, en muchos países, de los asalariados— deben poder indicar, en las sumas deducidas, sus preferencias entre los distintos sectores de actuación, así como el peso relativo de cada inversión social.

Tanto el presupuesto como la fiscalidad participativa son piezas fundamentales de la nueva democracia redistributiva. Su lógica política responde a la creación de un espacio público no estatal del que el Estado es el elemento determinante de articulación y coordinación.

La creación de este espacio público es, en las actuales condiciones, la única alternativa democrática ante la proliferación de esos espacios privados avalados por una acción estatal que favorece los fascismos sociales. La nueva lucha democrática es, en cuanto lucha por la democracia redistributiva, una lucha antifascista, aunque se desenvuelva en un ámbito formalmente democrático. No obstante, este ámbito democrático, aunque formal, dispone de la materialidad de las formas, de ahí que la lucha antifascista de nuestros días no tenga que asumir las formas que asumió en el pasado la lucha democrática contra el fascismo de Estado. Pero tampoco puede limitarse a las formas de lucha democrática consagradas por el Estado democrático surgido de los escombros del viejo fascismo. Nos encontramos por tanto ante la necesidad de crear nuevas constelaciones de lucha democrática que multipliquen y ahonden las deliberaciones democráticas sobre los aspectos cada vez más diferenciados de la sociabilidad. En este contexto, adquiere sentido la definición que, en otro lugar, he hecho del socialismo como democracia sin fin (Santos, 1995).⁹

9 Para esta idea, puede consultarse en castellano Santos 2003 *Crítica de la razón indolente* (Bilbao: Desclee de Brouwer) pp. 387.

La democracia redistributiva debe ser el primer empeño en la conversión del Estado en novísimo movimiento social. Otro empeño es el que denomino *Estado experimental*. Cuando la función de regulación social del Estado atraviesa grandes mutaciones, la rígida materialidad institucional del Estado se verá progresivamente sometida a grandes vibraciones que la desestructurarán, desnaturalizarán y convertirán en terreno propicio para los efectos perversos. Además, esa materialidad se inserta en un espacio-tiempo nacional estatal que, como se ha dicho, sufre el impacto cruzado de los espacios-tiempo locales y globales, instantáneos y glaciales. Ante esta situación resulta cada vez más evidente que la institucionalización del Estado-articulador aún está por inventar. De hecho, aún es pronto para saber si esa institucionalidad se plasmará en organizaciones o, por el contrario, en redes y flujos o incluso en dispositivos híbridos, flexibles y reprogramables. Sin embargo, no cabe duda de que las luchas democráticas de los próximos años serán fundamentalmente luchas por esquemas institucionales alternativos.

Como las épocas de transición paradigmática se caracterizan por la coexistencia de las soluciones del viejo paradigma con las del nuevo (y estas suelen ser tan contradictorias entre

sí como pueden serlo respecto de las del viejo paradigma), creo que esta misma circunstancia debe convertirse en un principio rector de la creación institucional. Adoptar en esta fase decisiones institucionales irreversibles resultaría imprudente. El Estado debería convertirse en un terreno de experimentación institucional en el que coexistan y compitan por un tiempo distintas soluciones institucionales a modo de experiencias piloto sometidas al seguimiento permanente de los colectivos ciudadanos como paso previo a la evaluación comparada de las prestaciones de cada una de ellas. La prestación de bienes públicos, sobre todo en el ámbito social, podría de este modo realizarse bajo distintas formas, y la opción entre las mismas, de tener que hacerse, solo debería producirse una vez analizadas por parte de los ciudadanos la eficacia y la calidad democrática de cada alternativa.

Este nuevo Estado democrático debería basarse en dos principios de experimentación política. Primero: el Estado solo es genuinamente experimental cuando las soluciones institucionales gozan de auténticas condiciones para desarrollarse conforme a su propia lógica. Es decir, el Estado experimental será democrático en la medida en que dé igualdad de oportunidades a las distintas propuestas de

institucionalidad democrática. Solo así puede la lucha democrática convertirse en una lucha entre alternativas democráticas; solo así puede lucharse democráticamente contra el dogmatismo democrático. Esta experimentación institucional dentro del ámbito de la democracia generará inevitablemente inestabilidad e incoherencia en la acción estatal. Por otro lado, al amparo de esta fragmentación estatal, podrían producirse subrepticamente nuevas exclusiones. Se trata de un riesgo importante, tanto más cuanto en esta nueva organización política sigue siendo competencia del Estado democrático estabilizar mínimamente las expectativas de los ciudadanos y crear pautas mínimas de seguridad y de inclusión que reduzcan la ansiedad de modo que permitan el ejercicio activo de la ciudadanía.

El Estado experimental debe por tanto asegurar no solo la igualdad de oportunidades entre los distintos proyectos de institucionalidad democrática, sino —y este es el segundo principio de la experimentación política— unas pautas mínimas de inclusión que hagan posible una ciudadanía activa capaz de controlar, acompañar y evaluar la valía de los distintos proyectos. Estas pautas son necesarias para hacer de la inestabilidad institucional un ámbito de deliberación democrática. El nuevo Estado de

bienestar debe ser un Estado experimental y en la experimentación continua con una activa participación de los ciudadanos estará la sostenibilidad del bienestar.

El ámbito de las luchas democráticas se plantea por tanto en esta fase, dentro de un vasto y decisivo espacio. Solo en este espacio encontrarán respuesta la fuerza y la extensión de los fascismos que nos amenazan. El Estado como novísimo movimiento social es un Estado articulador que, aunque haya perdido el monopolio de la gobernación, conserva el monopolio de la metagobernación, es decir, de la articulación en el interior de la nueva organización política. La experimentación externa del Estado, en las nuevas funciones de articulación societal, debe completarse, como vimos, con una experimentación interna, en su esquema institucional, que asegure la eficacia democrática de la articulación. Se trata, por todo ello, de un espacio político turbulento e inestable en el que los fascismos sociales pueden instalarse con facilidad capitalizando las inseguridades y ansiedades inevitablemente generadas por esas inestabilidades. De ahí que el campo de la democracia participativa sea potencialmente vastísimo debiendo ejercerse tanto en el interior del Estado como en las funciones de articulación del Estado o en las organizaciones

no estatales que tienen subcontratada la regulación social. En el contexto del Estado como novísimo movimiento social, la democratización del Estado pasa por la democratización social y, viceversa, la democratización social, por la democratización del Estado.

Pero las luchas democráticas no pueden, como se desprende de lo dicho, agotarse en el espacio-tiempo nacional. Muchas de las propuestas planteadas aquí a favor del redescubrimiento democrático del trabajo exigen una coordinación internacional, una colaboración entre los Estados para reducir la competencia internacional a la que se libran, y con ello la competencia internacional entre los trabajadores de sus países. Visto que el fascismo social intenta reducir el Estado a un mecanismo que interiorice en el espacio-tiempo nacional los imperativos hegemónicos del capital global, compete a la democracia redistributiva convertir el Estado nacional en elemento de una red internacional que disminuya o neutralice el impacto destructivo y excluyente de esos imperativos y que, en la medida de lo posible, invierta el sentido de los mismos en beneficio de una redistribución equitativa de la riqueza globalmente producida. Los Estados del Sur, sobre todo los grandes Estados semiperiféricos como Brasil, India, Sudáfrica, una futura China o una

Rusia sin mafias, deben desempeñar en este ámbito un papel decisivo. La intensificación de la competencia internacional entre ellos sería desastrosa para la gran mayoría de sus habitantes y fatal para las poblaciones de los países periféricos. La lucha nacional por la democracia redistributiva debe por tanto sumarse a la lucha por un nuevo derecho internacional más democrático y participativo.

El dilema neoliberal, antes mencionado, radica en que solo un Estado fuerte puede organizar con eficacia su propia debilidad. Este dilema debe ser el punto de partida de las fuerzas democráticas en su empeño por consolidar el contenido democrático tanto de la articulación estatal dentro de la nueva organización política como del espacio público no estatal articulado por el Estado. Pero, dado que los fascismos sociales se legitiman o naturalizan internamente como precontractualismos y poscontractualismos dictados por insoslayables imperativos globales o internacionales, ese enriquecimiento democrático resultará vano mientras la articulación estatal se limite al espacio nacional.

El fascismo no es una amenaza. El fascismo está entre nosotros. Esta imagen desestabilizadora alimenta el sentido radical de la exigencia cosmopolita de un nuevo contrato social.

BIBLIOGRAFÍA

- Bökkernik, S. 1996 “La fin de la crise de la dette? La Banque mondiale et le FMI approuvent une position d’allègement de la dette” en *La dette du Tiers Monde dans les années 1990* (Francia).
- Fedozzi, L. 1997 *Orçamento Participativo: Reflexões sobre a Experiência de Porto Alegre* (Porto Alegre: Tomo Editorial).
- Fitoussi, J. P. 1997 *O Debate-Tabu: Moeda, Europa, Pobreza* (Lisboa: Terramar).
- Gore, A. 1993 *From Red Tape to Results: Creating a Government that Works Better & Costs Less: report of the National Performance Review; Vice President Al Gore* (Washington, D.C.: Government Printing Office).
- Lash, S.; Urry, J. 1996 *Economics of Sings and Space* (Londres: Sage).
- Oliveira, C. A. et al. 1995 *Democracia nas Grandes Cidades: A Gestão Democrática da Prefeitura de Porto Alegre* (Río de Janeiro: Ibase).
- Prigogine, I.; Stengers, I. 1979 *La nouvelle Alliance: Métamorphose de la Science* (París: Gallimard).
- Prigogine, I. 1980 *From Being to Becoming* (San Francisco: Freeman).

- Soros, G. 1997 "The Capitalist Threat" en *The Atlantic Monthly* (Boston) febrero.
- Santos, B. de Sousa 1993 "O Estado, as Relações Salariais e o Bem-estar Social na Semiperiferia: O Caso Português?" en Santos, B. de Sousa (ed.) *Portugal: um retrato singular* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Towards a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 1998a "The Fall of the Angelus Novus: Beyond the Modern Game of Roots and Options" *Current Sociology* (Londres: Sage) N° 46.
- Santos, B. de Sousa 1998b "Participatory Budgeting in Porto Alegre: Toward a Redistributive Democracy" *Politics and Society* (Londres: Sage) N° 26(4).
- Santos, B. de Sousa 2003 "El presupuesto participativo de Porto Alegre: para una democracia redistributiva" en Santos, B. de Sousa (ed.) *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Soros, G. 1998 "Toward a Global Open Society" en *The Atlantic Monthly*, enero.
- Tobin, J. 1982 "A Proposal for International Monetary Reform" en *Essays in Economics, Theory and Policy* (Cambridge: MIT Press).
- Van Hees, T. 1996 "Le FMI utilise ses prêts au développement plutôt que de résoudre le problème de la dette" en *La dette du Thiers Moude dans les années 1990* (Francia) junio.
- Warde, I. 1997 "¿Quién controla los mercados? Poderosas oficinas dan su calificación a los Estados" en *Le Monde Diplomatique* (Francia) 10 de febrero.
- Wilson, W. J. 1987 *The Truly Disadvantaged: The Inner City, The Underclass and Public Policy* (Chicago: University of Chicago Press).

EL ESTADO Y LOS MODOS DE PRODUCCIÓN DEL PODER SOCIAL*

INTRODUCCIÓN

A medida que nos acercamos al final del siglo XX nuestras concepciones sobre la naturaleza del capitalismo, del Estado, del poder y del derecho se hacen cada vez más confusas y contradictorias. De ello hay dos ejemplos, el uno respecto a la naturaleza del capitalismo, y el otro respecto al Estado.

En los últimos quince años fueron presentadas dos concepciones radicalmente diferentes sobre la naturaleza del desarrollo capitalista. Según una de ellas, formulada por I. Wallerstein, “el capitalismo nunca funcionó, ni en ningún caso puede funcionar de acuerdo con su ideología y por eso el triunfo final de los valores capitalistas será la señal de la crisis final del capitalismo como sistema” (1980: 374). Al contrario, según la otra concepción formulada por A.

Hirschman, el capitalismo no se puede criticar por ser represivo, alienante o unidimensional en contraste con sus valores básicos, porque el capitalismo realizó precisamente lo que se pretendía que realizara concretamente “reprimir ciertos impulsos y tendencias y producir una personalidad humana menos multifacética, menos imprevisible y más ‘unidimensional’” (1977: 132). En otras palabras, “el capitalismo apuntó desde el principio a la realización de lo que rápidamente fue denunciado como su peor característica” (1977: 132). De este modo, la sobrevivencia del capitalismo se basa, para la primera concepción, en la negación práctica de su ideología y, para la segunda, en la incesante afirmación de esta.

El mismo grado de contradicción se puede detectar entre las recientes concepciones del Estado. Mientras muchos autores critican la tendencia creciente del Estado de penetrar o incluso absorber a la sociedad civil y de hacerlo en formas cada vez más autoritarias —lo que

* Extraído de Santos, B. de Sousa 1998 *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad* (Bogotá: Siglo del Hombre) pp. 137-159

según las formas, o según los autores, ha sido descrito como “autoritarismo regulador”, “democracia vigilada”, “neocorporativismo”, “fascismo benévolo”— otros autores convergen en la idea, aparentemente contradictoria con la anterior, de que el Estado es cada vez más ineficaz, cada vez más incapaz de desempeñar las funciones que le incumben. De acuerdo con esta concepción, el Estado o carece de recursos financieros (el argumento de la crisis financiera) o de capacidad institucional (el argumento de la incapacidad de la burocracia del Estado para adaptarse al acelerado ritmo de transformación social y económica) o carece aún de los mecanismos que en la sociedad civil orientan las acciones y garantizan su eficacia (el argumento de la falta de señales de mercado en la actuación del Estado). En estos análisis, el Estado a veces surge como un leviatán devorador, a veces como un emprendedor fallido.¹

Podría multiplicar los ejemplos de concepciones contradictorias, cuyo carácter contradictorio no es linealmente reconducible hacia los diferentes paradigmas teóricos o políticos

de donde parten y, más bien, parece radicar en la nebulosidad del propio objeto de análisis. En mi opinión, las causas de esta nebulosidad son tres. En primer lugar, continuamos analizando los procesos de transformación social del fin del siglo XX recurriendo a marcos conceptuales desarrollados en el fin del siglo XIX, y adecuados a los procesos sociales que entonces estaban en curso. En segundo lugar, el Estado-nación continúa predominando como unidad de análisis y soporte lógico de la investigación, lo que nos impide captar científicamente la lógica propia y la autonomía creciente, ya sea de las estructuras y de los procesos locales típicos de unidades de análisis más pequeñas (la lógica infraestatal) o ya sea de los movimientos globales, a nivel del sistema mundial (la lógica supraestatal). En tercer lugar, y a pesar de los espacios teóricos innovadores de las últimas décadas, la teoría sociológica continúa siendo básicamente derivada de las experiencias sociales de las sociedades centrales y, en esa medida, es poco adecuada para el análisis comparado y suscitar generalizaciones espurias. También se puede decir que, mientras más general es la teoría sociológica, mayores son las probabilidades de que se base en la experiencia social e histórica de los países centrales y se sesgue a ellos.

1 A tal punto que hoy se insiste en la necesidad de la elaboración de una teoría del fracaso del Estado. Ver, por ejemplo, Janicke (1980).

En el presente texto, trataré dos de estas tres causas: la primera y la tercera. Pienso, de hecho, que el problema básico de el carácter contradictorio de las concepciones mencionadas —y de tantas otras paralelas— reside en el marco conceptual en que se mueven. Este marco está constituido por un conjunto de conceptos que, según mi modo de ver, cualquiera que haya sido su utilidad en el pasado, hoy es un obstáculo teórico para el avance de nuestro conocimiento sobre el Estado y la sociedad, un obstáculo tanto mayor cuanto nuestro objetivo es conocer, no a una sociedad central desarrollada, sino a una sociedad semiperiférica como, por ejemplo, la sociedad portuguesa. El núcleo central de este marco conceptual está constituido por la designación Estado/sociedad civil y por sus distintos corolarios como, por ejemplo, la separación entre lo económico y lo político, la reducción del poder político al poder estatal y la identificación del derecho como derecho estatal. Trataré de mostrar aquí que la distinción Estado/sociedad civil y sus corolarios son hoy en día una “ortodoxia conceptual” y que, por eso, su preponderancia en el discurso político es perfectamente compatible con su falencia teórica. Empezaré por mostrar las raíces contradictorias de esta distinción y sus funciones latentes, para enseguida presentar, a

grandes rasgos, el perfil posible de una alternativa conceptual cuyas potencialidades para analizar una sociedad de desarrollo intermedio están apenas esbozadas.

LA DISTINCIÓN ESTADO/SOCIEDAD CIVIL

LAS RAÍCES CONTRADICTORIAS DE LA DISTINCIÓN

La rigidez y la evidencia con que las ortodoxias conceptuales (o cualesquiera otras) se nos presentan, tienden a oscurecer los procesos históricos más o menos prolongados y casi siempre contradictorios, de su constitución. La reflexión crítica sobre ellas no puede, dejar de empezar por el descubrimiento de su historicidad. Para eso tendremos que recurrir a algunos conceptos en relativo desuso, pero con innegables virtudes para analizar el período del desarrollo capitalista que aquí nos interesa: a lo largo del siglo XIX de Eric Hobsbawm, que termina con la primera guerra mundial (Hobsbawm, 1987).

Se ha afirmado que el dualismo Estado/sociedad civil es el más importante dualismo del moderno pensamiento occidental (Gamble, 1982: 45). Según esta concepción, el Estado es una realidad construida, una creación artificial

y moderna cuando se compara con la sociedad civil. En nuestro siglo, nadie expresó esta idea mejor que Hayek: “las sociedades se forman pero los estados se hacen” (1979: 140). La modernidad del Estado constitucional del siglo XIX se caracteriza por su organización formal, unidad interna y soberanía absoluta en un sistema de Estados y, principalmente, por su sistema jurídico unificado y centralizado convertido en un lenguaje universal por medio del cual el Estado se comunica con la sociedad civil. Esta, por el contrario, está concebida como el dominio de la vida económica, de las relaciones sociales espontáneas orientadas por los intereses privados y particularísticos.

Además, el dualismo Estado/sociedad civil nunca fue inequívoco y, de hecho, se mostró desde el inicio, lleno de contradicciones y sujeto a constantes crisis. Para empezar, el principio de la separación entre el Estado y la sociedad civil engloba tanto la idea de un Estado mínimo como la de un Estado máximo, y la acción estatal está considerada simultáneamente como un enemigo potencial de la libertad individual y como la condición para su ejercicio. El Estado, como realidad construida, es la condición necesaria de la realidad espontánea de la sociedad civil. El pensamiento sietecentista está totalmente imbuido de esta contradicción dado que

al liberar la actividad económica de las reglas corporativas del *ancien régime* no presupone, de ninguna manera, que la economía moderna dispense una acción estatal esclarecida.²

Esto es particularmente evidente en Adam Smith, para quien la idea de comercio genera libertad y la civilización va a la par con la defensa de las instituciones políticas que garantizan un comercio libre y civilizado. Al Estado le corresponde un papel muy activo y, de hecho, crucial en la creación de condiciones institucionales y jurídicas para la expansión del mercado.³

2 Muy claramente este es el caso de los iluministas escoceses convertidos por el pensamiento del siglo XIX en adoctrinadores del *laissez faire*. Hoy sabemos que no lo fueron o que lo fueron, por así decirlo, solo retrospectivamente, es decir, con relación al orden corporativo del Estado feudal. Al contrario, estaban bien conscientes de que la economía moderna conduciría hacia el surgimiento de un Estado con un potencial para influenciar la vida del pueblo inconmensurablemente superior a la del Estado feudal. Solo esto explica que estuvieran tan preocupados por diseñar soluciones políticas que impidieran que ocurriera el abuso de poder, de “*les grands coups d'autorité*” de que hablaba Montesquieu.

3 Ha existido algún debate sobre el papel de las instituciones políticas y jurídicas en el pensamiento de Adam Smith. En contra de la opinión que empieza a ser generalmente aceptada (Viner, 1927; Billet, 1975; Samuels, 1979), Hirschman tiende a minimizar ese pa-

Como Billet lo afirma muy bien desde el primero hasta el último capítulo de *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, quedamos impresionados con la idea, fundamental en el pensamiento de Adam Smith, de que la naturaleza de las instituciones y las prácticas políticas de una nación afectan decisivamente su capacidad para un desarrollo económico firme. Comparando a Portugal y a España con la Gran Bretaña, Adam Smith considera el carácter despótico de los dos primeros Estados, los “gobiernos violentos y arbitrarios”, como responsables por su estancamiento económico y su relativa pobreza: “la industria no es allí ni libre ni defendida y los gobiernos civiles y eclesiásticos de España y Portugal son de tal orden que por sí solos bastarían para perpetuar su Estado actual de pobreza” (1937: 509). Más impresionante aún es que, para Adam Smith, el despotismo puede ser tanto el resultado de un gobierno arbitrario, que gobierne por la fuerza, sin restricciones institucionales o legales, como el resultado de un gobierno débil, una autoridad inestable, incapaz de mantener

pel. Sin embargo, él mismo reconoce que, “según parece Smith defendió menos un Estado con funciones mínimas que un Estado cuya capacidad para los excesos fuera limitada” (1977: 104).

el orden y la ley y de desempeñar las funciones reguladoras exigidas por la economía (Billet, 1975: 439; Viner 1927: 218).

La idea de la separación entre lo económico y lo político basada en la distinción Estado/sociedad civil y expresada en el principio del *laissez faire* parece estar herida por dos contradicciones insolubles. La primera es que, dado el carácter específico de los intereses en la sociedad civil, el principio del *laissez faire* no puede ser igualmente válido para todos los intereses. Su coherencia interna se basa en una jerarquía de intereses previamente aceptados, sinceramente expresada en la máxima de John Stuart Mill: “cualquier desvío del *laissez faire* a menos que sea dictado por un gran beneficio, es un mal indudable” (1921: 950). La discusión del principio se hizo siempre a la sombra de la discusión de los intereses a los que se aplicaba el principio. Así, la misma norma jurídica puede ser objeto de interpretaciones opuestas, pero igualmente coherentes. Un ejemplo de esto fue el caso de la legislación de 1825-65 sobre las sociedades por acciones, considerada por unos como un buen ejemplo del *laissez faire*, por eliminar las restricciones a la movilidad del capital y, por otros, como una nítida violación de este mismo *laissez faire*, por concederle a las sociedades comerciales privilegios que le eran negados a

los empresarios individuales (Taylor, 1972: 12). Esto explica por qué es que la Inglaterra victoriana fue considerada por unos como la edad del *laissez faire* y, por otros, como el embrión del *Welfare State*.⁴

La segunda contradicción se refiere a los mecanismos que activan socialmente el principio del *laissez faire*. El siglo XIX inglés dio testimonio no solo de un incremento de la legislación sobre la política económica y social, sino también sobre la aparición de una amalgama de nuevas instituciones estatales como la “*Factory Inspectorate*”, el “*Poor Law Board*”, el “*General Board of Health*”, etcétera. Es interesante notar que algunas de esas leyes y de esas instituciones se destinaban a aplicar políticas de *laissez faire*. Como subrayó Dicey, “sinceros adeptos del *laissez faire* aceptaban que, para alcanzar sus fines, el perfeccionamiento y el fortalecimiento de los mecanismos gubernamentales, era una necesidad absoluta” (1948: 306). Esto significa que las políticas del

laissez faire fueron aplicadas, en gran medida, a través de una activa intervención estatal. En otras palabras, el Estado tuvo que intervenir para no intervenir.

Frente a todo esto, surge la pregunta: si la distinción Estado/sociedad civil estaba tan llena de contradicciones, ¿cómo es que fue tan ampliamente aceptada, considerada tan obvia y tan plena de sentido común? Antes de intentar responder a esta pregunta me gustaría ilustrar brevemente el peso de esta ortodoxia conceptual sobre el propio marxismo. Poniendo de lado la teoría política liberal francesa e inglesa del siglo XVIII y considerando apenas los antecedentes más próximos del pensamiento de Marx —el contexto alemán—, se debe subrayar que, según Hegel, la sociedad civil es una fase de transición de la evolución de la “idea”, siendo la fase final el Estado. La familia es la tesis, la sociedad civil es la antítesis y el Estado es la síntesis. La sociedad civil es el “sistema de necesidades”, la destrucción de la unidad familiar y la atomización de sus miembros, en suma, el dominio de los intereses particulares y del egoísmo, un estadio que será superado por el Estado, el supremo unificador de los intereses, la idea universal, la concreción plena de la conciencia moral (Hegel, 1981: 140). De algún modo hay en Hegel dos líneas de pensamiento

4 A la luz de esto, no es sorprendente que la crisis del Estado-Providencia o la crisis de la regulación, tal como se ha discutido en los últimos años, sea concebida por algunos como un regreso al capitalismo del *laissez faire* y por otros, como el embrión de una nueva forma de Estado.

sobre el Estado y la sociedad civil. Una, altamente subsidiaria del pensamiento liberal inglés y francés, es la distinción conceptual entre el Estado y la sociedad civil como entidades contradictorias. La otra, es la idea de que el concepto de sociedad civil no está en el mismo pie de igualdad (en el mismo nivel especulativo) que el concepto de Estado: corresponde a un estadio menos desarrollado de la conciencia para ser efectivamente acogido en el Estado y, en ese sentido, la separación entre Estado y sociedad civil como dos conceptos opuestos y al mismo nivel de abstracción, es teóricamente insostenible. Esta última concepción, a pesar de su contenido mistificador, es hoy, en mi opinión, fundamental para la comprensión del proceso histórico de las sociedades capitalistas. Sin embargo, fue puesta de lado en las discusiones que siguieron a Hegel. La personificación de la dicotomía Estado/sociedad civil surgió sin demora, en gran parte debido a los trabajos de Lorenz von Stein.

A pesar de la tentativa que hizo Max Adler para liberar de ese carácter (1922), creo que la concepción de Marx corresponde a la versión reformulada de la distinción Estado/sociedad civil. Marx la invirtió, pero no la superó. Descubrió que las alegadas “leyes naturales” de la economía clásica escondían relaciones

sociales de exploración que el Estado, solo aparentemente neutro tenía como función garantizar. En vez del interés social universal, el Estado representaba el interés del capital por conseguir su reproducción. Sin embargo, como estaba empeñado en discutir la economía clásica en su propio terreno, Marx cayó en la trampa de la separación entre economía y política y terminó por reducir la política y el derecho a la acción estatal. No consiguió percibir en qué sentido real (y no solo metafórico) las “relaciones económicas” eran también relaciones marcadamente políticas y jurídicas en su constitución estructural. La metáfora de la base económica que sustenta la supraestructura política y jurídica no es, por lo tanto, una distorsión completa del pensamiento de Marx, como se ha hecho creer recientemente.⁵

5 Además, la metáfora de la base/superestructura ha persistido, más o menos disfrazada, en todas las tentativas de reformulación de la cuestión a la que ella trató de dar respuesta. Entre ellas, el intento más influyente en el marxismo occidental de los últimos treinta años fue, sin duda, el de la escuela francesa del estructuralismo marxista althusseriano (la teoría de las instancias —económica, política e ideológica— relativamente autónomas; el concepto de sobredeterminación; el principio de la determinación económica, en última instancia). A pesar de su sofisticación teórica,

LAS FUNCIONES LATENTES DE LA DISTINCIÓN ESTADO/SOCIEDAD CIVIL

¿Cómo es posible explicar la naturaleza evidente de la noción de lo económico” como un campo separado y autónomo y de las correspondientes nociones de lo “político” y de lo “jurídico” como atributos exclusivos del Estado? ¿Cómo se explica la persistencia de la dicotomía Estado/sociedad civil a pesar de sus contradicciones internas y permanentes crisis?

un sesgo economicista, es por lo demás evidente, en la obra del más brillante teórico del Estado, de la política y del derecho de esta escuela, Nicos Poulantzas. Al analizar la relación de la propiedad, concebida por él como elemento de la instancia económica, Poulantzas subraya que ella pertenece estrictamente a la instancia económica y debe, por eso, ser claramente distinguida de las formas jurídicas de que está investida, es decir, de la propiedad jurídica (1978a: 26). Poulantzas critica a Maurice Godelier por ignorar que las relaciones de producción y las fuerzas productivas pertenecen a la misma combinación estructural de la economía, mientras que la propiedad (jurídica) de los medios de producción pertenece a la superestructura (1978a: 67). Estas formulaciones de Poulantzas, publicadas por primera vez en 1968, fueron de lejos las más influyentes. El pensamiento de Poulantzas, como se sabe, evolucionó bastante en los últimos años de su vida. Ver Poulantzas (1978b).

Como sucede con todas las teorías sociales, esta ortodoxia conceptual tiene una parcela de verdad. En el feudalismo, el trabajo necesario (es decir, el trabajo necesario para la subsistencia de los siervos) y el sobretrabajo (es decir, el trabajo efectuado por los siervos para garantizar la subsistencia y la acumulación de los señores feudales) estaban separados en el tiempo y en el espacio. Dado que los señores feudales no detentaban la propiedad de los medios de producción, tenían que depender de las instituciones políticas y jurídicas del Estado para apropiarse del sobretrabajo de los siervos. En cierto modo, como los señores feudales no detentaban la propiedad privada de los medios de producción, su poder social estaba íntimamente ligado a la propiedad privada del Estado. En el capitalismo, al contrario, el trabajo necesario y el sobretrabajo tienen lugar dentro del mismo proceso de trabajo debido al control del capital sobre este último como atributo de su propiedad de los medios de producción. Desde que el Estado garantice el cumplimiento del derecho de propiedad, las relaciones económicas transcurren y se reproducen por sí mismas en la esfera privada de la fábrica. Parece así, que la exterioridad del Estado y de la política en lo que respecta a las relaciones de la producción deriva de la concepción de las relaciones de producción como una cuestión

económica y privada entre individuos privados dentro de la sociedad civil.

Si reflexionamos mejor, esta derivación no es lógicamente necesaria. Sin siquiera cuestionar la exterioridad de las instituciones políticas y jurídicas del Estado en lo que respecta a las relaciones de producción, sería igualmente lógico concebir esas relaciones dentro de la fábrica como un conjunto de procesos políticos y jurídicos, apenas con la característica específica de que ocurren exteriormente al Estado, bajo el control directo del capital. Y, de hecho, no sería difícil descubrir dentro de la fábrica cuerpos legislativos, grupos de poder, coaliciones, reglamentaciones jurídicas, mecanismos para la solución de conflictos, sanciones positivas y negativas, vigilancia policial, etcétera. ¿Por qué no fue adoptada esta concepción alternativa de la realidad de la fábrica? ¿Por qué esta enorme variedad de procesos sociales fue amalgamada totalmente en el concepto amorfo de “relaciones económicas?”.

A mi modo de ver, la separación entre lo político y lo económico permitió, por un lado, la naturalización de la explotación económica capitalista y por otro, la neutralización del potencial revolucionario de la política liberal, dos procesos que convergieron hacia la consolidación del modelo capitalista de las

relaciones sociales. Si en un ejercicio de imaginación, comparamos las relaciones sociales a lo largo de los tiempos, es en el campo de las relaciones políticas, en las relaciones de la esfera pública, donde las sociedades capitalistas más inequívocamente representan el progreso civilizador. Por primera vez en la historia, el Estado se hizo verdaderamente público, es decir, dejó de constituirse en la propiedad privada de un grupo específico.⁶ La concesión de derechos cívicos y políticos y la consecuente universalización de la ciudadanía transformaron al Estado en la consustanciación teórica del ideal democrático de participación igualitaria en el dominio social. Si, al contrario, consideramos las relaciones de producción en las sociedades capitalistas, sobre todo en el período del capitalismo liberal, la imagen será casi contraria a la anterior. Reconocemos, obviamente, el enorme progreso que se ha operado en términos de tecnologías de producción, pero en cuanto a las relaciones sociales de producción hemos sido obligados a concluir como Meiksins Wood

6 Hasta el siglo XVIII la privatización del poder del Estado asumía múltiples formas. Una de las más vulgares era la compra y venta de cargos públicos. Ver, por ejemplo, Swart (1949).

que, en ningún otro sistema de producción, el trabajo es tan completamente disciplinado y organizado, y ninguna otra organización de la producción responde tan directamente a las exigencias de la apropiación” (1981: 91). Este control, sin precedentes, sobre la producción es aquello a lo que Marx llamaba el despotismo de la fábrica (1970) y Braverman describió como progresiva degradación del proceso de trabajo (1974).

Creo que la dicotomía economía/política hizo incomparables e inconmensurables estas dos imágenes. Las separó en tal forma que la configuración política de las relaciones sociales, donde se condensaba el progreso civilizacional, dejó de poder ser el modelo de la configuración económica de las relaciones sociales. Confinado a la esfera pública, el ideal democrático quedó neutralizado o profundamente limitado en su potencial emancipador. Convergentemente, la conversión de la esfera pública en la sede exclusiva del derecho y de la política desempeñó una función legitimadora fundamental al encubrir el hecho de que el derecho y la política del Estado democrático solo podrían funcionar como parte de una configuración política y jurídica más amplia, donde están incluidas otras formas antidemocráticas de derecho y de política.

HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA ALTERNATIVA CONCEPTUAL

La crítica de la distinción Estado/sociedad civil se enfrenta con tres objeciones fundamentales. La primera es que no parece correcto que se cuestione esta distinción precisamente en el momento en que la sociedad civil parece estar, por todas partes, a punto de sacudirse el yugo del Estado y de independizarse de él, capacitándose para el desempeño de funciones que antes le estaban confiadas al Estado. La segunda objeción es que, incluso admitiendo que la distinción es criticable, es difícil encontrar una alternativa conceptual o incluso es lógicamente imposible, por lo menos mientras que entre a regir el orden social burgués (Giner, 1985). La tercera objeción es que, sobre todo en las sociedades periféricas y semiperiféricas caracterizadas por una sociedad civil débil, poco organizada y poco autónoma, es políticamente peligroso poner en funcionamiento la distinción Estado/sociedad civil.

LAS DIFERENTES SOCIEDADES CIVILES

En cuanto a la primera objeción, se debe subrayar ante todo, que el “resurgimiento de la sociedad civil” es, en sí mismo, un fenómeno complejo, y es posible distinguir en ella por lo

menos tres lógicas distintas.⁷ La primera nos remite a la concepción liberal clásica de la sociedad civil (como pluralidad atomística de intereses económicos privados) y domina hoy el discurso político, sobre todo el conservador, en las sociedades capitalistas tanto centrales como periféricas o semiperiféricas. La segunda subyace a los nuevos movimientos sociales (ecológicos, de derechos humanos, pacifistas, feministas) y se delimita más o menos radicalmente en la concepción liberal, apelando a la idea de una sociedad civil postburguesa y antimaterialista (Offe, 1984; 1985; Arato & Cohen, 1984). La tercera fue la que dominó la reflexión teórica disidente en la fase final de los regímenes socialistas del Este europeo: la sociedad civil socialista, diferente de cualesquiera de las otras dos concepciones anteriores (Heller, 1984; Feher, Heller & Markus, 1984). Estas distinciones deben poner en sobreaviso a los científicos sociales. Por un lado, ni la sociedad civil postburguesa o antimaterialista, ni la sociedad civil socialista fueron pensadas por la distinción Estado/sociedad civil tal como esta se constituyó históricamente y por eso merecen una consideración por

separado. Por otro lado, y precisamente teniendo esto en cuenta, nos debemos interrogar, en lo que respecta al “resurgimiento de la sociedad civil” en el discurso político dominante, sobre si se trata de eso mismo o de otro fenómeno, quizás bien distinto, que por razones ideológico-políticas asume esa distinción.

A mi modo de ver, lo que verdaderamente hay en el origen del “resurgimiento de la sociedad civil” en el discurso dominante es un reajuste estructural de las funciones del Estado por vía del cual el intervencionismo social, interclasista, típico del Estado-Providencia, es sustituido parcialmente por un intervencionismo bicéfalo, más autoritario de cara al proletariado y a ciertos sectores de las clases medias (por ejemplo, la pequeña burguesía asalariada) y más diligente en la atención de las exigencias macroeconómicas de la acumulación de capital (sobre todo del gran capital). Es innegable que el “resurgimiento de la sociedad civil” tiene un núcleo genuino que se traduce en la reafirmación de los valores del autogobierno, de la expansión de la subjetividad, del comunitarismo y de la organización autónoma de los intereses y de los modos de vida. Pero ese núcleo tiende a ser omitido en el discurso dominante o apenas suscrito en la medida en que corresponde a las exigencias del nuevo autoritarismo.

7 Con otras preocupaciones teóricas S. Giner distingue cuatro concepciones de sociedad civil: liberal clásica, hegeliana, marxista clásica y neomarxista (1985: 247).

LAS FORMAS DE PODER SOCIAL

La segunda objeción —es difícil o imposible formular una alternativa a la distinción Estado/sociedad civil— solo puede ser respondida a través de la presentación de tal alternativa. Es lo que hago en seguida, resumiendo de otro texto en que la alternativa se presenta y se justifica detalladamente (Santos, 1985). El punto de partida es el concepto de poder pues él también es el que subyace a la distinción Estado/sociedad civil. De hecho, esta distinción apunta sobre todo a imponer una concepción homogénea y bien definida de poder y a atribuirle un lugar específico y exclusivo. La concepción es, como sabemos, la concepción del poder político-jurídico y el lugar de su ejercicio es el Estado. Todas las demás formas de poder, en la familia, en las empresas, en las instituciones no estatales están diluidas en el concepto de relaciones privadas y de competencia entre intereses particulares.

Este paradigma ha sido el objeto de múltiples críticas. La más reciente y más radical fue, sin duda, la de Foucault (1975; 1976). Según Foucault, a partir del siglo XVIII, precisamente en el momento en que la teoría liberal trataba de identificar el poder social con el poder del Estado, surgió en las sociedades modernas otra forma de poder más

diseminada y eficaz, el poder disciplinario, es decir, el poder de la normalización de las subjetividades hecho posible por el desarrollo e institucionalización de las diferentes ciencias sociales y humanas. Esta forma de poder, —el poder-saber de las disciplinas—, cercó y agotó al poder político-jurídico, y de tal modo que, a su lado, el poder del Estado es hoy apenas una entre otras formas de poder y ni siquiera la más importante. El problema de esta concepción es que, aunque llame la atención la multiplicidad de formas de poder que circulan en la sociedad, no permite determinar las condiciones específicas de cada una de ellas ni la jerarquía entre ellas. Por otro lado, fiel a sus convicciones anarquistas, Foucault lleva mucho más lejos el argumento de la proliferación de las formas de poder, y a tal punto que se hace reversible y autodestructivo. Si el poder está en todas partes, no está en ninguna.

Es, pues, necesario encontrar una vía intermedia entre la concepción liberal y la concepción de Foucault. Mi propuesta es que las sociedades capitalistas son formaciones o configuraciones políticas constituidas por cuatro modos básicos de producción del poder que se articulan de maneras específicas. Esos modos de producción generan cuatro formas básicas de poder que, aunque

interrelacionadas, son estructuralmente autónomas (ver cuadro).⁸

Cuadro estructural de las sociedades capitalistas

COMPONENTES ELEMENTALES	UNIDAD DE PRÁCTICA SOCIAL	FORMA INSTITUCIONAL	MECANISMO DE PODER	FORMA DE DERECHO	MODO DE RACIONALIDAD
ESPACIOS ESTRUCTURALES					
Espacio doméstico	Sexos y generaciones	Familia, matrimonio y parentesco	Patriarcado	Derecho doméstico	Maximización de la afectividad
Espacio de la producción	Clase	Empresa	Explotación	Derecho de producción	Maximización del lucro
Espacio de la ciudadanía	Individuo	Estado	Dominación	Derecho territorial	Maximización de la lealtad
Espacio mundial	Nación	Contratos, acuerdos y org. internacionales	Intercambios desiguales	Derecho sistémico	Maximización de la eficacia

Distingo cuatro espacios en las sociedades capitalistas (que también son cuatro tiempos) estructurales: el espacio doméstico, el espacio de la producción, el espacio de la ciudadanía y el espacio mundial. Cada uno de ellos constituye un haz de relaciones sociales paradigmáticas.

No son obviamente los únicos espacios-tiempo que rigen o circulan en la sociedad, pero, en lo esencial, todos los demás representan diferentes combinaciones entre los cuatro conjuntos de relaciones sociales paradigmáticas. Cada espacio estructural es un fenómeno complejo constituido por cinco componentes elementales: una unidad de práctica social, una forma institucional preferida, un mecanismo de poder, una forma de derecho y un modo de racionalidad.

⁸ Esta propuesta, cuya primera formulación se puede leer en Santos (1985a), será parcialmente revisada, otra vez, en un próximo trabajo.

El *espacio doméstico* está constituido por las relaciones sociales (los derechos y los deberes mutuos) entre los miembros de la familia, concretamente entre el hombre y la mujer y entre ambos (o cualesquiera de ellos) y los hijos. En este espacio, la unidad de práctica social son los sexos y las generaciones, la forma institucional es el matrimonio, la familia y el parentesco, el mecanismo del poder es el patriarcado, la forma jurídica es el derecho doméstico (las normas compartidas o impuestas que regulan las relaciones cotidianas en el seno de la familia) y el modo de racionalidad es la maximización del afecto. El *espacio de la producción* está constituido por las relaciones del proceso de trabajo, tanto las relaciones de producción a nivel de empresa (entre los productores directos y los que se apropian de la plusvalía producida por ellos), como las relaciones en la producción entre los trabajadores y entre estos y todos los que controlan el proceso de trabajo. En este contexto, la unidad de práctica social es la clase, la forma institucional es la fábrica o empresa, el mecanismo del poder es la explotación, la forma jurídica es el derecho de la producción (el código de fábrica, el reglamento de la empresa, el código deontológico) y el modo de racionalidad es la maximización del lucro.

El *espacio de la ciudadanía* está constituido por las relaciones sociales de la esfera pública entre los ciudadanos y el Estado. En este contexto, la unidad de práctica social es el individuo, la forma institucional es el Estado, el mecanismo del poder es la dominación, la forma jurídica es el derecho territorial (el derecho estatal, el único existente para la dogmática jurídica) y el modo de racionalidad es la maximización de la lealtad. Por último, el *espacio de la mundialidad* constituye las relaciones económicas internacionales y las relaciones entre Estados nacionales en la medida en que ellos integran el sistema mundial. De este modo, la unidad de práctica social es la nación, la forma institucional son las agencias, los acuerdos y los contratos internacionales, el mecanismo de poder es el intercambio desigual, la forma jurídica es el derecho sistémico (las normas muchas veces no escritas y no expresas que regulan las relaciones desiguales entre Estados y entre empresas en el plano internacional) y el modo de racionalidad es la maximización de la eficacia.

No me puedo detener aquí en las virtualidades analíticas y teóricas de esta alternativa conceptual. Tan solo diré que flexibiliza la rigidez estructural, pluralizando las estructuras sociales sin caer en el interaccionismo

amorfo; permite crear varias interfaces entre las condiciones estructurales y las acciones sociales autónomas; hace posible regresar al individuo sin que lo haga en forma individualista; repone el espacio doméstico que la teoría clásica había desechado, jacobinamente, al basurero de las relaciones privadas; permite colocar a la sociedad nacional en un espacio mundial, pero de tal modo que este es concebido como una estructura interna de la propia sociedad nacional, es decir, como matriz organizadora de los efectos pertinentes que ejercen las condiciones mundiales sobre cada uno de los espacios estructurales. Por encima de todo, esta concepción permite mostrar que la naturaleza política del poder no es un atributo exclusivo de una determinada forma de poder. Es, ante todo, el efecto global de la combinación entre las diferentes formas de poder. Pero la virtualidad principal de esta concepción es que ella permite responder adecuadamente a la tercera objeción contra la eliminación de la distinción Estado/sociedad civil, es decir, a la idea de que tal eliminación es particularmente peligrosa en las sociedades periféricas y semiperiféricas dotadas de sociedades civiles débiles y poco autónomas.

HIPÓTESIS SOBRE EL ESTADO Y LAS FORMAS DE PODER SOCIAL EN LAS SOCIEDADES SEMIPERIFÉRICAS: EL CASO DE PORTUGAL

Trataré de mostrar que esta propuesta conceptual permite formular tres cuestiones que considero fundamentales para comprender el Estado y la sociedad, en las sociedades de desarrollo intermedio, ejemplificando con el caso de Portugal. En primer lugar, la cuestión es saber si la sociedad civil en estas sociedades, es de hecho débil y poco autónoma. En segundo lugar, si la centralidad del Estado es igual o diferente de la centralidad de los Estados de los países centrales. En tercer lugar, bajo qué condiciones sociales la centralidad del Estado se combina con la ineficacia de su actuación.

Ante todo cabe preguntarse si las sociedades civiles semiperiféricas (Portugal, el caso que nos interesa particularmente) son de hecho débiles y poco autónomas. Como se sabe, la distinción Estado/sociedad civil fue elaborada en función de las condiciones económicas sociales y políticas de los países centrales en un período bien definido de su historia. Esta distinción se basaba en dos presupuestos. Primero, era fácil delimitar el Estado, pues, al contrario de lo que sucedía con la

sociedad civil, era una construcción artificial y disponía de una estructura formal. El segundo presupuesto era que el Estado había sido constituido, de hecho, por la sociedad civil según sus necesidades e intereses y dependiente de ella para su reproducción y consolidación. Las necesidades y los intereses eran fundamentalmente económicos, y ellos fueron los que materializaron la idea de una sociedad civil fuerte y autónoma.

Una vez convertida en teoría política dominante, y exportada como tal hacia las sociedades periféricas y semiperiféricas que, mientras tanto, se fueron formando y transformando, la distinción liberal no podía dejar de definir a estas sociedades como sociedades débiles y poco autónomas. En ellas, la relación Estado/sociedad civil se invertía por completo: en las sociedades coloniales lo que se podría designar como sociedad civil era un producto total del Estado colonial y en las demás sociedades periféricas y semiperiféricas el “sobredesarrollo” del Estado y su papel decisivo en la economía testimoniaba de igual modo la subordinación de la sociedad civil en relación con el Estado. La hegemonía de esta concepción fue tal, que pasó a dominar todo el discurso político, aunque con algunos matices importantes, reveladores

además, de la fragilidad teórica de la concepción de base. Por ejemplo, mientras que el discurso conservador tendía a concebir la debilidad de la sociedad civil como un efecto de la fuerza del Estado, el discurso socialdemócrata tendía a concebir la debilidad de la sociedad civil como una causa de la fuerza del Estado.

Este también es el cuadro teórico y político con que se ha analizado a la sociedad portuguesa y las conclusiones no pueden dejar de ser las mismas. Sin embargo, si lo consideramos bien, este cuadro teórico explica muy poco de la sociedad portuguesa, y si nos libramos de él llegaremos a conclusiones significativamente diferentes. Así, a la luz de la propuesta conceptual que definí más arriba, la sociedad civil portuguesa solo es débil y poco autónoma si, según el modelo de las sociedades centrales, la identificamos como el espacio de la producción o como el espacio de la ciudadanía. Si, al contrario, la consideramos en el espacio doméstico, verificamos que la sociedad civil portuguesa es muy fuerte, autónoma y autorregulada o en todo caso, es más fuerte, autónoma y autorregulada que las sociedades civiles centrales. Además, esa autonomía y autorregulación son las que hacen posible que el espacio doméstico llene algunas

de las lagunas de la providencia estatal y así se constituya en sociedad-providencia, como la he llamado.

Por lo tanto, el primer argumento a favor de la alternativa conceptual es que, además de su mayor discriminación analítica, ella permite comparaciones no sesgadas sistemáticamente en contra de las sociedades semiperiféricas. El segundo argumento es más complejo y con él pretendo mostrar que la centralidad del Estado en los países centrales es diferente de la centralidad del Estado en una sociedad como la portuguesa y que ese hecho, de importancia capital, no se puede explicar en términos de la dicotomía Estado/sociedad civil. Como mencioné arriba, la autonomía de la sociedad civil en las sociedades centrales significa básicamente que el espacio de producción moldeó, según sus necesidades y sus intereses, el espacio de la ciudadanía y, por lo tanto, el Estado. Manifestación de esto mismo es el hecho de que la industrialización haya precedido al parlamentarismo como régimen político dominante y que este, tanto en su constitución como en su funcionamiento, haya correspondido a los intereses generales de la expansión del capitalismo. Además, la pujanza del espacio de la producción también se manifestó en el modo como este transformó el espacio

doméstico, y por consiguiente a la familia, en función de las exigencias de la reproducción de la fuerza de trabajo asalariada. Por esta vía se creó cierto isomorfismo entre el espacio de la producción, el espacio doméstico y el espacio de la ciudadanía, al mismo tiempo que para los países que primero se industrializaron el espacio mundial no constituyó ningún efecto condicionante negativo (es decir que, a esa altura, no había países desarrollados cuya dominación era necesario enfrentar).

Este isomorfismo fue la base social de la llamada racionalidad formal del Estado, de su capacidad para ejercer eficazmente sus funciones dentro de los límites hegemónicamente establecidos. El isomorfismo significó, por ejemplo, que las tres formas de poder —el patriarcado, la explotación y la dominación— pudieran ser, funcionalmente, muy diferenciadas y autónomas y, al mismo tiempo, convergir substancialmente en los efectos del ejercicio de esa autonomía, cada una de ellas confirmando y potenciando la eficacia de las demás.

En la semiperiferia, las cosas pasaron en forma muy diferente. Por un lado, la modernización del espacio de la ciudadanía precedió a la del espacio de la producción (por ejemplo, el parlamentarismo, tanto restringido como restrictivo, precedió al gran impulso de

la industrialización) y se mantuvo en relación con este una gran autonomía un hecho que entre nosotros se ha reproducido bajo varias formas. Por otro lado, el espacio de la producción mantuvo siempre gran heterogeneidad interna bien simbolizada en la heterogeneidad de las actividades productivas, en la desarticulación o débil complementación entre sectores, en los grandes desequilibrios de productividad intersectorial e intrasectorial y finalmente, en la coexistencia del modo de producción capitalista con otros modos de producción no capitalista. En el espacio doméstico, se verificó la misma heterogeneidad, la cual le proporcionó una lógica de reproducción relativamente autónoma, tanto en relación con el espacio de producción como en relación con el espacio de la ciudadanía, condicionada, y de algún modo, potencializada por la posición de dependencia de la sociedad semiperiférica en el espacio mundial.

La gran heterogeneidad interna de los diversos espacios estructurales y la no correspondencia entre sus diferentes requisitos de reproducción produjo un déficit de hegemonía o, si lo preferimos, un déficit de objetivos nacionales, que fue cubierto o compensado por el “exceso” de autoritarismo del Estado. En Portugal, este “exceso” asumió tanto formas democráticas, como formas dictatoriales y fue (y continúa

siendo) ejercido tanto por el Estado directamente, como por las diferentes organizaciones (medios de comunicación, partidos, empresas sindicatos, familias oligárquicas, etcétera) que en cualquiera de los espacios estructurales ejercen, por delegación o subcontratación, poderes estatales o paraestatales. De aquí resultaron (y continúan resultando) dos consecuencias. Por un lado, dada su heterogeneidad interna, cada uno de los espacios estructurales y su forma de poder, es funcionalmente muy dependiente de los demás para reproducirse; por otro lado, la relativa autonomía entre ellos y el correspondiente déficit de isomorfismo hace que las relaciones entre ellos sean inestables y, para sustentarse, necesiten de la presencia estructuradora de un vínculo autoritario.

La centralidad del Estado portugués como Estado semiperiférico se diferencia así y ante todo de la de los Estados de los países centrales por ser más autoritaria y menos hegemónica y por ser más difícil determinar dónde termina el Estado y comienza el no-Estado. Pero, además de esto, y un tanto paradójicamente, este tipo de centralidad es una centralidad que no se sabe imponer eficazmente, es decir, cuyos resultados de ejercicio quedan siempre de este lado de la lógica que les subyace; esto es, son siempre más mediocres o menos brillantes

que la lógica que les subyace. La interpretación de esta paradoja aparente (el tercer argumento que aquí presento) está en que, en la semiperiferia, los factores de la centralidad del Estado son igualmente factores de su ineficiencia. La heterogeneidad interna del espacio doméstico y del espacio de producción y la no correspondencia entre los respectivos requisitos de reproducción crean autonomías relativas en cada uno de estos núcleos estructurales de la sociedad portuguesa cuyo efecto emergente es el de subvertir, transformar, apropiar, en suma, bloquear la actuación del Estado. Así, al contrario de lo que pasa en los países centrales, es tan importante determinar la autonomía relativa del espacio de ciudadanía (del Estado) en relación con los restantes espacios estructurales como determinar la autonomía relativa de estos en relación con aquél.

La primacía de lo político, o mejor, del espacio de la ciudadanía bajo la forma del Estado, coexiste de este modo, con su dependencia en relación con los otros espacios y en esa medida la forma de poder del Estado, la dominación, se ejerce en la práctica en complejas combinaciones con las formas de poder características de otros espacios estructurales, lo que le confiere una marcada peculiaridad a la actuación del Estado (clientelismo, nepotismo, corrupción,

etcétera). Tal peculiaridad puede resultar de la amalgama entre el espacio de la ciudadanía y el espacio doméstico y, por lo tanto, entre dominación y patriarcado, por ejemplo, en el caso en que la actuación del Estado y el ejercicio de la ciudadanía, se les delegan informalmente a las familias oligárquicas, incluso ahora poderosas en muchas zonas o sectores sociales del país e incluso en el interior del mismo Estado. O puede resultar de la interpenetración entre el espacio de la ciudadanía y el espacio de la producción y, por lo tanto, entre dominación y explotación, por ejemplo en los casos en que empresarios o empresas tienen un control político sobre sus trabajadores o sobre la propia actuación del Estado o, incluso en los casos en que el Estado es, en sí, un espacio de producción sobredimensionado, de tal modo que una fracción significativa de la clase media tiene su base social en el propio Estado, es decir, en el presupuesto del Estado. La peculiaridad de la actuación del Estado puede ser finalmente una forma de interpenetración entre el espacio de la ciudadanía y el espacio mundial y, por lo tanto, entre dominación e intercambio desigual en los casos en que los países centrales o las organizaciones internacionales que ellos controlan se apropian de parte de la soberanía del Estado nacional.

Al contrario de lo que pasa en los países centrales, no se trata de influencias ejercidas *sobre* el Estado y su acción sino de la configuración interna del propio poder del Estado. El autoritarismo estatal, por ser relativamente ineficaz, es no solo incompleto sino contradictorio lo que a su vez contribuye a la gran heterogeneidad y fragmentabilidad de la actuación del Estado. Tal heterogeneidad asume varias formas, algunas de las cuales ya analicé en trabajos anteriores. Menciono aquí una raramente señalada. Reside en el modo como la actuación de la burocracia del Estado oscila entre la extrema rigidez, distancia y formalismo con que obliga al ciudadano anónimo y sin referencias (la que llamo sociedad civil extraña) a cansarse ante las ventanillas de servicios inaccesibles, a llenar formularios ininteligibles, y a pagar impuestos injustos y a la extrema flexibilidad, intimidad e informalidad con que trata, para los mismos efectos, el ciudadano conocido y con buenas referencias (la sociedad civil íntima).

Se trata de una oscilación entre el Estado predador y el Estado protector, según una lógica de racionalidad totalmente opuesta a la del espacio de la ciudadanía (la maximización de la lealtad) porque se trata de una lealtad interpersonal, aunque obtenida a costa de la

privatización de recursos públicos, una lógica de racionalidad en todo o en parte más cercana de la racionalidad del espacio doméstico (la maximización de la afectividad) que de la racionalidad del espacio de producción (la maximización del lucro). Tal vez, por eso, estas y otras manifestaciones de particularidad y de heterogeneidad hacen que la actuación del Estado no merezca siquiera la confianza de la clase dominante en el espacio de la producción, el empresariado capitalista. Pero, además de que esta esté fragmentada como clase, el Estado solo sabe servirle fragmentariamente. Este patrón de actuación del Estado es simultáneamente causa y efecto que las prácticas de clase; al contrario de lo que sucede (o sucedió hasta hace poco) en los países centrales, no se traducen linealmente en políticas de clase.

Traté de mostrar en este texto que la distinción Estado/sociedad civil, además de su simplismo y reduccionismo generales, es particularmente inadecuada para analizar una sociedad semiperiférica como, por ejemplo, la sociedad portuguesa. El desfase de las condiciones históricas, sociales, políticas y económicas específicas de una sociedad de este tipo da origen a un efecto de ocultamiento particularmente amplio.

BIBLIOGRAFÍA

- Adler, M. 1922 *Die Staatsauffassung des Marxismus* (Viena: Verlag der Wiener Volksbuch handlung).
- Arato, A.; Cohen, J. 1984 "Social Movements, Civil Society and the Problem of Sovereignty" en *Praxis International* (Minnesota: Praxis International) N° 4, pp. 266.
- Billet, L. 1975 "Political Order and Economic Development: Reflections on Adam Smith's Wealth of Nations" en *Political Studies* (Reino Unido: SAGE) N° 23, pp. 430.
- Braverman, H. 1974 *Labor and Monopoly Capital* (Nueva York: Monthly Review).
- Dacey, A. V. 1948 *Law and Public Opinion in England* (Londres: MacMillan).
- Feher, F.; Heller, A.; Markus, G. 1984 *Dictatorship over Needs* (Londres: Blackwell).
- Foucault, M. 1975 *Surveiller et Punir* (París: Gallimard).
- Foucault, M. 1976 *La Volonté de Savoir* (París: Gallimard).
- Gamble, A. 1982 *An Introduction to Modern Social and Political Thought* (Londres: MacMillan).
- Giner, S. 1985 "The Withering away of Civil Society?" en *Praxis International* (Minnesota: Praxis International) N° 5, pp. 247.
- Hayek, F. A. 1979 *Law, Legislation and Liberty* (Chicago: University of Chicago Press).
- Hegel, G. W. F. 1981 *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswis senschaft im Grundrisse* (Berlín: Akademie Verlag).
- Heller, A. 1984 *Radical Philosophy* (Oxford: Blackwell).
- Hirschman, A. 1977 *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press).
- Hobsbawm, E. J. 1987 *The Age of the Empire: 1875-1914* (Londres: Weidenfeld and Nicolson).
- Janicke, M. 1980 "Zur Theorie des Staatsversagens" en *Politische Vierteljahresschrift* (Alemania: Springer) N° 11, pp. 132.
- Marx, K. 1970 *Capital* (Nueva York: International Publishers) Vol. 1.
- Mill, J. S. 1921 *Principles of Political Economy* (Londres).
- Offe, C. 1984 *Contradictions of Welfare State* (Londres: Hutchinson).
- Offe, C. 1985 "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics" en *Social Research* (Estados Unidos: The New School for Social Research) N° 52, pp. 817.

- Poutlantzas, N. 1978a *Political Power and Social Classes* (Londres: New Left Books).
- Poutlantzas, N. 1978b *State Power and Social Classes* (Londres: New Left Books).
- Samuels, W. 1979 "The State, Law and Economic Organization" en Spitzer, S. (org.) 1979 *Research in Law and Sociology: A Research Annual* (Greenwich: Jai Press) p. 65.
- Santos, B. de Sousa 1985 "On Modes of Production of Law and Social Power" en *International Journal of Sociology of Law* (Elsevier) N° 13, pp. 299.
- Santos, B. de Sousa 1989 *O Estado e a Sociedade em Portugal (1974-1988)* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Smith, A. 1937 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Nueva York: Modern Library).
- Spitzer, S. (org.) 1979 *Research in Law and Sociology: A Research Annual* (Greenwich: Jai Press).
- Swart, K. W. 1949 *Sale of Offises in the Seventeenth Century* (Haia: Nijhoff).
- Taylor, A. J. 1972 *Laissez Faire and State Intervention in Nineteenth Century Britain* (Londres: MacMillan).
- Viner, J. 1927 "Adam Smith and Laissez Faire" en *The Journal of Political Economy* (Chicago: The University of Chicago Press) N° 35, pp. 198.
- Wallerstein, I. 1980 "The Withering Away of the States" en *International Journal of Sociology of Law* (Elsevier) N° 8, pp. 369.
- Wood, E. M. 1981 "The Separation of the Economic and the Political in Capitalism" en *New Left Review* (Reino Unido: New Left) N° 127, pp. 66.

LA REFUNDACIÓN DEL ESTADO Y LOS FALSOS POSITIVOS*

Aparentemente, el Estado pasa por profundas transformaciones desde el colapso financiero de 2008.¹ Los cambios anteriores, producidos por los colapsos financieros locales o regionales de los años setenta, ochenta y noventa del siglo pasado, afectaron países con poca influencia en los negocios internacionales, y por eso los respectivos Estados fueron forzados a insistir en la ortodoxia, o se rebelaron y fueron objeto de sanciones o, en el mejor de los casos, fueron ignorados. El tema de debate es saber hasta qué punto los cambios

en curso desde hace varias décadas afectan la estructura institucional y organizacional del Estado moderno, el conjunto de instituciones más estable de la modernidad occidental. Los cambios en la acción del Estado en el subcontinente latinoamericano, durante los últimos veinte años, han dado fuerza al argumento de que “el Estado está de vuelta”. ¿Pero qué tipo de Estado está de vuelta? Para contestar a esta pregunta distingo dos vertientes de transformación del Estado: la primera, que llamo el Estado-comunidad-ilusoria, y la segunda, el Estado de las venas cerradas.

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur* (Lima: IIDS-PDTG) pp. 67-111.

1 El Estado es uno de los dispositivos (conjunto institucional, normativo e ideológico) de la modernidad occidental donde mejor se puede observar que los cambios aparentemente profundos y rápidos ocultan muchas veces permanencias muy estables. El otro dispositivo es quizás la propiedad privada. ¿Hubo algún cambio profundo en este dominio en los últimos 300 años?

EL ESTADO-COMUNIDAD-ILUSORIA

El Estado-comunidad-ilusoria es el conjunto de reformas recientes que buscan devolver alguna centralidad al Estado en la economía y en las políticas sociales. Lo hace sin comprometer la lealtad a la ortodoxia neoliberal internacional, pero usando todo el campo de maniobra que, en el plano interno, tal ortodoxia

le concede coyunturalmente. Algunos de los rasgos principales de esta transformación son: políticas de redistribución de riqueza mediante transferencias directas y focales a los grupos sociales más vulnerables, a veces condicionadas por la obligación de ejercer derechos universales, como la educación de sus hijos, o destinando recursos para el sistema de salud; inversión fuerte en la políticas de educación; el Estado competitivo se sobrepone al Estado protector, ya que las políticas sociales son vistas como una cuestión técnica de reducción de pobreza y no como principio político de cohesión social (otro pacto social más incluyente); la lógica y evaluación de la acción del Estado es definida por criterios de eficiencia derivados de las relaciones mercantiles (“gerencialismo”), y los ciudadanos son invitados a comportarse como consumidores de los servicios del Estado; enfoque especial en la administración pública, en su desempeño, en su tamaño, en la simplificación y desburocratización de los servicios; búsqueda de asociaciones público-privadas en la producción de servicios que antes estaban a cargo del Estado; promiscuidad entre los poderes político y económico, que puede asumir formas “normales” (las sociedades, grupos de presión, concesiones y la *gobernanza*) y formas “patológicas”

(tráfico de influencias, abuso de poder, corrupción); cambios de la estructura política del Estado con el aumento del poder del Ejecutivo (y en especial del ministro de Finanzas) y con la autonomía del Banco Central; recuperación tímida de la regulación que el capital financiero quiso evadir en el período anterior, pero, siempre que sea posible, por vía de autorregulación; políticas de descentralización y desconcentración; despolitización del derecho —no es instrumento de transformación social sino instancia de resolución de litigios a fin de que las transacciones económicas sean más previsibles— y, al mismo tiempo, inversión (a veces significativa) de fondos públicos en el mejoramiento del sistema judicial (en términos humanos, técnicos y de infraestructura), muchas veces por presión externa (el caso paradigmático de Colombia);² promoción de formas de transparencia, como los presupuestos participativos, los consejos municipales de servicios, pero siempre a escala subnacional; una retórica nacionalista o incluso antiimperialista que, a veces, coexiste con el dócil (en los mejores casos) alineamiento con los designios imperiales.

2 Véanse Santos & Villegas (2001) y Santos (2009b).

El Estado-comunidad-ilusoria tiene una vocación política nacional-popular y transclasista. La “comunidad” reside en la capacidad del Estado de incorporar algunas demandas populares por vía de inversiones financieras y simbólico-ideológicas. La acción represiva del Estado asume, ella misma, una fachada simbólico-ideológica (la “seguridad ciudadana”). El carácter “ilusorio” reside en el sentido clasista del transclasismo. Las tareas de acumulación dejan de contraponerse a las de legitimación, para convertirse en su espejo: el Estado convierte intereses privados en políticas públicas no porque sea “el comité de la burguesía”, sino porque es autónomo en la defensa del bien común. Por otro lado, al denunciar las más arrogantes manifestaciones del poder clasista (demonizando la ostentación, los bonos y gratificaciones), el Estado hace que los fundamentos de este poder queden todavía más invisibles e intocados.

LA REFUNDACIÓN DEL ESTADO: LAS VENAS CERRADAS

La refundación del Estado moderno capitalista colonial es un reto mucho más amplio. Sintetiza hoy las posibilidades (y también los límites) de la imaginación política del fin del capitalismo y del fin del colonialismo. El

Estado moderno ha pasado por distintos órdenes constitucionales: Estado liberal, Estado social de derecho, Estado colonial o de ocupación, Estado soviético, Estado nazi-fascista, Estado burocrático-autoritario, Estado desarrollista, Estado de *apartheid*, Estado secular, Estado religioso y, el más reciente (quizás también el más viejo), Estado de mercado. A todos ellos es común una concepción monolítica y centralizadora del poder del Estado; la creación y el control de fronteras; la distinción entre nacionales y extranjeros y, a veces, entre diferentes categorías de nacionales; la universalidad de las leyes, a pesar de las exclusiones, discriminaciones y excepciones que ellas mismas sancionan; una cultura, una etnia, una religión o una región privilegiadas; organización burocrática del Estado y de sus relaciones con las masas de ciudadanos; división entre los tres poderes de soberanía con asimetrías entre ellos, tanto originarias (los tribunales no tienen medios para hacer ejecutar sus propias decisiones) como contingentes (la supremacía del Ejecutivo en tiempos recientes); aun cuando el Estado no tiene el monopolio de la violencia, su violencia es de un rango superior, toda vez que puede usar contra “enemigos internos” las mismas armas diseñadas para combatir a los “enemigos externos”.

Cuando los movimientos indígenas, en Latinoamérica y en el mundo, levantan la bandera de la refundación del Estado, lo hacen por haber sufrido históricamente y por seguir sufriendo hoy en día las consecuencias de todas las características arriba mencionadas del Estado moderno en muchas de sus metamorfosis (en el subcontinente latinoamericano, en especial, el Estado colonial, el Estado liberal, el Estado desarrollista, el Estado burocrático autoritario y el Estado de mercado). En tal contexto, la refundación del Estado tiene siete dificultades principales:

- Primera: no es fácil transformar radicalmente una institución que, en su forma moderna, tiene más de 300 años. Además, ¿cómo se puede transformar radicalmente una entidad cuando el objetivo último es de hecho mantenerla? Refundar el Estado no significa eliminarlo; por el contrario, presupone reconocer en él capacidades de ingeniería social que justifican la tarea política de refundación.
- Segunda: la larga duración histórica del Estado moderno hace que esté presente en la sociedad mucho más allá de su institucionalidad y que, por eso, la lucha por la refundación del Estado sea, además de una lucha política en sentido estricto, una lucha social, cultural, por símbolos, mentalidades, *habitus* y subjetividades. Es la lucha por una nueva hegemonía.
- Tercera: esta lucha no puede ser llevada a cabo exclusivamente por los grupos históricamente más oprimidos (en el subcontinente, los pueblos indígenas-origenarios, los afrodescendientes, los campesinos y las mujeres); es necesario crear alianzas con grupos y clases sociales más amplios.
- Cuarta: la refundación del Estado es más que todo una demanda civilizatoria y, como tal, exige un diálogo intercultural que movilice diferentes universos culturales y distintos conceptos de tiempo y de espacio; para que tenga lugar este diálogo intercultural es necesaria la convergencia mínima de voluntades políticas muy diferentes e históricamente formadas más por el choque cultural que por el diálogo cultural, más por el desconocimiento del otro que por su reconocimiento.
- Quinta: por su ámbito, la refundación del Estado no implica cambiar solamente su estructura política, institucional y organizacional; más bien requiere cambiar las relaciones sociales, la cultura y, en especial, la economía (o por lo menos las articulaciones

y relaciones entre los diferentes sistemas económicos en vigor en la sociedad).

- Sexta: en tanto que para los aliados del movimiento indígena la refundación del Estado significa crear algo nuevo, para el movimiento indígena (o para una parte significativa del movimiento) el Estado que se quiere refundar tiene sus raíces en formas que precedieron a la conquista y que, a pesar de la represión, lograron sobrevivir de modo fragmentario y diluido en las regiones más pobres y más remotas. Además, cuando existen, lo hacen solamente a escala local.
- Séptima: el fracaso de la refundación más ambiciosa del siglo pasado, el Estado de los soviets, pesa fuertemente en la imaginación política emancipadora. Por el contrario, la transformación progresista menos radical (porque es reformista) del Estado moderno, la socialdemocracia europea, sigue atrayendo a los líderes populistas del subcontinente, por más que las agencias del capitalismo global (BM, FMI y OMC) insistan en declararla históricamente superada.

Los movimientos indígenas de América Latina están conscientes de las dificultades, pues saben que la refundación del Estado no

ocurrirá mientras permanezcan con vigor en la región los dos grandes sistemas de dominación y explotación: el capitalismo y el colonialismo. La distancia que toman respecto de la tradición crítica eurocéntrica deriva precisamente de no poder imaginar el fin de uno sin el fin del otro. La magnitud de la tarea muestra que la refundación del Estado es un proceso histórico de largo plazo, una parte de la transición de largo plazo analizada atrás. Durante la transición irán emergiendo instituciones y mentalidades transicionales o híbridas que van anunciando lo nuevo al mismo tiempo que parecen confirmar lo viejo. Las alianzas irán cambiando, así como los instrumentos de lucha habrá muchos pasos atrás, pero lo importante es que estos sean menos que los pasos dados hacia adelante.

En el contexto actual del subcontinente, la refundación del Estado está más avanzada en Bolivia y Ecuador, pero los temas y problemas que suscita son importantes para toda la región y también para el mundo. En este sentido, podemos hablar del subcontinente latinoamericano como un campo avanzado de luchas anticapitalistas y anticolonialistas. En ese horizonte, en lo que sigue selecciono algunos temas que analizo con poco detalle, subrayando solamente en qué medida cada uno de ellos obliga a tomar distancia de la tradición crítica eurocéntrica.

EL CONSTITUCIONALISMO TRANSFORMADOR

La refundación del Estado presupone un constitucionalismo de nuevo tipo. Es una modalidad muy distinta del constitucionalismo moderno, que ha sido concebido por las elites políticas con el objetivo de constituir un Estado y una nación con las siguientes características: espacio geopolítico homogéneo donde las diferencias étnicas, culturales, religiosas o regionales no cuentan o son suprimidas; bien delimitado por fronteras que lo diferencian del exterior y lo homogeneizan internamente; organizado por un conjunto integrado de instituciones centrales que cubren todo el territorio; con capacidad para contar e identificar a todos los habitantes; regulado por un solo sistema de leyes y poseedor de una fuerza coercitiva sin rival que le garantiza la soberanía interna y externa.

Contrariamente, la voluntad constituyente de las clases populares en las últimas décadas en el subcontinente se manifiesta en una vasta movilización social y política que configura un constitucionalismo desde abajo, protagonizado por los excluidos y sus aliados, con el objetivo de expandir el campo de lo político más allá del horizonte liberal, mediante una institucionalidad nueva (plurinacionalidad), una

territorialidad nueva (autonomías asimétricas), una legalidad nueva (pluralismo jurídico), un régimen político nuevo (democracia intercultural) y nuevas subjetividades individuales y colectivas (individuos, comunidades, naciones, pueblos, nacionalidades). Estos cambios, en su conjunto, podrán garantizar la realización de políticas anticapitalistas y anticolonias.

Los casos de Bolivia y Ecuador ilustran, de diferentes modos, las inmensas dificultades de construir un constitucionalismo transformador. Veamos primero el caso de Bolivia.³ Entre 2000 y 2006 el movimiento social fue el verdadero conductor del proceso político, y demostró una enorme capacidad de articulación y propuesta. La más contundente fue el Pacto de Unidad, que planteó un documento coherente y un mandato de las organizaciones sociales, en especial originario indígena campesinas (Conamaq, CIDOB, CSUCTB, bartolinas, colonizadores), dirigido a los constituyentes sobre el contenido y orientación política del Estado plurinacional.⁴

3 En los próximos párrafos, seguiré de cerca el brillante análisis de próxima publicación del proceso constituyente boliviano realizado por el gran intelectual y constituyente Raúl Prada.

4 La experiencia del Pacto de Unidad fue sistematizada por Garcés (2009).

A partir de la elección de Evo Morales y su consagración como presidente y como inka (la ceremonia de Tiahuanaco)⁵ el protagonismo del proceso pasó gradualmente del movimiento popular al Ejecutivo. El movimiento siguió apoyando el proceso, lo que fue crucial en ciertos momentos en que casi colapsó. Pero algunas veces este apoyo fue instrumental y no siempre se tradujo en la preservación de las demandas del movimiento social popular. Podemos decir que el proceso constituyente, a medida que avanzaba, iba cambiando las relaciones de fuerza a favor de la oposición conservadora, que solamente por miopía política no pudo reivindicar la aprobación del texto final como una victoria. Las dificultades del proceso constituyente fueron múltiples y algunas se manifestaron desde el inicio; además, los cambios y accidentes que afrontó la Asamblea Constituyente significaron casi siempre retrocesos con relación al Pacto de Unidad —un modelo de concertación entre organizaciones importantes—, considerado como un mandato para los constituyentes que estaban a favor del proceso, muchos de ellos miembros o dirigentes de esas organizaciones.

5 Esta ceremonia indígena-originaria se realizó en enero de 2005 y fue replicada en enero de 2010 para el segundo mandato del reelecto presidente Morales.

Veamos algunas de las dificultades y accidentes: la Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente no respetó la demanda de que la representación política debía expresar la plurinacionalidad, lo que implicaba que parte de los constituyentes debían ser elegidos directamente por sus organizaciones (por el contrario, el mecanismo de selección fue electoral); la Asamblea fue declarada *originaria*, pero raramente tuvo autonomía; fue desde luego bloqueada, durante siete meses, por la polémica sobre si los votos necesarios para las decisiones debían ser mayoría absoluta o dos tercios; la ausencia de deliberaciones fue debilitando la Constituyente, y los encuentros territoriales, si bien en parte ayudaron a relegitimar la Asamblea, al mismo tiempo profundizaron los clivajes, especialmente regionales;⁶ iniciados los trabajos de las comisiones y la redacción de artículos, surgió un tema fracturante, aparentemente lateral pero que se reveló decisivo para descarrilar el proceso constituyente: la cuestión de la capitalidad (¿cuál sería la “capital plena” del país: La Paz o Sucre?). Con esto, un tema de fuerte carga histórica, pero hoy en día poco más que una rivalidad, adquirió

6 Como yo mismo observé en el encuentro territorial realizado en Santa Cruz, que causó turbulencia.

relevancia inusitada. Así, la decisión del MAS de que no se discutiera la cuestión de la capitalidad en la Constituyente⁷ provocó violencia en Sucre en contra de los constituyentes, a tal punto de que su vida llegó a correr peligro, por lo que debieron ser evacuados y refugiarse en el Liceo Militar, a fin de seguir sesionando. Cercados por pobladores enfurecidos, de nuevo su vida estuvo en riesgo, y en una acción tan vivaz como desesperada, decidieron aprobar el texto constitucional. Como no había tiempo para leer todo el texto, leyeron apenas el índice y dieron por aprobado el documento. En ese momento ya no se encontraban los constituyentes de algunos grupos de la oposición, que habían abandonado la Asamblea. El texto sería leído y aprobado más tarde en la ciudad de Oruro.

Hay otro aspecto del proceso constituyente boliviano que ayuda a explicar mucho de lo que sucedió, pero que raramente es mencionado como un “accidente” del proceso: el constante racismo contra los constituyentes indígenas, o sea, un proceso orientado a la plurinacionalidad y la interculturalidad casó las más álgidas manifestaciones de racismo, lo que se

constituye en prueba de la gran dificultad de pasar del viejo al nuevo orden constitucional. Según Garcés, “la presencia de campesinos e indígenas en la Asamblea Constituyente no solo se dio como evidencia de la diversidad cultural del país, sino en calidad de actores políticos. Ello contribuyó a la activación de dispositivos de discriminación racista históricamente solapados” (2010).

Los testimonios de los asambleístas originarios e indígenas sobre la violencia racista sufrida en la carne y en la sangre son desgarradores. En primer lugar, queda claro el indicador que permite hacer evidente el “objeto” del ataque: la vestimenta. La pollera, el poncho, las abarcas y el sombrero son los marcadores de etnicidad que hacen visible y representan lo que debe ser anulado o segregado. Una vez identificado el objeto de desprecio, este se concreta en acciones: cosas que se dicen y que se hacen. Como expresa Garcés:

A los y las asambleístas identificados e identificadas como “indios/indias” en determinado momento de la violencia desatada en Sucre se les llama analfabetos(as), mamacas, cochinos(as), sucios(as), indios(as), cholos(as), campesinos(as), collas, indios(as) de mierda, ovejas, animales, perra maldita, indígenas,

7 Un caso más de interferencia en los trabajos de la Constituyente, actitud de entorpecimiento que fue recurrente durante todo el proceso.

incapaces. Se les conmina a que se vayan a sus casas y se les advierte que los van a descuartizar como a Túpac Katari. Se les niega el alquiler de habitaciones, la atención en restaurantes y hospitales, la venta de comida en el mercado; se les insulta, golpea, escupe, abuchea, persigue; son arrojados con plátanos y tomates (Garcés, 2010).

Estos incidentes y contratiempos, el abandono de una parte de la oposición, que básicamente no quería ninguna Constitución, así fuese la más favorable, y la preocupación del Ejecutivo por llegar a un acuerdo con la oposición, todo esto hizo que ni siquiera la Constitución aprobada en Oruro tuviera fuerza para imponerse como la nueva Carta Magna. Entramos entonces en un proceso grave de pérdida de autonomía y de la exclusividad de la Asamblea, toda vez que se organizan, a partir del Ejecutivo y del Congreso, comisiones que de hecho revisan el texto, sin que tuvieran potestad constitucional para hacerlo. Son varios los momentos de “interferencia”, desde la Comisión Multipartidaria a la Comisión de Redacción (que al tiempo que corrige errores gramaticales e inconsistencias, cambia el contenido de varios artículos), pasando por el Diálogo de Cochabamba con los prefectos. Finalmente, el Congreso se transforma, sobre las ruinas de la

Asamblea Constituyente, en Congreso Constituyente y prepara la versión definitiva de la Constitución que será refrendada en Referéndum Nacional en enero de 2009.

El Congreso cambió 144 artículos y, según Raúl Prada, todas las modificaciones fueron de carácter conservador. Las pérdidas se produjeron sobre todo para el movimiento popular, indígena, originario y campesino. Entre los cambios podemos destacar los siguientes: no se definió el número de circunscripciones especiales indígenas en la Asamblea Legislativa Plurinacional, reduciéndose luego a solamente siete en la Ley Electoral Transitoria; se impidió la reforma agraria al determinar la no retroactividad de la ley sobre el tamaño máximo de la propiedad de la tierra; se restringió la justicia comunitaria indígena al confinar su aplicación a indígenas en sus territorios y entre sí; se alteró la composición del Tribunal Constitucional Plurinacional, que pasó a exigir como requisito para todos sus miembros la formación jurídica académica eurocéntrica, y apenas algunos de ellos que tuvieran conocimiento de los derechos indígenas.

A pesar de todas estas concesiones, la derecha miope y desmoralizada, con su maximalismo y gompismo fracasados, no reivindicó una victoria por la aprobación de la Constitución.

Por el contrario, fueron las fuerzas progresistas las que celebraron, y también las organizaciones populares, no siempre conscientes de los cambios conservadores introducidos en la última versión aprobada.

Considerando todos estos aspectos, Raúl Prada, uno de los constituyentes más lúcidos y activos, hizo este balance del proceso constituyente:

Creo que se trata de un texto de transición, porque en realidad la Constitución crea mecanismos de transición hacia un Estado plurinacional y comunitario; es decir, un tránsito descolonizador, un tránsito hacia un nuevo mapa institucional, un tránsito hacia un Estado descentralizado administrativa y políticamente; hacia las autonomías indígenas, que es el lugar donde se plasma el Estado plurinacional. ¿Dónde está el Estado plurinacional? Realmente se encuentra en las autonomías indígenas, este es el espacio donde se produce la transformación del Estado, donde se reconoce otra institucionalidad.

Lo que no está claro es cómo la institucionalidad indígena y comunitaria va a formar parte de la organización del Estado, de un nivel central, de un Estado transversal. Estamos ante un texto constitucional avanzado porque, comparándolo con el de Ecuador, ahí se hace un enunciado sobre el Estado plurinacional, pero lo plurinacional no se repite en las otras partes de la Constitución; es solo

un enunciado. En cambio, en el caso boliviano lo plurinacional, a pesar de los cortes que se hacen, reaparece en distintos lugares de la Constitución: lo plurinacional es una transversal en la composición de la Constitución y en el nuevo “modelo de Estado”.

En todo caso, la Constitución adoptada en Bolivia no es un texto que haya terminado de resolver el gran problema de la colonización ni los grandes problemas respecto a los planteamientos populares, en relación a alternativas al capitalismo. Pero si bien no se han terminado de resolver los problemas, sí se crearon mecanismos para una transición a otras condiciones políticas, económicas, sociales, morales, éticas y jurídicas, particularmente en lo que respecta a los derechos, estableciendo enunciaciones constitucionales como base para después construir instrumentos legales e institucionales encaminados a orientar e interpretar las nuevas relaciones entre los ciudadanos y entre el Estado y la sociedad. Haciendo un balance general, se puede decir que la fuerza del proceso constituyente del 2000 al 2006 se ha plasmado en las condiciones de la correlación de fuerzas expresadas en el texto constitucional. Creo que la aprobación de la Constitución Política del Estado es una victoria del movimiento social, del movimiento indígena y del movimiento popular. Este proceso constituyente no ha terminado, continúa; la gran pelea en adelante va a ser la implementación del texto constitucional, la

gran disputa hacia adelante será la interpretación y aplicación de la Constitución en la materialidad jurídica de las leyes y en la materialidad política de las instituciones. En los probables escenarios de este futuro inmediato el gran peligro es también la desconstitucionalización del texto constitucional. Lo heroico fue que, a pesar de su diseminación y fragmentación de las comisiones, de las crisis permanentes y de las dificultades proliferantes, la Asamblea Constituyente logró mantener un hilo conductor, pudo hilvanar el tejido de los movimientos sociales en el desarrollo dramático de la propia Asamblea Constituyente; logró aprobar su texto constitucional y sobrevivió a los embates y conspiraciones de las oligarquías regionales; en fin, logró imponer su espíritu impetuoso a pesar de las 144 modificaciones que hizo el Congreso (Prada, 2010).

En Ecuador, el proceso constituyente fue bastante más tranquilo. En el referéndum del 15 de abril de 2007 una abrumadora mayoría se pronunció a favor de la convocatoria de una Asamblea Constituyente.⁸ El partido del

presidente Correa (Alianza País) conquistó 80 de los 130 lugares en juego. Tal como en Bolivia, la Asamblea Constituyente se afirmó como ruptura respecto al pasado, como estrategia antisistémica —quizás más antisistémica que la de Bolivia por el aniquilamiento de la imagen de la clase política “tradicional” producido por Correa— y como constitucionalismo desde abajo, con una muy amplia participación popular en la presentación y la discusión de propuestas.⁹ Las tensiones más fuertes en el proceso constituyente fueron de dos tipos y, a pesar de su intensidad, fue posible manejarlas dentro de la “normalidad democrática”. La primera gran tensión surgió con la intervención del presidente Correa en los trabajos de la Asamblea Constituyente, lo que contrariaba el carácter originario de la misma. De alguna manera Correa buscaba mantener cierto control político sobre normas constitucionales en discusión acerca de temas

8 Un excelente análisis del proceso constituyente puede leerse en Franklin Ramírez (2008); véase también Birk (2009); sobre las cuestiones más controvertidas léase la reflexión muy comprometida y muy lúcida de Alberto Acosta (2008), que fue presidente de la Asamblea casi hasta el final.

9 “Los niveles de discusión colectiva del proyecto constitucional no tienen antecedentes en el país. Más de dos millones de ejemplares circulan en diversos puntos de la sociedad, lo que ha abierto la ocasión para que los ciudadanos comunes se informen y debatan sobre los detalles de la nueva Carta Magna. La Constitución vigente —aprobada en 1998 en un cuartel militar y sin contar con el pronunciamiento popular— debe adquirirse en librerías especializadas” (Ramírez, 2008: 8).

tan diversos como la relación entre extractivismo y ambientalismo (límites ambientales de la explotación minera), modelo económico, autonomía indígena (consulta previa o consentimiento previo para proyectos extractivistas en territorios indígenas), plurinacionalidad, derechos sexuales, aborto, etcétera. Las posiciones más conservadoras del presidente (más dóciles que reluctantes con relación a la protección de la naturaleza, a la autonomía indígena y a los derechos sexuales) generaron un conflicto con los asambleístas más progresistas, que acabó polarizándose en torno a las dos más importantes personalidades del nuevo proceso político: Rafael Correa y Alberto Acosta, presidente de la Asamblea, fundador de Alianza País y miembro de su buró político.¹⁰ Este conflicto se agravó con la renuncia de Acosta a la presidencia de la Asamblea poco tiempo antes de que el proceso constituyente concluyera.¹¹

10 Este conflicto ayuda a explicar lo que pasaría con el proyecto Yasuni ITT, mencionado más adelante.

11 El referéndum sobre la convocatoria determinaba que la nueva Constitución estaría redactada en ocho meses. A los siete meses solamente 57 artículos estaban definitivamente aprobados. Acosta solicitó al presidente de la República dos meses más para terminar la redacción. El presidente, invocando el deterioro de

La otra gran tensión, que creció a medida que avanzaba el proceso constituyente, ocurrió con los sectores conservadores —con la fuerte presencia de la alta jerarquía de la iglesia católica, ligada al Opus Dei, y el acoso mediático—, a medida que se daban cuenta del rumbo que tomaba la orientación normativa de la Constitución y de cuánto contrariaba a sus ideologías e intereses. La batalla electoral por el referéndum sobre la nueva Constitución fue considerada, tanto por el presidente Correa —que lideró la campaña por la Constitución— como por la oposición conservadora, como “la madre de todas las batallas”. El 28 de septiembre de 2008 esa batalla terminó con una inequívoca victoria del presidente y de los partidos y movimientos sociales que lo apoyaron.

Entre las razones que explican las diferencias entre estos dos procesos constituyentes podemos subrayar las siguientes: primero, en

la imagen de la Asamblea en la opinión pública, forzó la renuncia de Acosta. Con el nuevo presidente de la Asamblea, y ciertamente sin la calidad del debate que había tenido lugar en el período anterior, la Asamblea aprobó 387 artículos en tres semanas. El discurso de renuncia de Alberto Acosta es un documento impresionante por la manera en la que sintetiza las novedades o rupturas históricas de la nueva Constitución (Acosta, 2008: 43-59).

Bolivia el nivel de conflictividad social en el período inmediatamente anterior al proceso constituyente fue muy superior que en Ecuador. Sobre todo, después de la “guerra del gas” (octubre de 2003), la derecha comenzó a organizarse y encontró en la autonomía regional el eje central de su oposición. Era una agenda muy fuerte porque la fuerza política de los departamentos de la “Media Luna” (Santa Cruz, Pando, Beni y Tarija) era muy grande y muy superior a la de Guayaquil en Ecuador, donde Alianza País (AP), una fuerza de izquierda, ganó las elecciones (más del 60% de los votos) por primera vez en la historia del país. Además, el reclamo autonómico en Bolivia representaba un dilema para el MAS, ya que la autonomía y el autogobierno eran, igualmente, importantes banderas indígenas, a pesar de que su orientación política estaba en las antípodas de la orientación de la “Media Luna”.

Segundo, en Ecuador el control político de la Asamblea por Alianza País era muy superior al control político que en Bolivia el MAS ejercía sobre la Asamblea. En Ecuador AP tenía la gran mayoría de los asambleístas y solo necesitaba la mayoría simple (mitad más uno) para aprobar los artículos y el texto final. Por el contrario, en Bolivia el MAS tenía una mayoría menos significativa (51%) y necesitaba una mayoría calificada

(dos tercios de los votos) para aprobar el texto constitucional. De hecho, uno de los primeros conflictos se dio en torno al reglamento general de funcionamiento de la Asamblea, y sobre todo sobre el modo de votación y aprobación. El MAS, que pretendía la votación por mayoría simple, tuvo que ceder y aceptar la mayoría calificada. Por otro lado, la Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente de marzo de 2006 fue producto de concesiones importantes del MAS a la oposición. Por ejemplo, tuvo que renunciar a su propuesta inicial de admitir la representación indígena nombrada por las autoridades indígenas (y no por vía partidaria).

Tercero, la heterogeneidad social, política y cultural de la Asamblea Constituyente fue bastante más grande en Bolivia que en Ecuador, un factor todavía más importante por el tamaño desigual de las dos asambleas (255 asambleístas en Bolivia y 130 en Ecuador). En el caso boliviano la presencia indígena —junto con el campesinado y sectores populares— fue protagónica, en tanto que en el caso ecuatoriano fue reducida (en gran medida, las demandas indígenas fueron impulsadas por asambleístas no indígenas, en especial por el primer presidente de la Asamblea (Alberto Acosta).

A pesar de sus diferencias, los dos procesos constituyentes revelan con igual nitidez las

dificultades de realizar, dentro del marco democrático, transformaciones políticas profundas e innovaciones institucionales que rompan con el horizonte capitalista, colonialista, liberal y patriarcal de la modernidad occidental. Si miramos más allá del laberinto de los incidentes, de los contratiempos, de la desinformación hostil difundida por los medios, de los personalismos dramatizados, verificamos que algunos de los temas más controvertidos en los dos procesos constituyentes tuvieron algo en común. Por ejemplo, el carácter plurinacional o simplemente intercultural del Estado, el manejo de los recursos naturales y el ámbito del derecho de los pueblos indígenas (consulta previa o consentimiento previo), la cuestión autonómica, los límites de la jurisdicción indígena.

Pero incluso en temas comunes hubo diferencias de énfasis. En el caso de Bolivia, la cuestión autonómica fue particularmente polémica, porque a través de ella se discutía el control político y el control de los recursos naturales. En Ecuador la victoria de Correa en Guayaquil desarmó la oposición regional a la nueva Constitución.¹² Por otro lado, la cuestión

autonómica había sido fuerte al inicio de la década. Así mismo, hubo un debate fuerte sobre la descentralización, la regionalización y las autonomías no solo en el interior de la Asamblea, sino también entre el gobierno y los municipios, las prefecturas, las juntas parroquiales y las organizaciones indígenas. En Ecuador la especificidad mayor fueron las polémicas sobre temas que no eran constitucionales sino relativos a nueva legislación (expedida por la Asamblea mediante mandatos constituyentes), tales como la nueva legislación tributaria, laboral y minera, particularmente esta última. También fue polémico el tema del derecho humano al agua y la gestión del agua (si corresponde al Estado central definir o dirimir estos asuntos con base en el interés público, o si les corresponde a las comunidades de usuarios).¹³

El constitucionalismo transformador es una de las instancias (quizás la más decisiva) del uso contrahegemónico de instrumentos hegemónicos de que hablé antes. De las Constituciones modernas se dice frecuentemente que

12 En Ecuador, el conflicto regional no está tan fuertemente cruzado por el factor étnico como en Bolivia. Es sobre todo un conflicto político y económico.

13 Para el análisis de las diferencias entre los dos procesos constituyentes mucho contribuyeron las comunicaciones personales con Agustín Grijalva (26 de febrero de 2010), Fernando Garcés y Franklin Ramírez (ambas de 27 de febrero de 2010).

son hojas de papel para simbolizar la fragilidad práctica de las garantías que consagran y, en realidad, el subcontinente latinoamericano ha vivido dramáticamente la distancia que separa lo que los anglosajones llaman la *law-in-books* y la *law-in-action*.¹⁴ Esto puede pasar también con el constitucionalismo transformador y su carácter contrahegemónico, pues el hecho de asentarse en la fuerza de las movilizaciones sociales que combaten las visiones hegemónicas y logran imponer democráticamente visiones contrahegemónicas no necesariamente lo resguarda de esa posibilidad. Las instituciones hegemónicas son la expresión de la inercia de las clases e ideas hegemónicas. Son relaciones sociales, y por eso también campos de disputa, pero son asimétricas y desiguales en las posibilidades de lucha que ofrecen a los diferentes grupos o clases en disputa.¹⁵ Por eso la movilización contrahegemónica de las instituciones

14 Esto no significa que las Constituciones sean puramente nominales. han expresado exclusiones y luchas sociales y han tenido grados variables de fuerza normativa.

15 Esta realidad está implícita en esta formulación un tanto enigmática de Zavaleta: “todas las instituciones son formas organizadas de los fracasos humanos” (1983: 11).

estatales presupone la existencia de un espacio-tiempo externo, “fuera” de las instituciones, donde sea posible alimentar la presión contra la hegemonía. Así, cualquier fractura en la movilización puede revertir el contenido oposicional de las normas constitucionales o vaciar su eficacia práctica. A esto llamamos la desconstitucionalización de la Constitución, de lo cual hay muchos ejemplos en la región y en el mundo.

EL ESTADO PLURINACIONAL

En el contexto latinoamericano, la refundación del Estado pasa en algunos casos por el reconocimiento de la plurinacionalidad.¹⁶ Implica un desafío radical al concepto de *Estado moderno* que se asienta en la idea de *nación cívica* —concebida como el conjunto de los habitantes (no necesariamente residentes) de cierto espacio geopolítico, a quienes el Estado reconoce el estatuto de ciudadanos— y, por lo tanto, en la idea de que en cada Estado solo hay una nación: el Estado-nación. La plurinacionalidad es una demanda por el reconocimiento

16 Lo mismo pasa hoy en algunos países de África, donde la plurinacionalidad suele ser designada como *federalismo étnico*. Véanse Akiba (2004: 121-155); Keller (2002: 33-34); Berman, Eyoh & Kymlicka (2004).

de otro concepto de *nación*, la nación concebida como pertenencia común a una etnia, cultura o religión. En el lenguaje de los derechos humanos, la plurinacionalidad implica el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos o grupos sociales en situaciones en que los derechos individuales de las personas que los integran resultan ineficaces para garantizar el reconocimiento y la persistencia de su identidad cultural o el fin de la discriminación social de que son víctimas. Como lo demuestra la existencia de varios Estados plurinacionales (Canadá, Bélgica, Suiza, Nigeria, Nueva Zelanda, etcétera), la nación cívica puede coexistir con varias naciones culturales dentro del mismo espacio geopolítico, del mismo Estado. El reconocimiento de la plurinacionalidad lleva aparejadas las nociones de autogobierno y autodeterminación, pero no necesariamente la idea de independencia. Así lo han entendido los pueblos indígenas del subcontinente y los instrumentos/tratados internacionales sobre los pueblos indígenas, como por ejemplo el Convenio 169 de la OIT, y más recientemente la Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos indígenas, aprobada el 7 de septiembre de 2007.

La idea de autogobierno que subyace a la plurinacionalidad tiene muchas implicaciones:

un nuevo tipo de institucionalidad estatal, una nueva organización territorial, la democracia intercultural, el pluralismo jurídico, la interculturalidad, políticas públicas de nuevo tipo (salud, educación, seguridad social), nuevos criterios de gestión pública, de participación ciudadana, de servicio y de servidores públicos. Cada una de ellas constituye un desafío a las premisas en que se asienta el Estado moderno. Antes de ver brevemente cada una de estas implicaciones es necesario tener en cuenta que el reconocimiento de la plurinacionalidad significa otro proyecto de país, otros fines de la acción estatal y otros tipos de relación entre el Estado y la sociedad. El reconocimiento de las diferencias nacionales o culturales no implica una yuxtaposición de cosmovisiones sin reglas o un hibridismo o eclecticismo sin principios. Por el contrario, incluye jerarquías entre ellas: dentro de la misma cultura o nación se pueden preferir algunas versiones en detrimento de otras, ya que las diferentes naciones o identidades culturales en presencia están lejos de ser homogéneas.

PROYECTO DE PAÍS

El sentido político de la refundación del Estado deriva del proyecto de país consagrado

en la Constitución.¹⁷ Cuando, por ejemplo, las Constituciones de Ecuador y Bolivia¹⁸ consagran

17 En el caso de Ecuador, tres libros importantes han sido organizados por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, todos publicados en Quito por Abyayala en 2009: *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*; *El buen vivir: una vía para el desarrollo* y *Derechos de la naturaleza: el futuro es ahora*. Son tres libros de intervención política en los que con diversos aportes se busca trazar los rasgos más importantes del proyecto de país. Véase también Walsh (2009).

18 Constitución de Ecuador de 2008. *Artículo 275*. El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *Sumak Kawsay*. El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente. El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.

Constitución de Bolivia de 2009. *Artículo 306*. I. El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos.

el principio del buen vivir (*sumak kawsay* o *suma qamaña*) como paradigma normativo de la ordenación social y económica, o cuando la Constitución de Ecuador consagra los derechos de la naturaleza entendida según la

II. La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa.

III. La economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo.

IV. Las formas de organización económica reconocidas en esta Constitución podrán constituir empresas mixtas.

V. El Estado tiene como máximo valor al ser humano y asegurará el desarrollo mediante la redistribución equitativa de los excedentes económicos en políticas sociales, de salud, educación, cultura, y en la reinversión en desarrollo económico productivo.

Artículo 307. El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria. Esta forma de organización económica comunitaria comprende los sistemas de producción y reproducción de la vida social, fundados en los principios y visión propios de las naciones y pueblos indígena originario y campesinos.

cosmovisión andina de la Pachamama,¹⁹ definen que el proyecto de país debe orientarse por caminos muy distintos de los que conducen a las economías capitalistas del presente, dependientes, extractivistas y agroexportadoras. En estas constituciones, en cambio, se privilegia un modelo económico-social solidario y soberano (León, 2009: 65; Acosta, 2009: 20), asentado en una relación armoniosa con la naturaleza que, en la formulación de Eduardo Gudynas (2009: 39), deja de ser un capital natural para convertirse en un patrimonio natural. Esto no niega que la economía capitalista sea acogida en la Constitución, pero impide (lo que es mucho) que las relaciones capitalistas globales determinen la lógica, la dirección y el ritmo²⁰ del

19 Constitución de Ecuador.

Artículo 71. La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

20 Constitución de Bolivia.

Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble).

desarrollo nacional.²¹ De la misma manera, no impide que la unidad nacional siga siendo celebrada e intensificada; impide solamente (lo que es mucho) que en nombre de la unidad se desconozca o desvalore la plurinacionalidad.²²

Tanto en estos como en otros dominios las opciones constitucionales dan orientaciones, unas más inequívocas que otras, al legislador ordinario, a los movimientos sociales y a los ciudadanos sobre cómo organizar el espacio público y el espacio privado, las instituciones

II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

21 Magdalena León (2009: 64) muestra que el *sumak kawsay* habrá de convivir con economías regidas por la acumulación y estará presente en formas de economía solidaria y de economía de cuidado (protagonizada por mujeres en condiciones de subordinación).

22 Constitución de Bolivia.

Artículo 3. La nación boliviana está conformada por la totalidad de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas que en conjunto constituyen el pueblo boliviano.

político-administrativas y las relaciones sociales y culturales; en fin, cómo posicionar el proyecto y el debate civilizatorios en el ámbito cotidiano. Los casos de Bolivia y Ecuador son particularmente complejos en este dominio, ya que la idea de plurinacionalidad está tan marcada por las identidades culturales como por la demanda de control de los recursos naturales. En Bolivia, esta última es la demanda por la nacionalización de los recursos, una lucha que viene, por lo menos, desde la Revolución de 1952 y que vuelve a ser central en la llamada “guerra del agua” (2000) y en la “guerra del gas” (2003). En este proceso hay una construcción de la nación boliviana desde abajo, que Zavaleta formuló de manera esencial con el concepto de *lo nacional-popular*. La idea de *nación boliviana* es extraña a las oligarquías, no a las clases populares; por eso no hay necesariamente una contradicción entre nacionalización de los recursos naturales y plurinacionalidad. Al adoptar ambas demandas, el movimiento indígena funda su acción en la idea de que solamente un Estado plurinacional puede “hacer” nación ante el extranjero (venas cerradas) y, al mismo tiempo, hacer “nación” contra el colonialismo interno. La pluralidad de la nación es el camino para construir la nación

de la plurinacionalidad.²³ Por eso la plurinacionalidad no es la negación de la nación, sino el reconocimiento de que la nación está inconclusa. La polarización entre nación cívica y nación étnico-cultural es un punto de partida, pero no necesariamente un punto de llegada. El propio proceso histórico puede conducir a conceptos de *nación* que superen esa polarización. La creación de campos “internacionales” dentro de los países puede ser una nueva forma de experimentalismo político transmoderno.

NUEVA INSTITUCIONALIDAD

La plurinacionalidad implica el fin de la homogeneidad institucional del Estado.²⁴ La

23 Tiene razón Luis Tapia cuando afirma que “por eso pueden coexistir críticas a la idea de Estado homogéneo con la demanda y proyecto de nacionalización que es tal vez la idea con más consenso hoy en Bolivia” (2008: 67).

24 Los desafíos son enormes y están bien identificados y analizados en un estudio notable: *El estado del Estado en Bolivia* (Exeni, 2007). Dice Exeni, en el “informe nacional sobre desarrollo humano”, sobre la complejidad de la nueva arquitectura político-institucional: “aquí radica quizás el mayor desafío y dificultad en términos de diseño de reglas formales e incorporación de prácticas informales a fin de redefinir la cuestión democrática y la representación política no solo en su dimensión de

heterogeneidad puede ser interna o externa. Es interna siempre que en el seno de la misma institución estén presentes diferentes modos de pertenencia institucional en función de los derechos colectivos. Es externa siempre que la dualidad institucional paralela y/o asimétrica sea la vía para garantizar el reconocimiento de las diferencias, hay, así, dos tipos de diferencias derivadas del reconocimiento de la plurinacionalidad: las que pueden ser plasmadas en el seno de las mismas instituciones (compartidas) y las que exigen instituciones distintas (duales).

Ejemplo de institución compartida es la recientemente elegida²⁵ Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia, donde están reconocidas siete circunscripciones especiales indígena originario campesinas, cuyos representantes son nombrados en principio según normas y

autorización sino, en especial, en materia de control social y rendición de cuentas, por un lado, y en la expresión de la diferencia y la representación de identidades múltiples, por otro” (2007: 486).

25 En las elecciones generales del 6 de diciembre de 2009, en el marco de la nueva Constitución Política del Estado, en Bolivia se eligió la Asamblea Legislativa Plurinacional (en reemplazo del hasta ahora existente Congreso Nacional), compuesta por 36 senadores y 130 diputados, 7 de los cuales se eligieron en circunscripciones especiales indígena originario campesinas.

procedimientos propios de la nación de donde provienen, aunque su postulación como candidatos se hace mediante organizaciones políticas.²⁶ Es decir, el carácter plurinacional de la Asamblea Nacional no deriva de la presencia por vía electoral de representantes de varias culturas o naciones, sino mediante la equivalencia entre los diferentes criterios de representación política de las diferentes culturas o naciones. Lo que hoy es un absurdo desde el punto de vista de la cultura política liberal, mañana puede ser aceptado como una práctica de igualdad en la diferencia; y no habrá que excluir la posibilidad de que con el pasar del tiempo las diferencias entre las varias formas de representación sean atenuadas, si no en sus principios básicos, por lo menos en las prácticas políticas en que se traducen. La evaluación política de estos procesos de hibridación debe ser hecha con base en los niveles y cualidad de inclusión y de participación que producen.

26 El proceso político que, en el régimen electoral transitorio, negociación tras negociación, condujo a este número (inicialmente mayor) muestra la asimetría, en este caso a favor del sistema eurocéntrico de representación política. o sea, los criterios de representación son menos plurinacionales que la plurinacionalidad representada.

Otro ejemplo es el nuevo Tribunal Constitucional Plurinacional, una institución clave en un Estado plurinacional, ya que le competará resolver algunos de los conflictos más complejos resultantes de la coexistencia y convivencia de las varias naciones en el mismo espacio geopolítico. Para ser verdaderamente plurinacional no basta con que el Tribunal incorpore diferentes nacionalidades: es necesario que el proceso mismo de su conformación sea plurinacional.²⁷ En el caso de Ecuador, el antiguo Tribunal Constitucional se ha convertido en la Corte Constitucional prevista en la nueva Constitución, con los poderes otorgados por ella. Funcionará con la composición que tenía antes hasta que los mecanismos constitucionales de nombramiento de jueces sean creados.²⁸ La Corte Constitucional (por ahora designada Corte Constitucional para el

27 El artículo 197 de la Constitución boliviana establece que “el Tribunal Constitucional Plurinacional estará integrado por magistradas y magistrados elegidos con criterios de plurinacionalidad, con representación del sistema ordinario y del sistema indígena originario campesino”.

28 La justificación de esta decisión, tomada a raíz de las deficiencias y omisiones del Régimen de Transición, consta en el oficio 002-CC-SG de 21 de octubre de 2008, publicado en el Registro oficial 451 de 22 de octubre de 2008.

Período de Transición) ha asumido en pleno sus nuevos poderes.²⁹

29 Una de las sentencias más notables de este nuevo período fue redactada por Nina Pacari y se refiere a una acción por incumplimiento presentada por los representantes de la Universidad intercultural de las Nacionalidades y Pueblos indígenas Amawtay Wasi contra el Consejo Nacional de Educación Superior (CONESUP). La Universidad presentó una propuesta para abrir tres programas en diferentes regiones del país, que fue rehusada por el CONESUP con el argumento de que la Universidad tenía su sede en Quito y que allí debían ser impartidos sus programas. En su demanda a la Corte, la Universidad invocó que el CONESUP había considerado y tratado a la universidad indígena como una universidad convencional y que de esa manera violaba los derechos colectivos de los pueblos indígenas consagrados en la Constitución y en los tratados internacionales, particularmente su derecho a establecer instituciones de educación en sus propios idiomas y en consonancia con sus métodos culturales de enseñanza y aprendizaje. La Corte decidió a favor de los demandantes con una argumentación de alto nivel jurídico y político-cultural centrada en dos ejes fundamentales: la diferencia jurídico-política y la diferencia epistemológica o cognitiva. Por un lado, las normas constitucionales e internacionales reconocen la especificidad cultural de la educación indígena, y por eso sus métodos no pueden quedar sometidos a un criterio extraño a su realidad y cosmovisión. Por otro lado, el conocimiento es epistemológicamente distinto, ya que, a diferencia del conocimiento científico occidental, no se produce en “centros”, sino en las comunidades

La heterogeneidad institucional interna se aplica a muchas otras instituciones: de agencias de planificación a las agencias que financian la investigación científica, de las fuerzas armadas a la policía, del sistema de salud al sistema de educación.

Un tercer ejemplo de una institución compartida de importancia crucial para la construcción de la nueva democracia boliviana es el Órgano Electoral Plurinacional (artículo 245 y siguientes), que es el cuarto órgano de soberanía, al lado del Legislativo, Ejecutivo y Judicial. Su competencia general consiste en controlar y supervisar los procesos de representación política. Más que una competencia es un desafío muy exigente, dada la complejidad de la

mismas, “bajo una cosmovisión completamente diferente de la convencional, en donde la persona va hasta un centro de estudios en busca de conocimiento, cuando, en estas realidades de los pueblos indígenas, el conocimiento está en la naturaleza, en los mismos pueblos, en su entorno; en consecuencia, el centro de estudios debe trasladarse hasta aquellos lugares para recibir y nutrirse, juntamente con los mismos pueblos, de sus “saberes o conocimientos” (caso 002709-AN, con sentencia de 9 de diciembre de 2009). Una hoja de ruta para lo que debe ser una verdadera justicia intercultural, en la mejor tradición de la justicia intercultural del subcontinente, de que fue pionera la Corte Constitucional de Colombia en la década de 1990.

representación política en la nueva Constitución, incluye no solamente diferentes escalas de democracia representativa (nacional, departamental, municipal), sino también diversas formas de organización de intereses (partidos y agrupaciones ciudadanas) y de democracia (representativa, participativa y comunitaria). Además, la competencia del órgano electoral va hasta el punto de regular y fiscalizar la democracia interna de las organizaciones políticas y supervisar las normas y procedimientos propios en los pueblos y naciones indígena originario campesinos. La composición del órgano en sí misma debe expresar la naturaleza plurinacional del Estado, y por eso la Constitución establece la obligatoria presencia de autoridades electorales indígena originario campesinos (al menos dos en el ámbito nacional y uno en cada departamento).

Como dice José Luis Exeni (2009), que fue presidente de la Corte Nacional Electoral hasta el 1 mayo de 2009, no será fácil regular la construcción democrática del nuevo modelo de Estado, que acoge la realidad sociopolítica de 36 naciones y pueblos indígena originario campesinos (y además, de las comunidades interculturales y afrobolivianas) y es caracterizado en la Constitución con 11 adjetivos-atributos: unitario, social, de derecho, plurinacional,

comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. y se pregunta:

¿Cómo cimentar una *democracia de alta intensidad* (a la boliviana) que logre asentar institucionalmente, bajo el principio de autoridad compartida, el desafío de la demo-diversidad? ¿Cómo superar ese perverso triángulo latinoamericano de democracia electoral, desigualdad y pobreza? ¿Qué implica esto, en un horizonte de experimentalismo constitucional, para la estructura y alcance del régimen político y, en especial, de la institucionalidad electoral boliviana? Concretamente: ¿sobre qué bases principistas y normativas habrá que situar el desarrollo legislativo permanente del régimen electoral, en general, y del órgano electoral, en especial, a partir de la pronta conformación de la Asamblea Legislativa Plurinacional? (Exeni, 2009)

Un ejemplo de instituciones duales, entre tanto, son las autonomías territoriales (véase más adelante). La Constitución de Bolivia, en su apartado acerca de la “Estructura y organización territorial del Estado”, reconoce cuatro tipos de autonomías: departamental, regional, municipal e indígena originario campesina. La Constitución de Ecuador, por su parte, reconoce cinco gobiernos autonómicos (artículo 238)

y prevé la creación de circunscripciones territoriales indígenas y pluriculturales con regímenes especiales (artículo 242), hay una dualidad entre las diferentes formas de autonomía, ya que solamente la indígena (o pluricultural, en el caso ecuatoriano) puede invocar el pluralismo jurídico. Si bien las diferentes formas de autonomía tienen facultades legislativas-normativas, solamente la indígena, en el marco de su libre determinación, tiene autonomía jurídica, que deriva del reconocimiento constitucional del derecho ancestral.³⁰

De hecho, el pluralismo jurídico (derecho ancestral, por un lado, y derecho eurocéntrico, por otro) es otro caso de dualidad institucional, como veremos en el siguiente apartado.

EL PLURALISMO JURÍDICO

La simetría liberal moderna —todo el Estado es de derecho y todo el derecho es del

30 Artículo 2 de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia: “Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales”.

Estado— es una de las grandes innovaciones de la modernidad occidental. Es también una simetría muy problemática, no solamente porque desconoce toda la diversidad de derechos no estatales existentes en las sociedades, sino también porque afirma la autonomía del derecho con relación a lo político en el mismo proceso en que hace depender su validez del Estado.³¹

El constitucionalismo plurinacional constituye una ruptura con este paradigma al establecer que la unidad del sistema jurídico no presupone su uniformidad. En el marco de la plurinacionalidad, el reconocimiento constitucional de un derecho indígena ancestral —ya presente en varios países del

subcontinente— adquiere un sentido todavía más fuerte: es una dimensión central no solamente de la interculturalidad, sino también del autogobierno de las comunidades indígenas originarias. Los dos o tres sistemas jurídicos —eurocéntrico, indocéntrico y, en algunos países o situaciones, afrocéntrico— son autónomos, pero no comunicables; y las relaciones entre ellos constituyen un desafío exigente. Después de dos siglos de supuesta uniformidad jurídica no será fácil para los ciudadanos, organizaciones sociales, actores políticos, servicios públicos, abogados y jueces adoptar un concepto más amplio de derecho que, al reconocer la pluralidad de órdenes jurídicos, permita desconectar parcialmente el derecho del Estado y reconectarlo con la vida y la cultura de los pueblos.³²

Estarán en presencia y en conflicto dos tipos de legalidad que en otro lugar llamé *legalidad demoliberal* y *legalidad cosmopolita* (Santos, 2009: 542-611). El contraste entre ellos se realiza mejor por los tipos de sociabilidad de la zona

31 La distancia entre esta simetría liberal y la realidad jurídico-política de las sociedades está en la base de dos de los debates centrales de la sociología del derecho. El debate sobre el pluralismo jurídico: ¿cómo es posible conciliar la postulada unicidad del derecho (oficial) con la pluralidad real de diferentes sistemas jurídicos (no oficiales) en la sociedad? y el debate sobre la autonomía del derecho: ¿qué tipo de Estado subyace a la autonomía del derecho? ¿Autonomía con relación a qué? ¿Cuáles son las condiciones políticas para que la autonomía del derecho no sea totalmente imposible o totalmente fraudulenta? Véanse Santos (2009b: 29-51) e Yrigoyen (2004).

32 Se pueden anticipar los difíciles desafíos de la interpretación intercultural del derecho, como un ejemplo entre muchos, a partir de la noción de *derecho* de los guaraníes: *tekombœ yiambae*, que significa “costumbres sin dueños”.

de contacto entre diferentes universos culturales que cada paradigma jurídico tiene tendencia a privilegiar o sancionar. Distingo cuatro clases de sociabilidad: violencia, coexistencia, reconciliación y convivialidad. La *violencia* es el tipo de encuentro en el que la cultura dominante reivindica un control total sobre la zona de contacto y, como tal, se siente legitimada para suprimir, marginar o incluso destruir la cultura subalterna y su derecho. La *coexistencia* es la sociabilidad típica del *apartheid* cultural, en la que se permite que las diferentes culturas jurídicas se desarrollen por separado y según una jerarquía muy rígida, y en la que los contactos, las mezclas o las hibridaciones se evitan firmemente o se prohíben por completo. En este caso se admiten derechos paralelos, pero con estatutos totalmente asimétricos que garantizan simultáneamente la jerarquía y la incomunicabilidad. La *reconciliación* es la clase de sociabilidad que se fundamenta en la justicia restaurativa, en sanar los agravios del pasado. Es una sociabilidad orientada hacia el pasado en lugar de hacia el futuro. Por esta razón, con frecuencia se permite que los desequilibrios de poder del pasado continúen reproduciéndose a sí mismos bajo nuevas apariencias. Los sistemas de derecho en presencia se comunican según reglas que conciben, por

ejemplo, el derecho comunitario o indígena como supervivencia residual de un pasado en vías de superación. Por último, la *convivialidad* es, en cierto modo, una reconciliación orientada al futuro. Los agravios del pasado se han saldado de tal forma que se facilitan las sociabilidades que se fundamentan en intercambios tendencialmente iguales y en la autoridad compartida. Los diferentes universos jurídicos son tratados como visiones alternativas de futuro que, cuando entran en conflicto, aceptan un *modus vivendi* definido según reglas constitucionales consensuadas.

Cada una de esas sociabilidades es tanto productora como producto de una constelación jurídica concreta. Una constelación jurídica dominada por el demoliberalismo tiende, como máximo, a favorecer la reconciliación, y muchas veces se queda en la coexistencia o incluso en la violencia. Una constelación jurídica dominada por el cosmopolitismo tiende a favorecer la convivialidad. Solamente esta última respeta el principio de la plurinacionalidad.

El reconocimiento oficial de esta convivialidad implica cambios, tanto para el derecho ancestral (internamente muy diverso), como para el derecho eurocéntrico. Los límites constitucionales de las jurisdicciones indígenas (límites personales, materiales y territoriales)

no bastan para eliminar conflictos en un marco normativo que ya no es de legalidad, sino de interlegalidad. La solución de tales conflictos será siempre precaria, riesgosa y provisoria, pues obliga a la traducción intercultural (¿qué es *debido proceso* en el derecho ancestral?, ¿puede un sueño ser fundamento de legítima defensa?). Pero tal es el camino de la dignidad y del respeto recíprocamente compartidos, el camino de la descolonización. Dentro y fuera del campo jurídico, instituciones y prácticas de intermediación surgirán, y la más importante de todas será el Tribunal Constitucional Plurinacional, en el caso de Bolivia, y la Corte Constitucional, en el caso de Ecuador.

En su artículo 30, la Constitución de Bolivia establece un vasto conjunto de derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos. Es la expresión constitucional de la correspondencia, por primera vez en la historia del país, entre la fuerte presencia poblacional y el protagonismo político de los pueblos indígenas.³³ Entre los derechos está el de la jurisdic-

ción propia, cuyo ámbito está definido en los artículos 190, 191 y 192.³⁴ En la Constitución

cas como ajenas a la justicia indígena que, sobre todo, se caracteriza por la búsqueda de mecanismos de reintegración social y de reparación del daño.

34 *Artículo 190*. I. Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios.

II. La jurisdicción indígena originaria campesina respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución.

Artículo 191. I. La jurisdicción indígena originario campesina se fundamenta en un vínculo particular de las personas que son miembros de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino.

II. La jurisdicción indígena originario campesina se ejerce en los siguientes ámbitos de vigencia personal, material y territorial:

1. Están sujetos a esta jurisdicción los miembros de la nación o pueblo indígena originario campesino, sea que actúen como actores o demandados, denunciantes o querrelantes, denunciados o imputados, recurrentes o recurridos.
2. Esta jurisdicción conoce los asuntos indígenas originarios campesinos de conformidad a lo establecido en una Ley de Deslinde Jurisdiccional.
3. Esta jurisdicción se aplica a las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino.

33 En tiempos recientes, en Bolivia la justicia indígena ha sido demonizada por los medios de comunicación debido a la ocurrencia de algunos casos de justicia privada o de autotutela ejercidos con bastante violencia. Las autoridades indígenas han denunciado esas prácti-

de Ecuador están igualmente reconocidos los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas (artículo 57) y la jurisdicción indígena (artículo 171).³⁵

Artículo 192. I. Toda autoridad pública o persona acatará las decisiones de la jurisdicción indígena originaria campesina.

II. Para el cumplimiento de las decisiones de la jurisdicción indígena originario campesina, sus autoridades podrán solicitar el apoyo de los órganos competentes del Estado.

III. El Estado promoverá y fortalecerá la justicia indígena originaria campesina. La Ley de Deslinde Jurisdiccional determinará los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena originaria campesina con la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción agroambiental y todas las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas.

³⁵ *Artículo 171.* Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales.

El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria.

Sin embargo, la comparación de las dos soluciones constitucionales revela que hay bastantes semejanzas entre ellas. En ambos casos la jurisdicción indígena debe respetar los derechos y garantías consagrados en la Constitución, y en el caso de Ecuador se hace la exigencia de igual participación de las mujeres, una exigencia ya prevista en el proyecto constitucional de la CONAIE. La vigencia personal, material y territorial de la jurisdicción indígena es igualmente semejante. La jurisdicción indígena se aplica exclusivamente a los indígenas, lo que suscita el problema de la jurisdicción aplicable cuando los conflictos envuelven a indígenas y no indígenas, lo que ocurre frecuentemente. Por otro lado, la jurisdicción indígena se aplica en los territorios indígenas, lo que suscita dos problemas: el primero es la delimitación del territorio, que en muchos casos puede no ser muy clara; el segundo es el problema de los conflictos entre indígenas cuando ocurren fuera del territorio. La Constitución de Ecuador habla de *conflictos internos*. La formulación boliviana es más amplia y explícita: “se aplica a las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino”, o sea, admite que la jurisdicción se aplica fuera del territorio cuando los conflictos

entre indígenas vulneren los bienes jurídicos indígenas (con efectos dentro del territorio). En cuanto a la vigencia material, la Constitución de Bolivia establece que la jurisdicción indígena conoce asuntos indígenas “de conformidad a lo establecido en una Ley de Deslinde Jurisdiccional”, lo que significa que hasta que la ley sea promulgada (cuya necesidad o constitucionalidad es dudosa), la vigencia material es general, como en Ecuador. Por último, las dos Constituciones prevén la creación de mecanismos de coordinación y cooperación entre la justicia indígena y la justicia ordinaria.³⁶

Muy probablemente muchos de los conflictos entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria terminarán siendo solucionados por las cortes constitucionales, como ocurre en Colombia.

LA NUEVA TERRITORIALIDAD

El Estado liberal moderno es la construcción política de la descontextualización moderna del mundo de vida. En la ciencia o en el derecho, lo universal es lo que es válido independientemente del contexto. La credibilidad de lo universal es fortalecida por metáforas de

homogeneidad, igualdad, atomización, indiferenciación. Las dos más importantes son la sociedad civil y el territorio nacional. La primera nivela las poblaciones; la segunda, el espacio geopolítico. Las dos se corresponden, pues solamente gente indiferenciada puede vivir en un espacio indiferenciado. Esta construcción, tan hegemónica como arbitraria, convierte la realidad sociológica, política y cultural en un desvío inevitable que debe ser mantenido dentro de límites políticamente tolerables. Cuanto más grave o amenazador sea considerado el desvío, y cuanto más exigente sea el criterio de tolerabilidad política, más autoritaria y excluyente será la democracia liberal.

El constitucionalismo plurinacional rompe radicalmente con esta construcción ideológica. Por un lado, la sociedad civil, sin ser descartada, es recontextualizada por el reconocimiento de la existencia de comunidades, pueblos, naciones y nacionalidades. Por otro lado, el territorio nacional pasa a ser el marco geoespacial de unidad y de integridad que organiza las relaciones entre diferentes territorios geopolíticos y geoculturales, según los principios constitucionales de la unidad en la diversidad y de la integridad con reconocimiento de autonomías asimétricas. La asimetría entre las autonomías reside en el factor generativo que las sustenta:

36 Sobre la justicia indígena en la nueva Constitución de Ecuador véase Grijalva (2008).

a) el factor político-administrativo de la descentralización y de la justicia regional; o b) el factor político-cultural de la plurinacionalidad y de la justicia histórica (en el caso de las autonomías indígena originario campesinas). En el último caso la autonomía del territorio tiene una justificación y una densidad histórico-cultural específicas. De hecho, por ser anterior al Estado moderno, no es el territorio el que debe justificar su autonomía, sino el Estado el que debe justificar los límites que le impone en nombre del interés nacional (del cual hace parte, paradójicamente, el interés en la promoción de las autonomías).³⁷

En las elecciones departamentales y municipales de Bolivia realizadas el 4 de abril de 2010 se dio un paso decisivo en la construcción del Estado plurinacional a través de las autonomías departamentales, regionales, municipales e indígenas. Se eligieron por primera vez gobernadores y asambleas departamentales, a lo que se suma la elección de alcaldes

y concejales municipales. El carácter plurinacional del Estado estuvo expresado en la elección directa de 23 asambleístas departamentales de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son minoría poblacional en los respectivos departamentos del país. Se trata del tercer avance concreto, luego de la elección (por voto), en diciembre de 2009, de siete diputados indígenas en circunscripciones especiales y de la aprobación en referéndum de la conformación de 11 autonomías indígenas (de alcance municipal). Las naciones y pueblos indígenas registraron ante el órgano electoral las normas y procedimientos propios mediante los cuales eligieron, designaron o nominaron a sus asambleístas. La diversidad de estas normas y procedimientos propios para la elección o designación de sus representantes constituye una poderosa afirmación de la demodiversidad y de la democracia intercultural.³⁸

Los factores generativos de las autonomías son decisivos para determinar el tipo de control que el Estado central legítimamente puede ejercer dentro de los territorios autónomos. Como es sabido, las autonomías indígenas

37 Un dirigente del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq) formuló así la diferencia entre los distintos tipos de autonomía: “la autonomía indígena es la sabiduría; la autonomía departamental es el desarrollo” (Seminario sobre Autonomía indígena, Cochabamba, 8 de octubre de 2009).

38 Comunicación personal de José Luis Exeni, 8 de abril de 2010.

disponen de un cuadro jurídico internacional,³⁹ reconocido por los Estados plurinacionales, que entre otras cosas regula el control de los recursos naturales y el reparto de los beneficios de su explotación. En esto consiste el carácter intensamente controvertido de las autonomías indígenas, sobre todo si se considera que estos recursos están predominantemente en territorios indígenas. Lo que está en cuestión no es la “etnicización” de la riqueza (de la etnicización de la pobreza hay demasiada prueba histórica, ya que es el código genético del colonialismo), sino un nuevo y más inclusivo criterio de solidaridad nacional. La demanda de justicia histórica no es otra cosa que la denuncia de la brutal falta de solidaridad nacional a lo largo de siglos. ¿Cómo explicar el hecho de que los más pobres vivan en los territorios donde hay más riqueza? hay que reinventar la solidaridad con base en principios verdaderamente poscoloniales: acciones afirmativas o de discriminación positiva a favor de las comunidades indígena originario campesinas, como prerrequisito de la solidaridad plurinacional.

39 Convenio 169 de la OIT y Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas, aprobada el 7 de septiembre de 2007.

NUEVA ORGANIZACIÓN DEL ESTADO Y NUEVAS FORMAS DE PLANIFICACIÓN

Todos los cambios hasta ahora mencionados que derivan de la idea de Estado plurinacional obligan a una nueva organización del Estado en sí mismo, o sea, en cuanto conjunto de instituciones políticas y administrativo-burocráticas de gestión pública y de planificación.⁴⁰ Es a este nivel donde verdaderamente puede evaluarse en qué medida el principio de la plurinacionalidad está presente en el nuevo pacto político, y en qué medida este principio es relativizado y articulado con otros principios. Una comparación sistemática de las dos Constituciones muestra que la plurinacionalidad es mucho más vinculante en el caso de Bolivia que en el de Ecuador, lo que se explica por los

40 En las Constituciones de Bolivia y Ecuador hay cierta obsesión *adjetivante* en distinguir el nuevo Estado de la matriz liberal moderna:

Constitución de Bolivia.

Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado unitario social de derecho, plurinacional, comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías.

Constitución de Ecuador.

Artículo 1. El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico.

procesos políticos que estuvieron en la base de las nuevas Constituciones. En Ecuador el principio de la plurinacionalidad está en permanente tensión con el principio de la participación ciudadana, que es de hecho el eje transversal más fuerte de la arquitectura constitucional, para comenzar por la definición de los órganos de soberanía. En cuanto a la Constitución de Bolivia, define cuatro órganos: Legislativo, Ejecutivo, Judicial y Electoral; y en el órgano Legislativo, que designa como Asamblea Legislativa Plurinacional, permite la representación (por vía electoral) de circunscripciones especiales indígenas (artículo 146). La Constitución de Ecuador define la organización del Estado como “participación y organización del poder” (título IV), establece la “participación en democracia” (capítulo 1) como orientación central, define cinco “funciones” del Estado —legislativa, ejecutiva, judicial y justicia indígena, de transparencia y control social y electoral— y en la función legislativa, ejercida por la Asamblea Nacional, no reconoce la representación indígena por vía no electoral, a diferencia de lo que era propuesto en el proyecto de la CONAIE.

En términos teóricos, el principio de la plurinacionalidad no choca con el de la participación. Por el contrario, la plurinacionalidad implica la idea de formas más avanzadas y

complejas de participación. Junto a la participación ciudadana, de raíz republicana liberal, reconoce la participación de pueblos o nacionalidades. La articulación y posible tensión entre los dos principios penetra la organización y funcionalidad del Estado en diferentes niveles. A título de ilustración, veamos el caso de la gestión pública y de la planificación. En Bolivia, está en preparación la Ley de Gestión Pública del Estado Plurinacional. Dos ideas centrales deben ser subrayadas. La primera, es que la construcción del nuevo modelo de Estado exige desmontar el colonialismo en el propio aparato estatal, manifiesto en las prácticas racistas y en el exceso de burocratización de la administración pública, y su efecto retardador de las operaciones del aparato público. La segunda es que las políticas públicas exigen una planificación cíclica que concatene tiempos de ejecución de acciones y logro de resultados con el objetivo final del *vivir bien*, de acuerdo con las distintas temporalidades espaciales que conforman archipiélagos ecoculturales y administrativos del país. El borrador de la ley (febrero de 2010) establece en su artículo 1 que “la gestión pública plurinacional comunitaria e intercultural es el conjunto de procesos integrales y complementarios que articulan las políticas y estrategias públicas participativas con la cosmovisión holística y

comunitaria, propia de los pueblos y naciones indígena originario campesinos, en el marco del pluralismo institucional”.

En una comunicación personal (3 de febrero de 2010), Raúl Prada, viceministro de Planificación Estratégica del Estado, expone de manera elocuente los retos de un tipo de gestión pública y de planificación que debe romper con los modelos del pasado y conferir materialidad práctica al principio de la plurinacionalidad:

Resulta que tenemos tres modelos en la Constitución: modelo de Estado, modelo territorial y modelo económico. En esta perspectiva, el modelo económico se convierte en el sostén de los otros modelos, por lo tanto creemos que esto incide en la nueva organización del Ejecutivo.⁴¹ Queremos darle preponderancia a la economía social y comunitaria, a la intervención estatal, y abrimos al modelo ecológico de la economía, como está en la Constitución. Deducimos de esta situación que

41 El Anteproyecto de Ley de organización del Órgano Ejecutivo, preparado por el Ministerio de Economía y Finanzas (enero de 2010), propone una reorganización orientada a garantizar que el pluralismo institucional refleje los distintos pluralismos consagrados en la Constitución: económico, sociocultural, político, autónomo y jurídico.

cobra importancia un Superministerio de Economía. En este lugar tenemos concretamente un problema con planificación. Nosotros creemos que tres modelos de la planificación han quedado atrás y no son apropiados para el carácter de Estado plurinacional comunitario autónomo: el modelo soviético, el modelo keynesiano y el modelo de la CEPAL; que hay que sustituir la planificación por instrumentos más dinámicos, más flexibles y abiertos, como lo que propone la Constitución: una participación integral y participativa. Todo esto es importante de tener en cuenta cuando pasamos a variadas formas de autonomía.

En Ecuador, los retos de la participación son vividos con igual intensidad, pero con un énfasis distinto. Aquí la participación ciudadana es el eje central en la búsqueda de una planificación participativa. Así mismo, la presencia del principio de plurinacionalidad es clara. De hecho, el Plan Nacional de Desarrollo, que para el período 2007-2010 tuvo ese mismo nombre, fue renombrado “Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009-2013: Construyendo un Estado Plurinacional e intercultural”, orientado a “que el nuevo período de gobierno refleje el cambio de paradigma” (Senplades, 2009: 10).⁴²

42 Según René Ramírez, secretario nacional de Planificación y Desarrollo, la idea original fue proponer

Sin embargo, la idea del *buen vivir* no aparece plasmada en prácticas participativas asentadas en el marco de la plurinacionalidad, o sea, no se presta atención privilegiada a las concepciones y prácticas de los pueblos indígenas. El *buen vivir*, o *sumak kawsay*, concepto de origen indígena, no es entendido por las organizaciones indígenas como una propiedad exclusiva de los indígenas y, por el contrario, lo tienen como una contribución decisiva de los pueblos indígenas al patrimonio común del país. Pero el reconocido carácter decisivo de la contribución indígena debería traducirse en prácticas de planificación correspondientes a la importancia de la contribución, lo que no parece ser el caso, por ahora.⁴³

una “moratoria al término *desarrollo*” (comunicación personal, 8 de octubre 2009). El hecho de que son grandes las tensiones dentro del Ejecutivo entre la vertiente desarrollista (suscrita por el presidente) y la vertiente “del buen vivir” está expresada en la carátula de la publicación del Plan. A pesar de que el título principal es lo que está en el texto, al tope de la carátula se dice: “República de Ecuador. Plan Nacional de Desarrollo”.

43 No es claro si en la práctica las estrategias de planificación en Ecuador y Bolivia son muy distintas. Por el contrario, hay indicios de que, a pesar de los distintos discursos, las prácticas muestran la misma tensión entre el desarrollismo y el *vivir bien* (como prefieren decir los bolivianos), como veremos más adelante.

Las tensiones a este respecto, en el seno del gobierno ecuatoriano, se revelan en el contraste —casi una “disonancia cognitiva” — entre la lógica política subyacente a la elaboración del Plan, y la práctica del gobierno de promulgar leyes que afectan a los pueblos indígenas sin consulta previa, lo que viola no solamente la Constitución sino también el Convenio 169 de la OIT y la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos indígenas de la Asamblea General de la ONU (13 de septiembre de 2007). De hecho, el Plan ha sido elaborado con base en una diversificada participación ciudadana —veedurías ciudadanas a la ejecución de políticas, la consulta ciudadana nacional y regional, y el diálogo y concertación con los actores sociales e institucionales—, y los principios metodológicos de los talleres de consulta ciudadana son muy novedosos respecto de las teorías y prácticas convencionales de planificación dominadas por el autoritarismo técnico-burocrático. Esos principios son: diálogo de saberes, valor de la experiencia, la diversidad como riqueza, la deliberación por sobre el consenso, del pensamiento fragmentado al pensamiento complejo, ejes transversales, flexibilidad (Senplades, 2009: 14).

En este, como en todos los demás casos, la refundación del Estado según principios

de plurinacionalidad, interculturalidad y participación democrática es un proceso político complejo y de largo plazo. Durante mucho tiempo los principios y los discursos irán bien adelante de las prácticas. La distancia mayor o menor será la medida de la intensidad mayor o menor de la democratización de la democracia.

LA DEMOCRACIA INTERCULTURAL

La plurinacionalidad es el reconocimiento de que la interculturalidad no resulta de un acto voluntarista de arrepentimiento histórico de quienes tienen el privilegio de hacerlo. Es, más bien, el resultado de un acto político consensuado entre grupos étnicoculturales muy distintos con un pasado histórico de relaciones que, a pesar su inherente violencia, abre, en la presente coyuntura, una ventana de oportunidad para un futuro diferente. Por esta razón, en el marco de la plurinacionalidad, la interculturalidad solamente se realiza como democracia intercultural.

Por *democracia intercultural* en el subcontinente latinoamericano entiendo: a) la coexistencia de diferentes formas de deliberación democrática, del voto individual al consenso, de las elecciones a la rotación o al acto de mandar obedeciendo, de la lucha por asumir cargos a la obligación-responsabilidad de asumirlos

(lo que llamo *demodiversidad*); b) diferentes criterios de representación democrática (representación cuantitativa, de origen moderno, eurocéntrico, al lado de representación cualitativa, de origen ancestral, indocéntrico); c) reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos como condición del efectivo ejercicio de los derechos individuales (ciudadanía cultural como condición de ciudadanía cívica); d) reconocimiento de los nuevos derechos fundamentales (simultáneamente individuales y colectivos): el derecho al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques y a los saberes tradicionales; y, e) más allá de los derechos, educación orientada hacia formas de sociabilidad y de subjetividad asentadas en la reciprocidad cultural: un miembro de una cultura solamente está dispuesto a reconocer otra cultura si siente que su propia cultura es respetada, y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las no indígenas.

Las Constituciones de Bolivia y Ecuador ya consagran la idea de *democracia intercultural*. Por ejemplo, la Constitución de Bolivia (artículo 11) establece que son reconocidas tres formas de democracia: la representativa, la participativa y la comunitaria. Se trata de una de las formulaciones constitucionales

sobre democracia más avanzadas del mundo.⁴⁴ Las elecciones departamentales y municipales del 4 de abril de 2010 son una poderosa afirmación de democracia intercultural (véase la sección anterior y el cuadro en el Apéndice). La democracia intercultural plantea, entre otros, dos problemas que muestran hasta qué punto ella se aparta de la tradición democrática eurocéntrica. El primer problema consiste en cómo verificar el carácter genuino de deliberaciones por consenso y unanimidad, o el

carácter democrático de selección de cargos por rotación. Cuando son vistas desde fuera de las comunidades, como ocurre frecuentemente, estas cuestiones no son genuinas en el plano teórico —de la teoría política liberal—, ya que niegan en la formulación misma de la pregunta la posibilidad de otra respuesta que no sea la negativa, o sea, son modos monoculturales de interrogar la democracia intercultural. Cuando, por el contrario, estos problemas son resaltados desde dentro de las comunidades, cobran pleno sentido y deben ser discutidos, pues, como sabemos, las comunidades no son política ni culturalmente homogéneas, y las diferencias de patrimonio, de sexo o de edad pueden ser determinantes en el debate.

El segundo problema, que también es usualmente formulado como una crítica monocultural a la interculturalidad, es que las comunidades originarias constituyen enclaves no democráticos donde, por ejemplo, las mujeres son sistemáticamente discriminadas. Por otro lado, al privilegiar los derechos colectivos, la democracia intercultural terminaría violando derechos individuales. Son dos críticas importantes cuando se formulan con el objetivo de mejorar el desempeño de la democracia intercultural y no con el propósito de declararla inconstitucional. Con relación a lo primero, es

44 Constitución de Bolivia.

Artículo 11. I. La República de Bolivia adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres.

II. La democracia se ejerce de las siguientes formas, que serán desarrolladas por la ley:

1. Directa y participativa, por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta previa. Las asambleas y cabildos tendrán carácter deliberativo conforme a ley.

2. Representativa, por medio de la elección de representantes por voto universal, directo y secreto, conforme a ley.

3. Comunitaria, por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, entre otros, conforme a ley.

cada vez más claro para las mujeres indígenas que el buen vivir empieza en la casa, y por eso ellas son hoy las protagonistas de uno de los movimientos de mujeres más activos e innovadores del subcontinente.⁴⁵

Con relación a lo segundo, los derechos colectivos no necesariamente colisionan con los derechos individuales, hay derechos colectivos de varios tipos: derivados y primarios. Cuando los obreros o maestros organizan su sindicato y delegan en este la defensa de sus derechos laborales individuales, el sindicato ejerce el derecho colectivo derivado de representar a sus miembros. En este caso no hay conflicto entre diferentes tipos de derecho. Los derechos colectivos primarios pertenecen a la comunidad y por eso pueden, en ciertas circunstancias, entrar en conflicto con los derechos individuales. En tal caso habrá instancias propias para resolverlos y la resolución deberá incluir frecuentemente un trabajo de traducción intercultural. Por ejemplo, no es legítimo decidir, a partir del derecho eurocéntrico, si el debido proceso ha sido o no violado en un caso de justicia

indígena (la ausencia de representación por abogados profesionales en la justicia indígena sería, por definición, una violación del debido proceso). Por el contrario, será necesario definir criterios interculturales que establezcan equivalencias entre diferentes formas de lograr los objetivos del debido proceso en cuanto derecho consagrado en la Constitución. Más aún la traducción intercultural tendrá que tomar en cuenta, igualmente, que la relación entre derechos y deberes no es una constante universal varía de cultura jurídica a cultura jurídica. En el derecho indígena la comunidad es más una comunidad de deberes que de derechos, y por eso quien no acepta los deberes tampoco tiene derechos.⁴⁶

Hay que añadir que los derechos colectivos primarios pueden ser ejercidos de dos maneras: individualmente (por ejemplo, cuando un *sikh* usa su turbante, se trata de un derecho colectivo que se ejerce individualmente); pero hay derechos colectivos que se ejercen solamente de manera colectiva, como es el derecho

45 No es por otra razón que el citado artículo 11 de la Constitución de Bolivia añade a la enumeración de los tipos de democracia la aclaración “con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres”.

46 Este ejemplo no es académico. Es un caso real analizado en nuestra investigación sobre el pluralismo jurídico en Colombia y el papel de la Corte Constitucional en la traducción jurídica intercultural. Véase Santos & Villegas (2001).

a la autodeterminación o al autogobierno. Los diferentes derechos colectivos permiten resolver o atenuar injusticias estructurales o históricas, y fundamentan acciones afirmativas necesarias para libertar comunidades o pueblos de la sistemática opresión o para garantizar la sustentabilidad de comunidades colectivamente inseguras.

¿OTRO MESTIZAJE ES POSIBLE?

EL MESTIZAJE POSCOLONIAL EMERGENTE

En el contexto latinoamericano el mestizaje es un producto del colonialismo y de las políticas indigenistas. Aun cuando se reconoció la identidad cultural indígena, el progreso fue siempre identificado con aculturación eurocéntrica y blanqueamiento. La hibridación empírica (mezcla de sangres) fue casi siempre negada en cuanto hibridación conceptual, dada la identificación tendencial del mestizo-blanco con los blancos y la cultura eurocéntrica.⁴⁷ En este contexto, la lucha indígena por la plurinacionalidad no puede dejar de ser hostil a la idea de mestizaje. Sin embargo, hay alguna complejidad en este dominio que no puede ser ignorada. ¿Cómo tratar, por ejemplo, el caso de

los mestizos empíricos que se identifican como indígenas?⁴⁸ ¿Son indígenas o aliados de indígenas? ¿y qué pensar de los que se identifican como mestizos, aliados de los indígenas, y son defensores de la plurinacionalidad?⁴⁹ ¿El protagonismo indígena, con su bandera de la plurinacionalidad, podrá correr el riesgo de invisibilizar o suprimir las aspiraciones de una gran parte de la población que se considera mestiza y es una parte decisiva del proceso de transformación social en curso?

Desde otra perspectiva, resulta hoy evidente que históricamente el concepto de *mestizo* ha tenido múltiples significados (Hale, 1996), que la categoría social *mestizo* oculta enormes diferencias sociales, que al lado del indígena-blanco

48 La misma pregunta se puede hacer en el caso de los mulatos y su identificación con los negros. La categoría de afrodescendiente es hoy preferida por incluir a negros y mulatos.

49 En este contexto es muy revelador el texto de Fernando Garcés, basado en entrevistas a los miembros de la Asamblea Constituyente (2010). En las entrevistas surge varias veces la idea de que la gran mayoría de la población es mestiza (algunos hablan de 80% de la población) y no indígena. Las variaciones en los más recientes censos de población efectuados en Bolivia muestran la variabilidad del peso relativo de las diferentes identidades definidas por autoidentificación.

47 Sobre la distinción entre hibridación empírica y conceptual véase De la Cadena (2002; 2005).

coexistió siempre el mestizo-indio y que sus relaciones reprodujeron frecuentemente la diferencia colonial y racial. Todo esto revela que la hibridación conceptual existe y debe ser el punto de partida para un análisis más complejo del mestizaje y de la opresión que disfraza y para definir políticas emancipadoras en este campo. Estoy, pues, de acuerdo con Cecilia Salazar (2008) cuando dice: “lo que yo pienso en cambio es que este estado de transición debe resolverse históricamente, no en función del mestizo como amalgama, sino del mestizo, pero en su expresión social más oprimida, que es la del mestizo-indio”.

Otra dimensión de la complejidad de este tema tiene menos que ver con el pasado que con el futuro. La plurinacionalidad instituye tipos nuevos de relaciones interétnicas e interculturales, de los cuales surgirán nuevas hibridaciones empíricas, culturales y conceptuales. ¿Cómo debe ser concebido, a partir de la plurinacionalidad, el mestizaje emergente de la nueva lógica epistemológica y política?

La interculturalidad destaca frecuentemente el problema de saber lo que hay de común entre las diferentes culturas para que el prefijo *inter* pueda cobrar sentido. La distinción entre *intraculturalidad* e *interculturalidad* es bien compleja, ya que el umbral a partir del cual

una cultura se distingue de otra es producto de una construcción social que cambia (con) las condiciones de lucha político-cultural. La interculturalidad no puede ser captada en general. Lo que subyace como elemento común al trabajo de interculturalidad en un espacio-tiempo histórico dado (organización, comunidad, región o país) es el modo específico en que ese espacio-tiempo concibe y organiza la interculturalidad. O sea, la interculturalidad es un camino que se hace caminando; es un proceso histórico doblemente complejo, porque: a) se trata de transformar relaciones verticales entre culturas en relaciones horizontales, o sea, someter un largo pasado a una apuesta de futuro diferente; y b) no puede conducir al relativismo, toda vez que la transformación ocurre en un marco constitucional determinado.

Más importante que saber el fundamento común es identificar el movimiento político-cultural que progresivamente cambia las mentalidades y las subjetividades en el sentido de reconocer la igualdad/equivalencia/complementariedad/reciprocidad entre diferencias. Solo entonces el diálogo surge como enriquecedor, porque es también el momento en que todas las culturas en presencia aparecen como incompletas, cada una problemática a su modo e incapaz por sí sola de responder a las

aspiraciones de los pueblos decididos a construir una sociedad verdaderamente inclusiva, o sea, una sociedad inclusiva en la definición de los criterios que determinan lo que es *inclusión* y lo que es *exclusión*. La interculturalidad no conduce al olvido o la fusión de las culturas en presencia. Cambia, sin embargo, su presencia: pasa a ser una presencia que, por ser incompleta, es también una ausencia. El ejercicio reiterado de incompletitudes recíprocas transforma progresivamente los diálogos en diálogos transmodernos, transoccidentales, transindígenas y transafricanos. Las culturas en presencia (y en ausencia) no perderán sus raíces, pero crearán, a partir de ellas, nuevas opciones.

El reconocimiento de la plurinacionalidad es un mandato político para la promoción de la interculturalidad. Su práctica a lo largo del tiempo dará origen a un mestizaje (humano, cultural, conceptual, vivencial, filosófico) de tipo nuevo.⁵⁰

50 Ese mestizaje de nuevo tipo es el gran proyecto político de Anzaldúa cuando afirma: “Lo que quiero es contar con las tres culturas —la blanca, la mexicana y la india. Quiero la libertad de poder tallar y cincelar mi propio rostro, cortar la hemorragia con cenizas, modelar mis propios dioses desde mis entrañas. y si ir a casa me es denegado, entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —una

El mestizaje colonial es un mestizaje alienado, porque separa las relaciones de producción del mestizaje del producto mestizo. El encuentro, muchas veces violento y siempre regulado unilateralmente por el “mestizador”, se oculta eficazmente detrás del producto visiblemente bilateral. Por el contrario, el mestizaje poscolonial —por ahora, nada más que un proyecto— es dialógico y plurilateral, tanto en su producción como en sus productos. Las relaciones de producción de mestizaje, al asumir una forma cooperativa, cambian sus lealtades ideológicas. La idea del blanco-mestizo, que tanto ha contribuido al aislamiento de los movimientos indígenas, campesinos y afrodescendientes, será progresivamente reconfigurada o retraducida culturalmente como indomestizo o afromestizo, lo que cambiará significativamente las identidades culturales y los procesos de alianzas.

¿Cuál será el impacto del mestizaje poscolonial en la plurinacionalidad? La plurinacionalidad, siendo un momento constitutivo, ¿es también un momento estable o permanente en todo lo que se construye social, política y culturalmente a partir de ella? Como mencioné

cultura mestiza— con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista” (2004: 79). Véase también Eskalera Karakola (2004).

antes, la interculturalidad poscolonial no elimina, sino que, por el contrario, reafirma la existencia de cada cultura como vía para llegar a las demás. El mestizaje poscolonial, a su vez, amplía enormemente la diversidad por medio de la infinita hibridación que ahora se transforma en propiedad libre y comunal de los productores asociados de mestizaje. Durante un largo período transicional, son de esperar conflictos entre el impulso centrípeto del mestizaje y el impulso centrífugo de la plurinacionalidad. Ni el mestizaje ni la plurinacionalidad son fines en sí mismos. La plurinacionalidad es un instrumento valiosísimo para luchar contra el colonialismo, el capitalismo y el racismo. El control de los territorios ancestrales, de los recursos naturales, la relación privilegiada con la Madre Tierra, el derecho propio, el autogobierno, la soberanía alimentaria, esos sí son fines políticos de largo alcance, y su justificación está en el nuevo marco civilizatorio protagonizado por los pueblos indígenas y que va conquistando cada vez más aliados.

LAS MUJERES Y LA REFUNDACIÓN DEL ESTADO

El feminismo, en general, ha contribuido de manera decisiva a la crítica de la

epistemología eurocéntrica dominante,⁵¹ y el feminismo poscolonial o descolonizador es de trascendente importancia en la construcción de las Epistemologías del Sur, de la interculturalidad y de la plurinacionalidad, un hecho que no ha merecido la debida atención. Por *feminismo poscolonial* entiendo el conjunto de perspectivas feministas que: a) integran la discriminación sexual en el marco más amplio del sistema de dominación y de desigualdad en las sociedades contemporáneas, en el que sobresalen el racismo y el clasismo; b) lo hacen también con el objetivo de descolonizar las corrientes eurocéntricas del feminismo, dominantes durante décadas y quizá incluso en la actualidad; c) orientan su mirada crítica hacia la propia diversidad, al cuestionar las formas de discriminación de que son víctimas las mujeres en el seno de las comunidades de los oprimidos y al afirmar la diversidad dentro de la diversidad.⁵² El feminismo poscolonial no ha desarrollado hasta ahora una teoría de

51 Mi primer análisis de este tema se encuentra en Santos (1995: 32-33).

52 Véase el texto seminal de Anzaldúa (1987); así como Crenshaw (1991; 2000); Vargas (2009); Curiel (2002); Suárez-Navaz & Hernández (2008); Harding (2008) y la bibliografía allí citada.

la refundación del Estado intercultural y plurinacional, pero es posible imaginar algunos rasgos de su decisivo aporte.

Primero, *el carácter acumulativo de las desigualdades*. La supuesta incommensurabilidad de las diferentes formas de desigualdad y de dominación está en la base del Estado monocultural moderno, pues torna creíble la igualdad jurídico-formal de los ciudadanos: como las diferencias entre los ciudadanos son múltiples (potencialmente infinitas) y no se acumulan, es posible la indiferencia respecto a ellas. El feminismo eurocéntrico aceptó la idea de la incommensurabilidad de las diferencias al centrarse exclusivamente en la desigualdad de género, como si las otras formas de desigualdad no la codeterminasen. Al hacerlo, contribuyó a esencializar el ser mujer y, de ese modo, a ocultar las enormes desigualdades entre las mujeres. Como dice Sueli Carneiro:

las mujeres negras tuvieron una experiencia histórica diferenciada que el discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha recogido. Así como tampoco ha dado cuenta de la diferencia cualitativa que el efecto de la opresión sufrida tuvo y todavía tiene en la identidad femenina de las mujeres negras (2001).

A su vez, en la Declaración de las Mujeres indígenas en el XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (Tenochtitlán, México, 16 a 20 de marzo de 2009) puede leerse:

las mujeres indígenas vivimos las muchas discriminaciones por ser mujer, por ser indígena, por ser pobre, por ser campesina, etcétera. [...] falta responsabilidad del movimiento feminista para involucrar a las mujeres indígenas en pie de igualdad.⁵³ Somos la otra mirada del feminismo que buscamos transformar relaciones desiguales y el sistema de dominación patriarcal [...] Que los planteamientos feministas respeten la diversidad cultural en el discurso y en la práctica. [...] es urgente la deconstrucción de los planteamientos etnocéntricos del movimiento feminista y del discurso académico.⁵⁴

53 Sobre las tensiones entre el feminismo indígena zapatista y el feminismo urbano mexicano véase Millán, 2006.

54 Esta afirmación, un tanto dolorida, de diferencia con relación a las hermanas mujeres, no contiene cierre étnico (etnocentrismo al revés). Por el contrario, la misma Declaración incluye la siguiente propuesta de alianza y de aprendizaje intercultural: "reconociendo la urgente necesidad de construir entre todas las mujeres indígenas, campesinas, feministas, lesbianas y todos los demás movimientos cambios estructurales en nuestras sociedades nacionales que cada día nos despoja, mata sistemáticamente y uniforma a todas por igual, y

Al centrarse en el carácter acumulativo de las desigualdades, el feminismo poscolonial se aparta de la tradición crítica eurocéntrica y confiere al Estado intercultural y plurinacional su sentido descolonizador y anticapitalista más profundo.

Segundo, *de la democracia racial a la democracia intercultural*. En sus luchas, las mujeres indígenas y afrodescendientes son las que más fuertemente han denunciado el mito latinoamericano de la democracia racial, precisamente porque son quienes sufren más duramente sus consecuencias, como mujeres y como negras o indígenas. Sus contribuciones a la democracia intercultural son de dos tipos. El primero puede llamarse *la desigualdad en la diferencia*; el segundo, *la diversidad en la igualdad*.

La desigualdad en la diferencia consiste en interrogar su propia identidad étnico-racial para denunciar las discriminaciones de que son

víctimas las mujeres dentro de sus comunidades supuestamente homogéneas. En la Declaración mencionada puede leerse la siguiente propuesta, sin duda valiente: “generar procesos de reflexión a lo interno de mujeres indígenas y pueblos indígenas sobre algunas prácticas, lo que llaman *usos y costumbres*, que afectan nuestra dignidad y trabajar por la transformación y eliminación de las mismas”.⁵⁵

Esta contribución a la refundación del Estado plurinacional es fundamental porque impide la hipertrofia de la nación étnica, su transformación en un actor colectivo comunitario indiferenciado y estereotipado donde los oprimidos no pueden ser, por definición, también opresores, y donde supuestas manifestaciones de consenso no son más que visiones muy selectivas de derechos colectivos, que dejan por fuera los derechos colectivos e individuales de las mujeres. Otra contribución igualmente importante reside en mostrar que lo tradicional, ancestral, no moderno, o como se le quiera

pulveriza, minimiza nuestra fuerza unida para luchar y cambiar el sistema de dominación, exclusión y patriarcal que vivimos [...] [proponemos] construir alianzas a nivel de nuestros países con mujeres indígenas y no indígenas, mujeres campesinas, para conocer sobre el feminismo y la mirada de las mujeres indígenas de acuerdo a nuestros ritmos y tiempos para ir creando nuestros conceptos y definiciones”.

55 Helen Safa compara las cuestiones de género en el movimiento indígena y el movimiento de los afrodescendientes. Según ella, las mujeres afrodescendientes han tenido más facilidad que las mujeres indígenas en afirmar sus derechos en sus comunidades y movimientos (2005: 308).

llamar, no es estático sino dinámico y cambia según su propia lógica, su ritmo y tiempo, sin hacerse dependiente de prédicas liberales eurocéntricas de origen “oenegístico”.

La segunda contribución del feminismo descolonizador a la democracia intercultural es la *diversidad en la igualdad*. No hay una forma única y universal de formular la igualdad de género. En la cosmovisión indígena, las relaciones entre hombre y mujer son concebidas como *chacha-warmi*, el concepto aymara y quechua que significa *complementariedad* y que es parte integrante de un conjunto de principios rectores de los pueblos indígenas, donde se incluyen también la dualidad, la reciprocidad, el caminar parejo. Tal como los conceptos de *sumak kawsay* o de *Pachamama*, este concepto exige un trabajo de traducción intercultural que debe ser realizado por los movimientos de mujeres indígenas y no indígenas. La idea central de este concepto es que ni el hombre ni la mujer aislados son plenamente ciudadanos o personas enteras de su comunidad. Son la mitad de un todo y solo juntos constituyen un ser completo ante la comunidad. El trabajo de la intelectual y activista aymara, María Eugenia Choque Quispe (2009: 36), sugiere dos observaciones sobre dicho concepto. La primera es que, algo que quizá ocurre en todas

las culturas, una cosa son los principios y otra las prácticas. “Esta visión que todavía queda anclada en el esencialismo andino desconoce la realidad cotidiana de la gente”. En la práctica la complementariedad puede significar el reconocimiento de la importancia económica de la mujer, pero también su subordinación política; puede crear equidad en el plan simbólico, pero restringir a la mujer a un rol pasivo en la vida pública. La segunda observación es que el trabajo de las mujeres indígenas no radica en desear el concepto de *chacha-warmi*, sino en resignificarlo, de tal modo que se logre eliminar en la práctica la jerarquía que se oculta detrás de la complementariedad. No será un trabajo político fácil, sobre todo en sociedades donde todos son hermanos y las formas de encubrir la subordinación son, por eso, más sutiles y más difíciles de eliminar. Pero esta es la alternativa para transformar la cultura propia sin despreciarla o sustituirla por otra, y de contribuir, así, a enriquecer el patrimonio político-cultural de la lucha feminista global hasta ahora dominada por concepciones eurocéntricas y liberales. Como afirma Vargas, “quizás el punto de encuentro de un diálogo intercultural semejante sería cómo lograr las condiciones para que esa complementariedad y esa paridad que propone la cosmovisión indígena se conviertan en parte

de la utopía feminista y se generen condiciones reales para su concreción paritaria para todos y todas” (2009: 8).

Tercera contribución del feminismo descolonizador para la refundación del Estado intercultural y plurinacional: *el cuerpo como tierra y territorio, agua, árboles y recursos naturales*. El feminismo eurocéntrico, tanto en sus versiones liberales como en las radicales (marxistas y no marxistas), hizo una contribución fundamental para desterritorializar las relaciones entre víctimas de discriminación sexual al conceptualizar y articular políticamente equivalencias entre formas y víctimas de discriminación en las más diferentes partes del mundo. Contribuyó así a construir lo que he llamado *globalización contrahegemónica* (Santos, 2005: 235-310), de la cual el Foro Social Mundial ha sido una de las manifestaciones más elocuentes en la última década.⁵⁶ Sin embargo, la

desterritorialización tuvo el efecto negativo de desvalorizar, o incluso ocultar, los diferentes contextos en que la discriminación sexual ocurre y su impacto en las luchas por la liberación de las mujeres. Como afirmé anteriormente, el feminismo descolonizador ha tenido el mérito de recontextualizar la discriminación de las mujeres pertenecientes a minorías (y a veces a mayorías) étnicas o raciales. y, sobre todo, en el caso de las mujeres indígenas, campesinas y afrodescendientes, la recontextualización ha significado también la reterritorialización de la lucha feminista, dada la centralidad de la tierra y del territorio en las luchas por la identidad y contra la discriminación. La tierra y el territorio tienen diferentes significados de lucha para los diferentes movimientos, pero están presentes y son centrales en todos ellos: para las feministas indígenas es la lucha por el autogobierno y la plurinacionalidad; para las campesinas es la lucha por la reforma agraria y la soberanía alimentaria; para las afrodescendientes es la lucha por la reconstitución

56 La participación de los movimientos feministas en el FSM ha sido decisiva. Entre las articulaciones feministas transnacionales menciono las siguientes: Articulación Continental de Mujeres de la Coordinadora Latinoamericana de organizaciones del Campo, Marcha Mundial de las Mujeres, Articulación Feminista Marco-Sur, *Development Alternatives with Women for a New Era*, *Forum des Femmes Africaines pour un Monde de l'Économie*, *Fédération Démocratique Internationale*

des Femmes, Red Latinoamericana y Caribeña de Mujeres Negras, Red Latinoamericana de Mujeres Transformando la Economía, Red de Educación Popular entre Mujeres, *Women's Global Network for Reproductive Rights*, *World March of Women*.

de las comunidades de esclavos resistentes, los quilombos o palenques, y en todos los casos la perspectiva feminista ha enriquecido las luchas más amplias en que se integran. Como dice la líder campesina del Movimiento de los Sin Tierra (MST) de Brasil, Itelvina Massioli: “con certeza las mujeres hemos elevado el nivel político de la organización campesina en nuestro continente, por la capacidad de intervención y de traer los temas feministas al interior del movimiento campesino” (2009).

LA EDUCACIÓN PARA LA DEMOCRACIA INTERCULTURAL Y LA REFUNDACIÓN DEL ESTADO A PARTIR DE LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

Los dos instrumentos centrales de las Epistemologías del Sur son las ecologías de saberes y la traducción intercultural. Estos instrumentos epistemológico-políticos permiten reconocer la existencia de un debate civilizatorio y aceptar sus consecuencias en el proceso de construcción de una democracia intercultural y de la refundación del Estado. La gran dificultad de este debate radica en que presupone una educación pública (ciudadana y comunitaria) adecuada, una educación que: a) legitime y valore el debate; b) forme a los participantes en

el debate para una cultura de convivencia y de confrontación capaz de sustentar altos niveles de incertidumbre y de riesgo; c) prepare a la clase política convencional para la pérdida del control del debate, ya que o el debate está en la sociedad en su conjunto, o no pasa de ser retórica política vacía; d) cree un nuevo tipo de inconformismo y de rebeldía, que sepa fluir entre la identidad de donde vienen las raíces, y la desidentificación de donde proceden las opciones, es decir, una rebeldía más competente que la que nos ha traído hasta aquí; e) en resumen, se oriente a la creación de un nuevo sentido común intercultural, lo que implica otras mentalidades y subjetividades.⁵⁷

Las ecologías de saberes y la traducción intercultural deben ser parte importante de este amplio proceso educativo, lo que implica una transformación profunda tanto de los sistemas oficiales de educación pública como de lo que llamamos *educación popular y comunitaria*. En otros trabajos he detallado, por ejemplo, los

57 La sentencia de la Corte Constitucional de Ecuador sobre la Universidad intercultural de las Nacionalidades y Pueblos indígenas Amawtay Wasi analizada anteriormente da preciosas indicaciones sobre los marcos epistemológicos e institucionales de la educación intercultural.

cambios que debería encarar la universidad tal como la conocemos hoy (Santos, 2008d) y he propuesto la creación de una Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS).⁵⁸

La UPMS se orienta a superar la distinción entre teoría y práctica, reuniendo ambas mediante encuentros sistemáticos entre aquellos que se dedican principalmente a la práctica del cambio social y quienes se concentran principalmente en la producción teórica. Por una parte, pretende facilitar la autoeducación de activistas y dirigentes comunitarios de movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales, proporcionándoles marcos analíticos y teóricos adecuados. Estos marcos les permitirían profundizar el entendimiento reflexivo de su propia práctica, sus métodos y objetivos, mejorando su eficacia y consistencia. Por otra parte, pretende facilitar la autoeducación de los científicos/estudiantes/artistas sociales progresistas comprometidos con los nuevos procesos de transformación social, ofreciéndoles la oportunidad de un diálogo directo con sus protagonistas. Esto haría posible identificar, y cuando sea posible, eliminar la discrepancia entre los marcos analíticos y

teóricos en los que han sido formados, y las necesidades y aspiraciones concretas que surgen de nuevas prácticas transformadoras.

EL ESTADO EXPERIMENTAL

Lo que mejor caracteriza la naturaleza política del proceso histórico de refundación del Estado es, probablemente, el experimentalismo.⁵⁹ De hecho, el acto de ruptura fundamental

⁵⁹ Hay que aclarar que la noción de *Estado experimental* no está en contradicción con el proyecto del Estado plurinacional. La plurinacionalidad es, en el contexto boliviano y ecuatoriano, la matriz estructural de la refundación del Estado. El experimentalismo del Estado es parte de la metodología política e institucional de la creación del Estado plurinacional. Los procesos políticos que buscan crear el Estado plurinacional están ocurriendo dentro de un marco de transformación democrático. Esto significa que las fuerzas políticas y sociales que luchan por el nuevo proyecto de Estado están condenadas a hacerlo desde fuera y dentro del Estado. O sea, el Estado plurinacional será construido en parte a partir del viejo Estado moderno. Este es un desafío enorme, ya que el Estado plurinacional cuestiona no solamente las tradiciones y estructuras políticas e institucionales, sino también las mentalidades funcionales y burocráticas, la cultura monocultural republicana y, en última instancia, el concepto de *sociedad civil* y las relaciones de esta con el Estado. Este desafío es tan exigente que frecuentemente se cuestiona la propia factibilidad de refundar el Estado.

⁵⁸ Véase <<http://www.universidadepopular.org/pages/es/inicio.php>>.

con el constitucionalismo moderno eurocéntrico lo constituye la institución de un Estado experimental. Un proceso de refundación del Estado es semiciego y semi invisible, no tiene orientaciones precisas y no siempre va por el camino que los ciudadanos y pueblos imaginan. No hay recetas tipo *one-size-fits-all*, tan apreciadas por el liberalismo moderno; todas las soluciones pueden ser perversas y contraproducentes. No es posible resolver todas las cuestiones ni prever todos los accidentes propios de un constitucionalismo desde abajo y transformador. Algunas cuestiones tendrán que dejarse abiertas, probablemente para futuras asambleas constituyentes.

El experimentalismo puede asumir dos formas: la reflexiva y la no reflexiva. La forma

Si se admite tal posibilidad, como yo sostengo, es prudente pensar que estamos ante un proceso histórico de destrucción y de construcción institucional que en cada momento se presenta como algo transitorio y provisional, como un campo de disputa en el que lo institucional, lo político y lo cultural se confunden. A asumir el carácter provisional y transitorio de la institucionalidad y disputar en cada momento el sentido histórico de su desarrollo es a lo que llamo Estado experimental. En el caso boliviano y ecuatoriano el experimento involucra tanto el Estado de la plurinacionalidad cuanto la plurinacionalidad del Estado.

reflexiva consiste en asumir, en disposiciones transitorias, que las instituciones creadas son incompletas y que las leyes tienen un plazo de validez corto. En términos organizacionales esto significa que: a) las innovaciones institucionales y legislativas entran en vigor durante un corto espacio de tiempo (por definir según el tema) o tan solo en una parte del territorio o en un sector dado de la administración pública; b) las innovaciones son monitoreadas/evaluadas de forma permanente por centros de investigación independientes, los cuales producen informes regulares sobre el desempeño y sobre la existencia de fuerzas externas o internas interesadas en distorsionar tal desempeño; c) al final del período experimental hay nuevos debates y decisiones políticas para determinar el nuevo perfil de las instituciones y de las leyes una vez evaluados los resultados del monitoreo.

El experimentalismo no reflexivo, a su vez, es el experimentalismo que resulta de prácticas políticas reiteradamente interrumpidas y contradictorias, que todavía no asumen una forma política propia, la forma política del experimentalismo reflexivo.

El Estado experimental es el desafío más radical al Estado moderno, cuyas instituciones y leyes, y sobre todo las Constituciones, están

aparentemente inscritas en piedra. obviamente la realidad no podría ser más contrastante: la obsolescencia de las Constituciones y la eficacia tantas veces meramente simbólica de las leyes ordinarias, para usar el concepto de Mauricio García Villegas (1993). Por el contrario, el Estado en proceso de refundación asume la transitoriedad de las soluciones no solamente por cuestiones técnicas, sino también por cuestiones políticas. El proceso de refundación del Estado es un proceso altamente conflictivo, y la evolución de la transición, que será larga, depende de saber si los diferentes ejes de conflictividad (étnicos, regionales, clasistas, culturales) se acumulan y sobreponen o si, por el contrario, se neutralizan.

Una de las ventajas del experimentalismo es permitir una suspensión relativa de los conflictos y la creación de una semántica política ambigua en la que no hay vencedores ni vencidos definitivos. Crea un tiempo político que puede ser precioso para disminuir la polarización. Esta eficacia política es la dimensión instrumental del Estado experimental. Sin embargo, su defensa debe basarse en una cuestión de principio, ya que permite al pueblo mantener por más tiempo el poder constituyente, por todo el tiempo en que la experimentación tiene lugar y las revisiones son decididas. Se trata, en consecuencia, de un

proceso constituyente prolongado que genera una tensión continuada entre lo constituido y lo constituyente.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. 2008 *Bitácora constituyente* (Quito: Abya Yala).
- Acosta, A. 2009 “Siempre más democracia nunca menos: a manera de prólogo” en Acosta, A.; Martínez, E. (eds.) *El buen vivir: una vía para el desarrollo* (Quito: Abya Yala).
- Acosta, A.; Esperanza M. (eds.) 2009 *El buen vivir: una vía para el desarrollo* (Quito: Abya Yala).
- Akiba, O. (ed.) 2004 *Constitutionalism & Society in Africa* (Aldershot; Burlington: Ashgate Publishing).
- Alzaldúa, G. 1987 *Borderlands /La Frontera. The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books).
- Alzaldúa, G. 2004 “Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan” en bell hooks et al. *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras* (Madrid: Traficantes de Sueños) pp. 71-81.
- Berman, B.; Eyoh, D.; Kymlicka, W. (eds.) 2004 *Ethnicity & Democracy in Africa* (Oxford: J. Currey-Athens; Ohio University Press).

- Carneiro, S. 2001 “Ennegrecer al feminismo” en *Les Pénélopes*. En <<http://www.bivipas.unal.edu.co/jspui/bitstream/10720/644/1/264-Sueli%20Carneiro.pdf>> acceso 9 de noviembre de 2009.
- Choque Quispe, M. E. 2009 *Chacha warmi: imaginarios y vivencias en El Alto* (La Paz: Nuevo Periodismo).
- Crenshaw, K. 1991 “Mapping the Margins: intersectionality, identity Politics, and Violence against Women of Color” en *Stanford Law Review* (Stanford) N° 43(6), pp. 1.241-1.299.
- Crenshaw, K. 2000 “Playing Race Cards: Constructing a Pro-active Defense of Affirmative Action” en *National Black Law Journal* (UCLA School of Law) pp. 196-214.
- Curiel, O. 2002 “Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras” en *Otras Miradas* (Universidad de Los Andes) N° 2(2), pp. 96-113.
- De la Cadena, M. 2002 “The Racial-Moral Politics of Place: Mestizas and intellectuals in Turn-of-the-Century Peru” en Montoya, R.; Frazier, L.; Hurtig, J. (eds.) *Gender’s Place: Feminist Anthropologies of Latin America* (Nueva York: Palgrave Macmillan).
- De la Cadena, M. 2005 “Are Mestizos hybrids? The Conceptual Politics of Andean identities” en *Journal of Latin American Studies* (Cambridge) N° 37(2), pp. 259-284.
- Eskalera Karakola 2004 “Diferentes diferencias y ciudadanía excluyentes: una revisión feminista” en bell hooks *et al. Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras* (Madrid: Traficantes de Sueños).
- Exeni, J. L. *et al.* 2007 *El estado del Estado en Bolivia* (La Paz: Pnud).
- Exeni, J. L. 2009 *Miradas al título iv de la Constitución Política del Estado: un órgano electoral para la demo-diversidad* (La Paz: Vicepresidencia del Estado).
- Garcés, F. 2010 ¿Dónde quedó la interculturalidad? La interacción identitaria, política y sociorracial en la Asamblea Constituyente o la politización de la pluralidad (La Paz: FES-ILDIS).
- Garcés, F. 2009 *El Pacto de Unidad y el proceso de construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado (sistematización de la experiencia)* (manuscrito).
- García Linera, Á. 2009 “El punto de bifurcación es un momento en el que se miden ejércitos” en *Le Monde Diplomatique* (Francia) agosto.
- García Linera, Á. 2009 *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas obreras y populares en Bolivia* (Bogotá: Siglo del Hombre; CLACSO).

- García Villegas, M. 1993 *La eficacia simbólica del derecho* (Bogotá: Uniandes).
- Grijalva, A. 2008 “El Estado Plurinacional e intercultural en la Constitución Ecuatoriana del 2008” en *Ecuador Debate* (FLACSO) N° 75, pp. 49-62.
- Gudynas, E. 2009 “Seis puntos clave en ambiente y desarrollo” en Acosta, A; Martínez, E. (eds.) *El buen vivir: una vía para el desarrollo* (Quito: Abya Yala).
- Harding, S. 2008 *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities and Modernities* (Londres: Duke University Press).
- Keller, E. J. 2002 “Ethnic Federalism, Fiscal Reform, Development and Democracy in Ethiopia” en *African Journal of Political Science* (AJOL) N° 7(1), pp. 21-50.
- León, M. 2009 “Cambiar la economía para cambiar la vida” en Acosta, A; Martínez, E. (eds.) *El buen vivir: una vía para el desarrollo* (Quito: Abya Yala).
- Massioli, I. 2009 “Nuestro Congreso Coordinadora Latinoamericana de organizaciones Campesinas ya está en marcha” en *alai/Minga Informativa* (ALAI). En <http://movimientos.org/cloc/show_text.php?key=16161> acceso 9 de noviembre de 2009.
- Pacari, N. 2009 *Todo puede ocurrir* (Quito: Instituto para las Ciencias Indígenas Pacari).
- Prada, R. 2010 “¿Qué es el socialismo comunitario?” en *La Época* (Bolivia).
- Ramírez, F. 2008 “En lo que el poder se rompa: el peso del 28” en *Le Monde Diplomatique* (Francia) septiembre.
- Safa, H. 2005 “Challenging Mestizaje: A Gender Perspective on indigenous and Afrodescendant Movements in Latin America” en *Critique of Anthropology* (SAGE) N° 25, pp. 307-330.
- Salazar, C. 2008 *Presentación comentada del libro Conocer desde el Sur de Boaventura Santos* (La Paz: CLACSO; CIDES; Plural).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (New York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2005 *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política* (Madrid: Trotta).
- Santos, B. de Sousa 2008 *La universidad en el siglo xxi: para una reforma democrática y emancipadora de la universidad* (Caracas: Centro internacional Miranda, Ministerio del Poder Popular para la Educación Superior).

- Santos, B. de Sousa 2009 *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho* (Madrid: Trotta).
- Santos, B. de Sousa; García Villegas, M. (eds.) 2001 *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* (Bogotá: Universidad de los Andes; Siglo del Hombre).
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo 2009 *Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009-2013* (Quito: SENPLADES).
- Suárez-Navaz, L.; Hernández, R. A. (eds.) 2008 *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (Madrid: Cátedra).
- Tapia, L. 2008 *Una reflexión sobre la idea de un Estado plurinacional* (La Paz: OXFAM).
- Vargas, V. 2009 “Repensar América Latina desde los retos que traen las diversidades feministas” en *Comunicación a la V Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales* (Cochabamba) 7-11 de octubre.
- Walsh, C. 2009 *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya Yala).
- Yrigoyen, R. 2004 “Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos” en *El Otro Derecho: Variaciones sobre la Justicia Comunitaria* (ILSA) N° 30, pp. 171-196.
- Zavaleta Mercado, R. 1983 *Bolivia, hoy* (México: Siglo XXI).

CATORCE CARTAS A LAS IZQUIERDAS*

PRIMERA CARTA A LAS IZQUIERDAS IDEAS BÁSICAS PARA UN RECOMIENZO DE LAS IZQUIERDAS

No pongo en cuestión que exista un futuro para las izquierdas, pero su futuro no será una continuación lineal de su pasado. Definir lo que tienen en común equivale a responder la pregunta: ¿qué es la izquierda? La izquierda es un conjunto de posiciones políticas que comparten el ideal de que los seres humanos tienen todos el mismo valor, y que son el valor más alto. Ese ideal es puesto en cuestión siempre que hay relaciones sociales de poder desigual, esto es, de dominación. En este caso, algunos individuos o grupos satisfacen algunas de sus necesidades transformando a otros individuos o grupos en medios para sus fines. El capitalismo no es la única fuente de dominación, pero es una fuente importante.

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2017 *La difícil democracia: una mirada desde la periferia europea* (Madrid: Akal) pp. 285-326.

Las diferentes comprensiones de este ideal produjeron diversas fracturas. Las principales fueron respuestas opuestas a las siguientes preguntas. ¿Puede el capitalismo ser reformado para mejorar la suerte de los dominados o esto solo es posible más allá del capitalismo? ¿La lucha social debe ser conducida por una clase (la clase obrera) o por diferentes clases o grupos sociales? ¿Debe ser conducida dentro de las instituciones democráticas o fuera de ellas? ¿El Estado es, en sí mismo, una relación de dominación o puede ser movilizado para combatir las relaciones de dominación?

Las respuestas opuestas a estas preguntas estuvieron en el origen de violentas fracturas. En nombre de la izquierda se cometieron atrocidades contra la izquierda; pero, en su conjunto, las izquierdas dominaron el siglo XX (a pesar del nazismo, el fascismo y el colonialismo) y el mundo se volvió más libre e igualitario gracias a ellas. Este siglo corto de las izquierdas terminó con la caída del Muro de Berlín.

Los últimos treinta años estuvieron marcados, por un lado, por una gestión de ruinas y de inercias y, por otro, por la emergencia de nuevas luchas contra la dominación, con otros actores y otros lenguajes que las izquierdas no pudieron entender.

Mientras tanto, liberado de las izquierdas, el capitalismo volvió a mostrar su vocación antisocial. Ahora vuelve a ser urgente reconstruir las izquierdas para evitar la barbarie. ¿Cómo recomenzar? Con la aceptación de las siguientes ideas.

Primero, el mundo se diversificó y la diversidad se instaló en el interior de cada país. La comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo; no hay internacionalismo sin interculturalismo.

Segundo, el capitalismo concibe la democracia como un instrumento de acumulación; si es preciso, la reduce a la irrelevancia y, si encuentra otro instrumento más eficiente, prescinde de ella (el caso de China). La defensa de la democracia de alta intensidad debe ser la gran bandera de las izquierdas.

Tercero, el capitalismo es amoral y no entiende el concepto de dignidad humana; defender esta dignidad es una lucha contra el capitalismo y nunca con el capitalismo (en el capitalismo, incluso las limosnas solo existen como relaciones públicas).

Cuarto, la experiencia del mundo muestra que hay inmensas realidades no capitalistas, guiadas por la reciprocidad y el cooperativismo, a la espera de ser valoradas como el futuro dentro del presente.

Quinto, el siglo pasado reveló que la relación de los humanos con la naturaleza es una relación de dominación contra la cual hay que luchar; el crecimiento económico no es infinito.

Sexto, la propiedad privada solo es un bien social si es una entre varias formas de propiedad y si todas están protegidas; hay bienes comunes de la humanidad (como el agua y el aire).

Séptimo, el siglo corto de las izquierdas fue suficiente para crear un espíritu igualitario entre los seres humanos que sobresale en todas las encuestas; este es un patrimonio de las izquierdas que ellas han estado dilapidando.

Octavo, el capitalismo precisa otras formas de dominación para florecer, del racismo al sexismo y la guerra, y todas deben ser combatidas.

Noveno, el Estado es un animal extraño, mitad ángel y mitad monstruo, pero, sin él, muchos otros monstruos andarían sueltos, insaciables, a la caza de ángeles indefensos. Mejor Estado, siempre; menos Estado, nunca.

Con estas ideas, las izquierdas seguirán siendo varias, aunque ya no es probable que

se maten unas a otras y es posible que se unan para detener la barbarie que se aproxima.

SEGUNDA CARTA A LAS IZQUIERDAS

ANTE EL NEOLIBERALISMO

La democracia política presupone la existencia del Estado. Los problemas que se viven hoy en Europa al comienzo de la segunda década del siglo XXI muestran dramáticamente que no hay democracia europea porque no hay Estado europeo. Y porque muchas prerrogativas soberanas fueron transferidas a instituciones europeas, las democracias nacionales hoy son menos sólidas porque los Estados nacionales son postsoberanos. Los déficits de las democracias nacionales y el déficit democrático de Europa se retroalimentan y se agravan porque, mientras tanto, las instituciones europeas decidieron transferir a los mercados financieros (es decir, a media docena de grandes inversores, al frente de los que está el Deutsche Bank) parte de las prerrogativas transferidas a ellas por los Estados nacionales.

Al ciudadano común hoy le será fácil concluir (lamentablemente solo hoy) que fue una trama bien urdida con objeto de incapacitar a los Estados europeos para desempeñar tanto sus funciones de protección de la ciudadanía contra riesgos colectivos como de promoción

del bienestar social. Esta trama neoliberal ha sido urdida en todo el mundo, y Europa solo tuvo el privilegio de ser “tramada” a la europea. Veamos cómo sucedió.

Está en curso un proceso global de desorganización del Estado democrático. La organización de este tipo de Estado se basa en tres funciones: la función de confianza, por medio de la cual el Estado protege a los ciudadanos contra fuerzas extranjeras, crímenes y riesgos colectivos; la función de legitimidad, a través de la cual el Estado garantiza la promoción del bienestar, y la función de acumulación, con la cual el Estado garantiza la reproducción del capital a cambio de recursos (tributación, control de sectores estratégicos) que le permitan desempeñar las otras dos funciones.

Los neoliberales pretenden desorganizar el Estado democrático a través de la inculcación en la opinión pública de la supuesta necesidad de varias transiciones.

Primera transición: de la responsabilidad colectiva a la responsabilidad individual. Según los neoliberales, las expectativas vitales de los ciudadanos derivan de lo que ellos hacen por sí mismos y no de lo que la sociedad puede hacer por ellos. En la vida tiene éxito quien toma buenas decisiones o tiene suerte, y fracasa quien toma malas decisiones o tiene poca suerte.

Las condiciones diferenciadas de nacimiento o de país no deben ser significativamente alteradas por el Estado.

Segunda transición: de la acción del Estado basada en la tributación a la acción del Estado basada en el crédito. La lógica distributiva de la tributación le permite al Estado expandirse a costa de las ganancias más altas, lo que, según los neoliberales, es injusto, mientras que la lógica distributiva del crédito obliga al Estado a restringirse y a pagar todo a sus acreedores. Esta transición garantiza la asfixia financiera del Estado, la única medida eficaz contra las políticas sociales.

Tercera transición: del reconocimiento de la existencia de bienes públicos (educación, salud) e intereses estratégicos (agua, telecomunicaciones, correos) que deben ser cuidados por el Estado a la idea de que cada intervención del mismo en un área potencialmente rentable es una limitación ilegítima de las oportunidades para el lucro privado.

Cuarta transición: del principio de la primacía del Estado al principio de la primacía de la sociedad civil y del mercado. El Estado es siempre ineficiente y autoritario. La fuerza coercitiva del Estado es hostil al consenso y a la coordinación de los intereses, limita la libertad de los empresarios, que son quienes crean

riqueza (a los trabajadores no se los menciona). La lógica imperativa de gobierno debe ser sustituida en la medida de lo posible por la lógica cooperativa de gobierno entre intereses sectoriales, entre ellos el Estado.

Quinta transición: de los derechos sociales a la filantropía y a las ayudas en situaciones extremas de pobreza o incapacidad. El Estado social exageró la solidaridad entre ciudadanos y transformó la desigualdad social en un mal cuando, de hecho, es un bien. Entre quien da limosna y quien la recibe no hay igualdad posible, uno es sujeto de la caridad y el otro es objeto de ella.

Ante este perturbador recetario neoliberal, es difícil imaginar que las diferentes izquierdas no estén de acuerdo sobre el principio “mejor Estado, siempre; menos Estado, nunca”, y que de eso no saquen conclusiones.

TERCERA CARTA A LAS IZQUIERDAS LA URGENCIA DE IZQUIERDAS REFLEXIVAS

Cuando están en el poder, las izquierdas no tienen tiempo para reflexionar sobre las transformaciones que se producen en las sociedades, y, cuando lo hacen, es siempre como reacción a un suceso que perturba el ejercicio del poder. La respuesta es siempre defensiva. Cuando no están en el poder, las izquierdas se dividen

internamente para definir quién será el líder en las próximas elecciones, y las reflexiones y las evaluaciones quedan ligadas a ese objetivo.

Esta indisponibilidad para la reflexión siempre fue perniciosa, y ahora es suicida, por dos razones. La derecha tiene a su disposición a todos los intelectuales orgánicos del capital financiero, las asociaciones empresariales, los organismos multilaterales, los *think tanks*, los grupos de presión, quienes diariamente le proporcionan datos e interpretaciones, que no siempre son faltos de rigor y que siempre interpretan la realidad para llevar agua a su molino. En cambio, la izquierda está desprovista de instrumentos de reflexión abiertos a los no militantes y, hacia dentro, la reflexión sigue la línea estéril de las facciones. En el mundo actual circula una inmensidad de informaciones y análisis que podrían tener una importancia decisiva para repensar y refundar las izquierdas, después del doble colapso de la socialdemocracia y del socialismo real. El desequilibrio entre las izquierdas y la derecha, en lo que respecta al conocimiento estratégico del mundo, es hoy mayor que nunca.

La segunda razón es que las nuevas movilizaciones y militancias políticas por causas que históricamente pertenecieron a las izquierdas se están realizando sin ninguna referencia a

ellas (salvo, tal vez, a la tradición anarquista) y, muchas veces, en oposición a ellas. Esto no puede dejar de suscitar una profunda reflexión. ¿Se está haciendo esta reflexión? Tengo razones para creer que no, y la prueba está en las tentativas de captar, aleccionar, minimizar e ignorar a la nueva militancia. Propongo algunas líneas de reflexión. La primera se refiere a la polarización social que está emergiendo de las enormes desigualdades sociales. Vivimos un tiempo que tiene algunas semejanzas con el de las revoluciones democráticas que avasallaron Europa en 1848. La polarización social era enorme, porque el proletariado (en ese entonces una clase joven) dependía del trabajo para sobrevivir, pero (a diferencia de la época de sus padres y abuelos) el trabajo no dependía del obrero, sino de quien lo daba o quitaba a su antojo: el patrón; si tenía empleo, los salarios eran tan bajos y la jornada tan larga que la salud peligraba y la familia vivía siempre al borde del hambre; si era despedido, no tenía ningún sustento, excepto alguna economía solidaria o el recurso al delito. No sorprende que, en aquellas revoluciones, las dos banderas de lucha hayan sido el derecho al trabajo y el derecho a una jornada de trabajo más corta. Un siglo y medio después, la situación no es exactamente la misma, pero esas banderas siguen

siendo actuales. Y tal vez lo sean más hoy que hace treinta años. Las revoluciones fueron sangrientas y fracasaron, pero los propios gobiernos conservadores que siguieron tuvieron que hacer concesiones para que la cuestión social no llevase a una catástrofe. ¿A qué distancia estamos nosotros de una catástrofe? Por ahora, la movilización contra la escandalosa desigualdad social (similar a la de 1848) es pacífica y tiene una fuerte inclinación a la denuncia moralista. Esto no atemoriza al sistema financiero-democrático. ¿Quién puede garantizar que esto seguirá así? La derecha está preparada para dar una respuesta represiva a cualquier alteración que se torne amenazadora. ¿Cuáles son los planes de las izquierdas? ¿Van a volver a dividirse como en el pasado, unas tomando la posición de la represión y otras, la de la lucha contra la represión?

La segunda línea de reflexión tiene también mucho que ver con las revoluciones de 1848 y consiste en cómo volver a conectar la democracia con las aspiraciones y las decisiones de los ciudadanos. Entre las consignas de 1848 destacaban el liberalismo y la democracia. El liberalismo significaba el gobierno republicano, la separación entre Estado y religión, la libertad de prensa, el sufragio “universal” para los hombres. En esta área se ha avanzado

mucho en los últimos 150 años. Sin embargo, esas conquistas vienen siendo cuestionadas desde hace treinta años y, en los últimos tiempos, la democracia se parece más a una casa cerrada, ocupada por un grupo de extraterrestres que decide democráticamente por sus intereses y dictatorialmente por los intereses de las grandes mayorías. Un régimen mixto: una *democradura*. Los movimientos de indignados y *Occupy* rechazan la expropiación de la democracia y optan por tomar decisiones por consenso en sus asambleas. ¿Están locos o son un signo de las exigencias que están por venir? Las izquierdas, ¿ya habrán pensado que, si no se sienten cómodas con formas de democracia de alta intensidad (en el interior de los partidos y en la república), esa será la señal de que deben retirarse o refundarse?

CUARTA CARTA A LAS IZQUIERDAS COLONIALISMO, DEMOCRACIA E IZQUIERDAS

Las divisiones históricas entre las izquierdas fueron justificadas por una imponente construcción ideológica, pero, en realidad, su sostenibilidad práctica —es decir, la credibilidad de las propuestas políticas que les permitieron atraer seguidores— se basó en tres factores: el colonialismo, que permitió el desplazamiento de la acumulación primitiva del capital (a través

del despojo violento, con incontable sacrificio humano, muchas veces ilegal y siempre impune) fuera de los países capitalistas centrales donde se libraban las luchas sociales consideradas decisivas; la emergencia de capitalismo nacional con características tan diferentes (capitalismo de Estado, corporativo, liberal, socialdemócrata) que daban verosimilitud a la idea de que habría alternativas para superar el capitalismo; finalmente, las transformaciones que las luchas sociales fueron produciendo en la democracia liberal, permitiendo alguna redistribución social y separando, hasta cierto punto, el mercado de las mercancías (los valores que tienen precio y se compran y venden) del mercado de las convicciones (las opciones y los valores políticos que, al no tener precio, no se compran ni se venden). Si para algunas izquierdas esa separación era un hecho nuevo, para otras era un engaño peligroso.

Los últimos años alteraron tan profundamente cualquiera de esos factores que nada será como antes para las izquierdas tal como las conocimos. En lo que respecta al colonialismo, los cambios radicales son de dos tipos. Por un lado, la acumulación de capital a través del despojo violento volvió a las ex-metrópolis (hurto de salarios y pensiones, transferencias ilegales de fondos colectivos para rescatar

bancos privados, total impunidad de la mafia financiera), por lo que una lucha de tipo anticolonial ahora deberá librarse también en las metrópolis; una lucha que, como sabemos, nunca fue pautada por las cortesías parlamentarias. Por otro lado, pese a que el neocolonialismo (la continuación de las relaciones de tipo colonial entre las excolonias y las ex-metrópolis o sus sustitutos, el caso de Estados Unidos) ha permitido que la acumulación a través del despojo haya proseguido en el antiguo mundo colonial hasta hoy, parte de ese mundo está asumiendo un nuevo protagonismo (India, Brasil, Sudáfrica y el caso especial de China, humillada por el imperialismo occidental durante el siglo XIX), hasta tal punto que no sabemos si en el futuro habrá nuevas metrópolis y, por ende, si habrá nuevas colonias. Las izquierdas del Norte global (y, con excepciones, también las de América Latina) empezaron por ser colonialistas y más tarde aceptaron acríticamente que la independencia de las colonias terminaba con el colonialismo, desvalorizando la emergencia del neocolonialismo y del colonialismo interno. ¿Serán capaces de imaginarse como izquierdas colonizadas y de prepararse para luchas anticoloniales de nuevo tipo?

En cuanto a los capitalismo nacional, su final parece marcado por la máquina

tritadora del neoliberalismo. Es cierto que en América Latina y en China parecen emerger nuevas versiones de dominación capitalista, pero curiosamente todas ellas se aprovechan de las oportunidades que el neoliberalismo les confiere. El año 2011 demostró que la izquierda y el neoliberalismo son incompatibles. Basta ver cómo las cotizaciones bursátiles suben en la exacta medida en que aumenta la desigualdad social y se destruye la seguridad social. ¿Cuánto tiempo les llevará a las izquierdas extraer las consecuencias?

Finalmente, la democracia liberal agoniza bajo el peso de los poderes fácticos (las mafias, la masonería, el Opus Dei, las empresas transnacionales, el FMI, el Banco Mundial), la impunidad de la corrupción, el abuso de poder y el tráfico de influencias. El resultado es una creciente fusión entre el mercado político de las ideas y el mercado económico de los intereses. Todo está en venta y no se vende más solo porque no hay quien compre. En los últimos cincuenta años, las izquierdas (todas) hicieron una contribución fundamental para que la democracia liberal tuviese alguna credibilidad entre las clases populares y para que los conflictos sociales pudiesen resolverse en paz. Como la derecha solo se preocupa por la democracia en la medida en que esta sirve a sus

intereses, hoy las izquierdas son la gran garantía de salvación para la democracia. ¿Estarán a la altura de la tarea? ¿Tendrán el coraje de refundar la democracia más allá del liberalismo? ¿Una democracia robusta que se enfrente a la antidemocracia y que combine democracia representativa con democracia participativa y democracia directa? ¿Una democracia anti-capitalista ante un capitalismo cada vez más antidemocrático?

QUINTA CARTA A LAS IZQUIERDAS DEMOCRATIZAR, DESMERCANTILIZAR, DESCOLONIZAR

¿Por qué la actual crisis del capitalismo fortalece a quien la provocó? ¿Por qué la racionalidad de la “solución” a la crisis se basa en las previsiones que hace y no en las consecuencias que casi siempre las desmienten? ¿Por qué es tan fácil para el Estado cambiar el bienestar de los ciudadanos por el bienestar de los bancos? ¿Por qué la gran mayoría de los ciudadanos asiste a su empobrecimiento como si fuese inevitable y al escandaloso enriquecimiento de una minoría como si fuera necesario para que su situación no empeore aún más? ¿Por qué la estabilidad de los mercados financieros solo es posible a costa de la inestabilidad de la vida de la gran mayoría de la población? ¿Por qué los capitalistas

individualmente son, en general, gente de bien y el capitalismo, como un todo, es amoral? ¿Por qué el crecimiento económico parece hoy la panacea para todos los males económicos y sociales sin que nadie se pregunte si los costos sociales y ambientales son o no sostenibles? ¿Por qué Malcolm X tenía toda la razón cuando advirtió: “si no estás prevenido, los periódicos te convencerán de que la culpa de los problemas sociales es de los oprimidos y no de quien los oprime”? ¿Por qué las críticas que las izquierdas hacen al neoliberalismo entran en los noticieros con la misma rapidez e irrelevancia con que salen? ¿Por qué las propuestas alternativas escasean cuando son más necesarias?

Estas preguntas deben estar en la agenda de reflexión política de las izquierdas o pronto serán remitidas al museo de las felicidades pasadas. Eso no sería grave si no significara, como significa, el fin de la felicidad futura de las clases populares. La reflexión debe comenzar por aquí: el neoliberalismo es, ante todo, una cultura del miedo, del sufrimiento y de la muerte para las grandes mayorías; no se lo combate con eficacia si no se le opone una cultura de la esperanza, la felicidad y la vida. La dificultad que tienen las izquierdas para asumirse como portadoras de esa otra cultura deriva de haber caído durante demasiado tiempo en la trampa con que las

derechas siempre se mantuvieron en el poder: reducir la realidad a lo que existe, por más injusto y cruel que sea, para que la esperanza de las mayorías parezca irreal. El miedo en la espera mata la esperanza de felicidad. Contra esta trampa es preciso partir de la idea de que la realidad es la suma de lo que existe y de todo lo que en ella emerge como posibilidad y como lucha por concretarse. Si las izquierdas no saben detectar las emergencias, se sumergirán o irán a parar a los museos, lo que es lo mismo.

Este es el nuevo punto de partida de las izquierdas, la nueva base común que les permitirá después divergir fraternalmente en las respuestas que den a las preguntas formuladas más arriba. Una vez ampliada la realidad sobre la que se debe actuar políticamente, las propuestas de las izquierdas deben ser percibidas como creíbles por las grandes mayorías, como prueba de que es posible luchar contra la supuesta fatalidad del miedo, del sufrimiento y de la muerte en nombre del derecho a la esperanza, a la felicidad y a la vida. Esa lucha debe ser conducida por tres palabras clave: democratizar, desmercantilizar, descolonizar. Democratizar la propia democracia, ya que la actual se dejó secuestrar por poderes antidemocráticos. Es preciso hacer evidente que una decisión tomada en forma democrática no

puede ser destruida al día siguiente por una agencia calificadora de riesgos o por una baja en la cotización en las bolsas. Desmercantilizar significa mostrar que usamos, producimos e intercambiamos mercancías, pero que no somos mercancías ni aceptamos relacionarnos con los otros y con la naturaleza como si fuesen una mercancía más. Somos ciudadanos antes de ser emprendedores o consumidores, y, para que lo seamos, es imperativo que ni todo se compre ni todo se venda, que haya bienes públicos y bienes comunes como el agua, la salud, la educación. Descolonizar significa erradicar de las relaciones sociales la autorización para dominar a los otros bajo el pretexto de que son inferiores: porque son mujeres, porque tienen un color de piel diferente o porque profesan una religión “extraña”, ajena.

SEXTA CARTA A LAS IZQUIERDAS A LA IZQUIERDA DE LO POSIBLE

Históricamente, las izquierdas se dividieron en torno a los modelos de socialismo y las vías para realizarlos. Al no estar el socialismo, por ahora, en la agenda política —incluso en América Latina la discusión sobre el “socialismo del siglo XXI” pierde aliento—, las izquierdas parecen dividirse en torno a los modelos de capitalismo. A primera vista, esta división tiene

poco sentido, pues, por un lado, en la actualidad hay un modelo global del capitalismo, de lejos hegemónico, dominado por la lógica del capital financiero, basado en la búsqueda del máximo lucro en el menor tiempo posible, cualesquiera sean los costos sociales o el grado de destrucción de la naturaleza. Por otro, la disputa por los modelos de capitalismo debería ser más una disputa entre las derechas que entre las izquierdas. Pero no es así. A pesar de su globalidad, el modelo de capitalismo ahora dominante asume características distintas en diferentes países y regiones, y las izquierdas tienen un interés vital en debatirlas, no solo porque están en cuestión las condiciones de vida, aquí y ahora, de las clases populares, que son el soporte político de las izquierdas, sino también porque la lucha por horizontes poscapitalistas —a los que algunas izquierdas todavía no renunciaron— depende mucho del capitalismo real del que se parta.

Como el capitalismo es global, el análisis de los diferentes contextos debe tener en cuenta que, a pesar de sus diferencias, son parte del mismo texto. Siendo así, es perturbadora la actual disyunción entre las izquierdas europeas y las izquierdas de otros continentes, sobre todo las izquierdas latinoamericanas. Mientras las izquierdas europeas parecen estar de acuerdo

en que el crecimiento es la solución para los males de Europa, las izquierdas latinoamericanas están profundamente divididas respecto del crecimiento y el modelo de desarrollo sobre el que se asienta. Veamos el contraste. Las izquierdas europeas parecen haber descubierto que la apuesta por el crecimiento económico es lo que las distingue de las derechas, que apuestan por la consolidación presupuestaria y la austeridad. El crecimiento significa empleo y este, una mejora en las condiciones de vida de las mayorías. Sin embargo, no problematizarlo implica la idea de que cualquier crecimiento es bueno. Y eso es un pensamiento suicida para las izquierdas. Por un lado, las derechas lo aceptan fácilmente (como ya lo están aceptando, porque están convencidas de que será el crecimiento que ellas proponen el que prevalezca). Por otro, significa un retroceso histórico grave en relación con los avances en las luchas ecológicas de las últimas décadas, en los que algunas izquierdas del Sur y del Norte tuvieron un papel determinante. O sea, se omite que el modelo de crecimiento dominante es insostenible. En pleno período preparatorio de la Conferencia de la ONU *Río+20* (junio 2012) no se habla de sostenibilidad, no se cuestiona el concepto de economía verde, aun cuando más allá del color de los dólares sea difícil imaginar un capitalismo verde.

En contraste, en América Latina las izquierdas están polarizadas como nunca con respecto al modelo de crecimiento y desarrollo. La voracidad de China, el consumo digital sediento de metales raros y la especulación financiera sobre la tierra, las materias primas y los bienes alimentarios están provocando una carrera sin precedentes por los recursos naturales: la explotación megaminera a cielo abierto, la explotación petrolífera y la expansión de la frontera agrícola por el agronegocio. El crecimiento económico que propicia esta carrera choca con el aumento exponencial de la deuda socioambiental: la apropiación y la contaminación del agua, la expulsión de muchos miles de campesinos pobres y de pueblos indígenas de sus tierras ancestrales, la deforestación, la destrucción de la biodiversidad, la ruina de los modos de vida y las economías que hasta ahora garantizaron la sostenibilidad. Frente a esta contradicción, una parte de las izquierdas —que están en la coalición gobernante en varios países— apoya la oportunidad extractivista, ya que los ingresos que genera se canalizan a reducir la pobreza y construir infraestructura. La otra parte ve el nuevo extractivismo como la fase más reciente de la condena colonial de América Latina a ser exportadora de naturaleza para los centros imperiales que están saqueando inmensas

riquezas y destruyendo los modos de vida y las culturas de los pueblos. La confrontación es tan intensa que pone en cuestión la estabilidad política de países como Bolivia o Ecuador.

El contraste entre las izquierdas europeas y latinoamericanas reside en que solo las primeras suscribieron incondicionalmente el “pacto colonial”, según el cual los avances del capitalismo valen por sí, aunque hayan sido (y continúen siendo) obtenidos a costa de la opresión colonial de los pueblos no europeos. Nada nuevo en el frente occidental mientras sea posible externalizar la miseria humana y la destrucción de la naturaleza.

Para superar este contraste e iniciar la construcción de alianzas transcontinentales son necesarias dos condiciones. Las izquierdas europeas deberían poner en cuestión el consenso del crecimiento, que o es falso o significa una complicidad repugnante con una injusticia histórica demasiado larga. Deberían discutir la cuestión de la insostenibilidad, cuestionar el mito del crecimiento infinito y la idea de la inagotable disponibilidad de la naturaleza sobre la que se asienta, asumir que los crecientes costos socioambientales del capitalismo no se pueden superar con imaginarias economías verdes, defender que la prosperidad y la felicidad de la sociedad dependen menos del crecimiento que de la justicia social y la racionalidad

ambiental, tener el coraje de afirmar que la lucha por la reducción de la pobreza es una burla para encubrir la lucha que no se quiere librar contra la concentración de la riqueza.

A su vez, las izquierdas latinoamericanas deberían discutir las antinomias entre el corto y el largo plazo, tener en mente que el futuro de las rentas diferenciales generadas actualmente por la explotación de los recursos naturales está en manos de unas pocas empresas multinacionales y que, al final de este ciclo extractivista, los países pueden ser más pobres y dependientes que nunca, reconocer que el nacionalismo extractivista garantiza al Estado ingresos que pueden tener una importante utilidad social si, en parte por lo menos, son utilizados para financiar una política de transición, que debe comenzar desde ya, desde el extractivismo depredador hacia una economía plural en la que esas actividades extractivas solo serán útiles en la medida en que sean indispensables.

Las condiciones para desarrollar políticas de convergencia global son exigentes, pero no inviables, y apuntan a opciones que no deben ser descartadas bajo el pretexto de ser políticas de lo imposible. La cuestión no está en tener que optar entre la política de lo posible y la política de lo imposible; está en saber estar siempre a la izquierda de lo posible.

SÉPTIMA CARTA A LAS IZQUIERDAS EL CAMBIO DE PARADIGMA

¿A qué izquierdas me dirijo? A los partidos y movimientos sociales que luchan contra el capitalismo, el colonialismo, el racismo, el sexismo y la homofobia, y a toda la ciudadanía que, sin estar organizada, comparte los objetivos y aspiraciones de quienes se organizan para luchar contra estos fenómenos. Es un público muy amplio, sobre todo porque incluye a quienes llevan a cabo prácticas de izquierda sin considerarse de izquierda. Y, sin embargo, parece tan pequeño.

Ante la Conferencia de Naciones Unidas *Río+20* y la Cumbre de los Pueblos, celebradas en Río de Janeiro del 20 al 22 de junio (2012), las izquierdas tuvieron la oportunidad de experimentar la riqueza global de las alternativas que ofrecen y de identificar bien las fuerzas de derecha a las que se oponen. Por desgracia, esta oportunidad ha sido desperdiciada. En Europa, las izquierdas estaban avasalladas por las crisis y por urgencias de lo inmediato y, en otros continentes, los medios de comunicación ocultaban lo novedoso y de izquierda que flotaba en el ambiente.

Me refiero a la Conferencia, que tuvo lugar en Barra de Tijuca, y a la Cumbre, en el parque de Flamingo. Eran pocos los kilómetros que

separaban ambos eventos, pero había un océano de distancia política entre ellos. En Barra se encontraban los gobiernos y la sociedad civil obediente, incluidas las empresas multinacionales, que cocinaban los discursos y organizaban el cerco a los negociadores oficiales. Allí la derecha mundial dio un espectáculo macabro de arrogancia y cinismo ante los desafíos ineludibles que plantea la sostenibilidad de la vida en el planeta. Ningún compromiso vinculante para reducir los gases de efecto invernadero, ninguna responsabilidad diferenciada para los países que más contaminan, ningún fondo para el desarrollo sostenible, ningún derecho de acceso universal a la salud, ninguna suspensión de patentes farmacéuticas en situaciones de emergencia y pandemias. En lugar de ello, la “economía verde”, el caballo de Troya del capital financiero para gestionar los bienes globales y los servicios que la naturaleza nos presta gratuitamente. Cualquier ciudadano con conciencia ecológica entiende que la manera de defender la naturaleza no es venderla, y no cree que los problemas del capitalismo puedan resolverse con más capitalismo. Pero eso fue lo que los medios de comunicación llevaron al mundo.

Por el contrario, la Cumbre de los Pueblos fue la expresión de la riqueza del pensamiento y las prácticas impulsadas por movimientos

sociales de todo el mundo para lograr que las generaciones futuras disfruten del planeta en, al menos, las mismas condiciones de las que disponemos.

Hubo millares de personas, centenares de actos, un conjunto inagotable de prácticas y de propuestas de sostenibilidad. Algunos ejemplos: defensa de los espacios públicos en las ciudades que prioricen lo peatonal, la convivencia social, la vida asociativa, con gestión democrática y participación popular, transportes colectivos, huertos comunitarios y plazas sensoriales;¹ economía cooperativa y solidaria; soberanía alimentaria, agricultura familiar y educación para la alimentación sin el uso de agrotóxicos; nuevo paradigma de producción-consumo que fortalezca las economías locales articuladas translocalmente; sustitución del PIB (Producto Interior Bruto) por indicadores que incluyan la economía del cuidado, la salud colectiva, la sociedad decente y la prosperidad no asentada en el consumo compulsivo; cambio en la matriz energética basada en las energías

1 Se trata de un proyecto innovador cuya finalidad principal es atender a personas ciegas o con necesidades visuales especiales para promover, más allá de la visión, el aprendizaje a través de experiencias sonoras, táctiles y olfativas (nota del traductor).

renovables descentralizadas; sustitución del concepto de capital natural por la naturaleza como sujeto de derechos; defensa de los bienes comunes, como el agua y la biodiversidad, que solo permiten derechos de uso temporal; garantía del derecho a la tierra y al territorio de las poblaciones campesinas e indígenas; democratización de los medios de comunicación; tributación que penalice las actividades extractivas y a las industrias contaminantes; derecho a la salud sexual y reproductiva de las mujeres; reforma democrática del Estado que elimine la pandemia de la corrupción e impida la transformación en curso del Estado protector en Estado depredador; transferencias de tecnología que atenúen la deuda ecológica.

Si quieren tener futuro, las izquierdas deben adoptar el futuro contenido en estas propuestas y transformarlas en políticas públicas.

OCTAVA CARTA A LAS IZQUIERDAS LOS DERECHOS HUMANOS: LAS ÚLTIMAS TRINCHERAS

¿Quién podría haber imaginado hace unos años que partidos y gobiernos considerados progresistas o de izquierda abandonarían la defensa de los derechos humanos más básicos, por ejemplo, el derecho a la vida, al trabajo y

a la libertad de expresión y de asociación, en nombre de los imperativos del “desarrollo”? ¿Acaso no fue a través de la defensa de esos derechos como consiguieron el apoyo popular y llegaron al poder? ¿Qué ocurre para que el poder, una vez conquistado, se vuelva tan fácil y violentamente en contra de quienes lucharon por encumbrar ese poder? ¿Por qué razón, siendo el poder de las mayorías más pobres, es ejercido en favor de las minorías más ricas? ¿Por qué resulta, en este aspecto, cada vez más difícil distinguir entre los países del Norte y los países del Sur?

LOS HECHOS

En lo que va de siglo XXI, los partidos socialistas de varios países europeos (Grecia, Portugal y España) mostraron que podían cuidar tan bien los intereses de los acreedores y los especuladores internacionales como cualquier partido de derecha, haciendo aparecer como algo normal que los derechos de los trabajadores fuesen expuestos a la cotización de las bolsas de valores y, por lo tanto, devorados por ellos. En Sudáfrica, la policía al servicio del gobierno del Congreso Nacional Africano (ANC), que luchó contra el *apartheid* en nombre de las mayorías negras, mata a 34 mineros en huelga para defender los intereses de una empresa minera

inglesa. Cerca de allí, en Mozambique, el gobierno del Frente de Liberación (Frelimo), que condujo la lucha contra el colonialismo portugués, atrae la inversión de empresas extractivistas con la exención de impuestos y la oferta de docilidad (por las buenas o por las malas) de las poblaciones que están siendo afectadas por la minería a cielo abierto. En la India, el gobierno del Partido del Congreso, que luchó contra el colonialismo inglés, concede tierras a empresas nacionales y extranjeras y ordena la expulsión de miles y miles de campesinos pobres, destruyendo sus medios de subsistencia y provocando un enfrentamiento armado. En Bolivia, el gobierno de Evo Morales, un indígena llevado al poder por el movimiento indígena, impone sin consulta previa y con una sucesión rocambolesca de medidas y contramedidas la construcción de una carretera en territorio indígena (Parque Nacional Tipnis) para explotar recursos naturales. En Ecuador, el gobierno de Rafael Correa, que con coraje concede asilo político a Julian Assange, acaba de ser condenado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos por no garantizar los derechos del pueblo indígena kichwa de Sarayaku, en lucha contra la exploración petrolera en sus territorios. Ya en mayo de 2003 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) había solicitado a Ecuador

medidas cautelares a favor del pueblo de Sarayaku que no fueron atendidas.

En 2011, la CIDH solicitó a Brasil, mediante una medida cautelar, que suspendiera inmediatamente la construcción de la presa de Belo Monte (que, de completarse, será la tercera más grande del mundo) hasta que fueran adecuadamente consultados los pueblos indígenas afectados. Brasil protestó contra la decisión, retiró a su embajador en la Organización de Estados Americanos (OEA) y suspendió el pago de su cuota anual en la organización, retiró a su candidato a la CIDH y tomó la iniciativa de crear un grupo de trabajo para proponer una reforma de la Comisión, en el sentido de disminuir sus poderes para cuestionar a los gobiernos sobre violaciones de derechos humanos. Curiosamente, el Tribunal Regional Federal de la 1ª Región (Brasilia) ha resuelto la suspensión de la construcción de la represa por la falta de estudios de impacto ambiental.

LOS RIESGOS

Para responder las preguntas con que comencé esta carta, veamos lo que comparten todos estos casos. Todas estas violaciones de los derechos humanos están relacionadas con el neoliberalismo, la versión más antisocial del capitalismo en los últimos cincuenta años. En

el norte, el neoliberalismo impone la austeridad a las grandes mayorías y el rescate de los banqueros, sustituyendo la protección social de los ciudadanos por la protección social del capital financiero. En el sur, el neoliberalismo impone su avidez por los recursos naturales, sean los minerales, el petróleo, el gas natural, el agua o la agroindustria. Los territorios pasan a ser solo tierra y las poblaciones que los habitan, obstáculos al desarrollo que es necesario eliminar cuanto más rápido mejor. Para el capitalismo extractivista, la única regulación verdaderamente aceptable es la autorregulación, la cual incluye, casi siempre, la autorregulación de la corrupción de los gobiernos. Honduras ha ofrecido uno de los ejemplos más extremos de autorregulación de la actividad minera, donde todo queda entre la Fundación Hondureña de Responsabilidad Social Empresarial y la embajada de Canadá. Sí, Canadá, que hace veinte años parecía ser una fuerza benévola en las relaciones internacionales, hoy es uno de los promotores más agresivos del imperialismo minero.

Cuando la democracia concluya que no es compatible con este tipo de capitalismo y decida resistírsele, quizá sea demasiado tarde. Puede que, entre tanto, el capitalismo haya concluido que la democracia no es compatible con él.

¿QUÉ HACER?

Al contrario de lo que pretende el neoliberalismo, el mundo solo es lo que es porque nosotros queremos. Puede ser de otra manera, si nos lo proponemos. La situación actual es tan grave que es necesario tomar medidas urgentes, aunque sean pequeños pasos. Esas medidas varían de país a país y de continente a continente, pese a que es indispensable articularlas cuando sea posible. En el continente americano, en el momento de escribir esta carta, la medida más urgente es trabar el avance de la reforma de la CIDH. En esa reforma están siendo particularmente activos países con los que soy solidario en múltiples aspectos de sus gobiernos: Brasil, Ecuador, Venezuela y Argentina. Pero en el caso de la reforma de la CIDH estoy firmemente del lado de los que luchan contra la iniciativa de estos gobiernos y por el mantenimiento del estatuto actual de la Comisión. No deja de ser irónico que los gobiernos de derecha que más han hostilizado al sistema interamericano de derechos humanos, como el caso de Colombia, asistan deleitados al servicio que, objetivamente, les están prestando los gobiernos progresistas.

Mi primer llamamiento es a los gobiernos de Brasil, Ecuador, Venezuela y Argentina para que abandonen el proyecto de reforma.

Y especialmente a Brasil, debido a la influencia que tiene en la región. Si tienen una mirada política de largo plazo, no les será difícil concluir que serán ellos y las fuerzas sociales que los han apoyado quienes, en el futuro, más podrían beneficiarse del prestigio y la eficacia del sistema interamericano de derechos humanos. Por cierto, Argentina debe a la CIDH y a la Corte la doctrina que permitió llevar ante la justicia los crímenes de lesa humanidad cometidos por la dictadura, que con sumo acierto se convirtió en bandera de los gobiernos de los Kirchner en sus políticas de derechos humanos.

Pero como la ceguera del corto plazo puede prevalecer, apelo también a todos los militantes de derechos humanos del continente y a todas las organizaciones y los movimientos sociales —que vuelcan en el Foro Social Mundial y en la lucha contra el ALCA la fuerza de la esperanza organizada— a unirse para enfrentarse a la reforma de la CIDH que está en curso. Sabemos que el sistema interamericano de derechos humanos está lejos de ser perfecto, sin ir más lejos porque los dos países más poderosos de la región (Estados Unidos y Canadá) ni siquiera firmaron la Convención Americana sobre Derechos Humanos. También sabemos que, en el pasado, tanto la

Comisión como la Corte revelaron debilidades y selectividades políticamente sesgadas. Pero también sabemos que el sistema y sus instituciones se han fortalecido, actuando con mayor independencia y ganando prestigio a través de la eficacia con la que han condenado numerosas violaciones de derechos humanos: desde 1970 y 1980, cuando la Comisión llevó a cabo misiones en países como Chile, Argentina y Guatemala, y publicó informes denunciando los crímenes cometidos por las dictaduras militares, hasta las misiones y denuncias después del golpe de Estado en Honduras en 2009, por no mencionar las reiteradas solicitudes para que se clausure el centro de detención de Guantánamo. A su vez, la reciente decisión de la Corte en el caso “Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku versus Ecuador”, del pasado 27 de julio, marca un hito histórico para el derecho internacional, no solo a nivel continental sino también mundial. Lo mismo que la sentencia en el caso “Atala Riffo y niñas versus Chile”, sobre discriminación por razones de orientación sexual. ¿Y cómo olvidar la intervención de la CIDH sobre la violencia doméstica en Brasil, que condujo a la promulgación de la Ley Maria da Penha?

Los datos están lanzados. A espaldas de la

CIDH y con fuertes limitaciones a la participación de los organismos de derechos humanos, el Consejo Permanente de la OEA prepara una serie de recomendaciones para buscar su aprobación en la Asamblea General Extraordinaria, a más tardar en marzo de 2013 (hasta el 30 de septiembre los Estados presentarán sus propuestas). Por lo que se sabe, todas las recomendaciones apuntan a limitar el poder de la CIDH para interpelar a los Estados por violaciones de derechos humanos. Por ejemplo: dedicar más recursos a la promoción de los derechos humanos y menos a la investigación de las violaciones; acortar los plazos de investigación para que se vuelva imposible realizar análisis cuidadosos; eliminar del informe anual la referencia a países cuya situación en materia de derechos humanos merezca una atención especial; limitar la emisión y la extensión de las medidas cautelares; terminar con el informe anual sobre libertad de expresión; impedir pronunciamientos sobre violaciones que parecen inminentes pero que aún no se han concretado.

A los militantes por los derechos humanos y a todos los ciudadanos preocupados por el futuro de la democracia en el continente les toca ahora detener este proceso.

NOVENA CARTA A LAS IZQUIERDAS ANTE LA COYUNTURA: LAS IZQUIERDAS EUROPEAS

2013 en Europa será un desastre en el plano social e imprevisible en el plano político. ¿Lograrán los gobiernos europeos, en especial los del sur, crear la estabilidad que les permita terminar el mandato o habrá crisis políticas que les obliguen a convocar elecciones anticipadas? Digamos que cada una de estas hipótesis tiene un 50 por 100 de probabilidad. Siendo así, es preciso que los ciudadanos tengan la certeza de que la inestabilidad política que pueda generarse es el precio a pagar para que surja una alternativa de poder y no solo una alternancia en el poder. ¿Podrán construir las izquierdas esta alternativa? Sí, pero únicamente si se transforman y unen, lo que es exigir mucho en poco tiempo.

Ofrezco mi contribución para la creación de dicha alternativa. En primer lugar, las izquierdas deben centrarse en el bienestar de la ciudadanía y no en las posibles reacciones de los acreedores. La historia muestra que el capital financiero y las instituciones multilaterales (FMI, BCE, BM, Comisión Europea) solo son rígidos en la medida en que las circunstancias no los obligan a ser flexibles. En segundo lugar, lo que históricamente une a las izquierdas es

la defensa del Estado social fuerte: educación pública obligatoria y gratuita; servicio estatal de salud universal y tendencialmente gratuito; seguridad social sostenible con sistema de pensiones basado en el principio de repartición y no en el de capitalización; bienes estratégicos o monopolios naturales (agua, correos) nacionalizados.

Las diferencias entre las izquierdas son importantes, pero no impiden esta convergencia de base que siempre condicionó las preferencias electorales de las clases populares. Es cierto que la derecha también contribuyó al Estado social (basta recordar a Bismarck en Prusia), pero siempre presionada por las izquierdas, y reculó cuando la presión disminuyó, como es el caso, desde hace treinta años, en Europa. La defensa del Estado social fuerte debe ser la mayor prioridad y debe condicionar el resto. El Estado social no es sostenible sin desarrollo. En ese sentido, si bien habrá divergencias acerca del peso de la ecología, de la ciencia o de la flexiseguridad en el trabajo, el acuerdo de fondo sobre el desarrollo es inequívoco y constituye, por tanto, la segunda prioridad para unir a las izquierdas. Como la salvaguarda del Estado social es prioritaria, todo debe hacerse para garantizar la inversión y la creación de empleo.

Y aquí surge la tercera prioridad que deberá unir a las izquierdas. Si para garantizar el Estado social y el desarrollo es necesario renegociar con la Troika y los otros acreedores, entonces esa renegociación debe ser hecha con determinación. Es decir, la jerarquía de las prioridades muestra con claridad que no es el Estado social el que debe adaptarse a las condiciones de la Troika; al contrario, deben ser estas las que se adapten a la prioridad de mantener el Estado social. Este es un mensaje que tanto los ciudadanos como los acreedores entenderán bien, aunque por diferentes razones.

Para que la unidad entre las izquierdas tenga éxito político, hay que considerar tres factores: riesgo, credibilidad y oportunidad. En cuanto al riesgo, es importante mostrar que los riesgos no son superiores a los que los ciudadanos europeos ya están corriendo: los del sur, un mayor empobrecimiento encadenado a la condición de periferia, abasteciendo de mano de obra barata a la Europa desarrollada; y todos en general, pérdida progresiva de derechos en nombre de la austeridad, mayor desempleo, privatizaciones, democracias rehenes del capital financiero. El riesgo de la alternativa es un riesgo calculado con el propósito de probar la convicción con la que está siendo salvaguardado el proyecto europeo.

La credibilidad radica, por un lado, en la convicción y la seriedad con las que se formula la alternativa, y en el apoyo democrático con que se cuenta, y, por otro, en haber mostrado la capacidad de hacer sacrificios de buena fe (Grecia, Irlanda y Portugal son un ejemplo de ello). Únicamente no se aceptan sacrificios impuestos de mala fe, sacrificios impuestos como máximos apenas para abrir caminos a otros sacrificios mayores.

Y la oportunidad está ahí para ser aprovechada. La indignación generalizada y expresada masivamente en calles, plazas, redes sociales, centros de trabajo, salud y estudios, entre otros espacios, no se ha plasmado en un bloque social a la altura de los retos que plantean las circunstancias. El actual contexto de crisis requiere una nueva política de frentes populares a escala local, estatal y europea formados por una pluralidad heterogénea de sujetos, movimientos sociales, ONG, universidades, instituciones públicas, gobiernos, entre otros actores que, unidos en su diversidad, sean capaces, mediante formas de organización, articulación y acción flexibles, de lograr una notable unidad de acción y propósitos.

El objetivo es unir a las fuerzas de izquierdas en alianzas democráticas estructuralmente similares a las que constituyeron la base de

los frentes antifascistas durante el período de entreguerras, con el que existen semejanzas perturbadoras. Dos de ellas deben ser mencionadas: la profunda crisis financiera y económica, y las abrumadoras patologías de la representación (crisis generalizada de los partidos políticos y su incapacidad para representar los intereses de las clases populares) y de la participación (el sentimiento de que votar no cambia nada). El peligro del fascismo social y sus efectos, cada vez más sentidos, hace necesaria la formación de frentes capaces de luchar contra la amenaza fascista y movilizar las energías democráticas adormecidas de la sociedad. Al inicio del siglo XXI, estos frentes deben emerger desde abajo, desde la politización más articulada de la indignación que fluye en nuestras calles.

Esperar sin esperanza es la peor maldición que puede caer sobre un pueblo. Y la esperanza no se inventa: se construye con inconformismo, rebeldía competente y alternativas reales a la situación presente.

DÉCIMA CARTA A LAS IZQUIERDAS **¿DEMOCRACIA O CAPITALISMO?**

Al inicio del tercer milenio, las izquierdas se debaten entre dos desafíos principales: la relación entre democracia y capitalismo, y el

crecimiento económico infinito (capitalista o socialista) como indicador básico de desarrollo y progreso. En este texto voy a centrarme en el primer desafío.

Contra lo que el sentido común de los últimos cincuenta años puede hacernos pensar, la relación entre democracia y capitalismo siempre fue una relación tensa, incluso de contradicción. Lo fue, ciertamente, en los países periféricos del sistema mundial, en lo que durante mucho tiempo se denominó “tercer mundo” y hoy se designa como “Sur global”. Pero también en los países centrales o desarrollados la misma tensión y contradicción estuvieron siempre presentes. Basta recordar los largos años de nazismo y fascismo.

Un análisis más detallado de las relaciones entre capitalismo y democracia obligaría a distinguir entre diferentes tipos de capitalismo y su dominio en distintos períodos y regiones del mundo, y entre diferentes tipos y grados de intensidad de la democracia. En estas líneas concibo el capitalismo bajo su forma general de modo de producción y hago referencia al tipo que ha dominado en las últimas décadas: el capitalismo financiero. En lo que respecta a la democracia, me centro en la democracia representativa tal como fue teorizada por el liberalismo.

El capitalismo solo se siente seguro si es gobernado por quien tiene capital o se identifica con sus “necesidades”, mientras que la democracia es idealmente el gobierno de las mayorías que no tienen capital ni razones para identificarse con las “necesidades” del capitalismo, sino todo lo contrario. El conflicto es, en el fondo, un conflicto de clases, pues las clases que se identifican con las necesidades del capitalismo (básicamente, la burguesía) son minoritarias en relación con las clases que tienen otros intereses, cuya satisfacción colisiona con las necesidades del capitalismo (clases medias, trabajadores y clases populares en general). Al ser un conflicto de clases, se presenta social y políticamente como un conflicto distributivo: por un lado, la pulsión por la acumulación y la concentración de riqueza por parte de los capitalistas; por otro, la reivindicación de la redistribución de la riqueza generada en gran parte por los trabajadores y sus familias. La burguesía siempre ha tenido pavor a que las mayorías pobres tomen el poder, y ha usado el poder político que le concedieron las revoluciones del siglo XIX para impedir que eso ocurra. Ha concebido la democracia liberal como el modo de garantizar eso mismo a través de medidas que cambiaron en el tiempo, pero mantuvieron su objetivo: restricciones al sufragio, primacía

absoluta del derecho de propiedad individual, sistema político y electoral con múltiples válvulas de seguridad, represión violenta de la actividad política fuera de las instituciones, corrupción de los políticos, legalización del *lobby*... Y siempre que la democracia se mostró disfuncional, se mantuvo abierta la posibilidad del recurso a la dictadura, algo que sucedió muchas veces.

Después de la Segunda Guerra Mundial, muy pocos países tenían democracia, vastas regiones del mundo estaban sometidas al colonialismo europeo, que servía para consolidar el capitalismo euronorteamericano, Europa estaba devastada por una guerra que había sido provocada por la supremacía alemana, y en el este se consolidaba el régimen comunista, que aparecía como alternativa al capitalismo y a la democracia liberal. En este contexto surgió en la Europa más desarrollada el llamado capitalismo democrático, un sistema de economía política basado en la idea de que, para ser compatible con la democracia, el capitalismo debería ser fuertemente regulado, lo que implicaba la nacionalización de sectores clave de la economía, un sistema tributario progresivo, la imposición de las negociaciones colectivas e incluso, como sucedió en la Alemania occidental de la época, la participación de los trabajadores en la gestión

de empresas. En el plano científico, Keynes representaba entonces la ortodoxia económica y Hayek, la disidencia. En el plano político, los derechos económicos y sociales (derechos al trabajo, la educación, la salud y la seguridad social, garantizados por el Estado) habían sido el instrumento privilegiado para estabilizar las expectativas de los ciudadanos y para afrontar las fluctuaciones constantes e imprevisibles de las “señales de los mercados”. Este cambio alteraba los términos del conflicto distributivo, pero no lo eliminaba. Por el contrario, tenía todas las condiciones para instigarlo después de que el crecimiento económico de las tres décadas siguientes se atenuara. Y así sucedió.

Desde 1970, los Estados centrales han estado manejando el conflicto entre las exigencias de los ciudadanos y las exigencias del capital mediante el recurso a un conjunto de soluciones que gradualmente fueron dando más poder al capital. Primero fue la inflación (1970-1980); después, la lucha contra la inflación, acompañada del aumento del desempleo y del ataque al poder de los sindicatos (desde 1980), una medida complementada con el endeudamiento del Estado como resultado de la lucha del capital contra los impuestos, del estancamiento económico y del aumento de los gastos sociales originados en el aumento del desempleo

(desde mediados de 1980), y luego con el endeudamiento de las familias, seducidas por las facilidades de crédito concedidas por un sector financiero finalmente libre de regulaciones estatales, para eludir el colapso de las expectativas respecto del consumo, la educación y la vivienda (desde mediados de 1990).

Hasta que la ingeniería de las soluciones ficticias llegó a su fin con la crisis de 2008 y se volvió claro quién había ganado en el conflicto distributivo: el capital. La prueba fue la conversión de la deuda privada en deuda pública, el incremento de las desigualdades sociales y el asalto final a las expectativas de una vida digna de las mayorías (los trabajadores, los jubilados, los desempleados, los inmigrantes, los jóvenes en busca de empleo) para garantizar las expectativas de rentabilidad de la minoría (el capital financiero y sus agentes). La democracia perdió la batalla y solo evitará ser derrotada en la guerra si las mayorías pierden el miedo, se rebelan dentro y fuera de las instituciones, y fuerzan al capital a volver a tener miedo, como sucedió hace sesenta años.

En los países del Sur global que disponen de recursos naturales, la situación es, por ahora, diferente. En algunos casos, por ejemplo, en varios países de América Latina, hasta puede decirse que la democracia se está imponiendo

en el duelo con el capitalismo, y no es por casualidad que en países como Venezuela y Ecuador se comenzase a discutir el tema del socialismo del siglo XXI, aunque la realidad esté lejos de los discursos. Hay muchas razones detrás, pero tal vez la principal haya sido la conversión de China al neoliberalismo, lo que provocó, sobre todo a partir de la primera década del siglo XXI, una nueva carrera por los recursos naturales. El capital financiero encontró ahí y en la especulación con productos alimentarios una fuente extraordinaria de rentabilidad. Esto permitió que los gobiernos progresistas —llegados al poder como consecuencia de las luchas y los movimientos sociales de las décadas anteriores— pudieran desarrollar una redistribución de la riqueza muy significativa y, en algunos países, sin precedentes. Por esta vía, la democracia ganó nueva legitimidad en el imaginario popular. Sin embargo, por su propia naturaleza, la redistribución de la riqueza no puso en cuestión el modelo de acumulación basado en la explotación intensiva de los recursos naturales y, en cambio, la intensificó. Esto estuvo en el origen de conflictos —que se han ido agravando— con los grupos sociales ligados a la tierra y a los territorios donde se encuentran los recursos naturales, los pueblos indígenas y los campesinos.

En los países del Sur global con recursos naturales, pero sin una democracia digna de ese nombre, el *boom* de los recursos no trajo ningún impulso a la democracia, pese a que, en teoría, condiciones más propicias para una resolución del conflicto distributivo deberían facilitar la solución democrática y viceversa. La verdad es que el capitalismo extractivista obtiene mejores condiciones de rentabilidad en sistemas políticos dictatoriales o con democracias de bajísima intensidad (sistemas casi de partido único), donde es más fácil corromper a las elites, a través de su involucramiento en la privatización de concesiones y las rentas del extractivismo. No cabe esperar ninguna profesión de fe en la democracia por parte del capitalismo extractivista, incluso porque, siendo global, no reconoce problemas de legitimidad política. Por su parte, la reivindicación de la redistribución de la riqueza por parte de las mayorías no llega a ser oída por falta de canales democráticos y por no contar con la solidaridad de las reducidas clases medias urbanas que reciben las migajas del rendimiento extractivista. Las poblaciones más directamente afectadas por el extractivismo son los indígenas y campesinos, en cuyas tierras están los yacimientos mineros o donde se pretende instalar la nueva economía agroindustrial. Son expulsados de sus

tierras y sometidos al exilio interno. Siempre que se resisten son violentamente reprimidos y su resistencia es tratada como un caso policial. En estos países, el conflicto distributivo no llega siquiera a existir como problema político.

De este análisis se concluye que la actual puesta en cuestión del futuro de la democracia en el sur de Europa es la manifestación de un problema mucho más vasto que está aflorando en diferentes formas en varias regiones del mundo. Pero, así formulado, el problema puede ocultar una incertidumbre mucho mayor que la que expresa. No se trata solo de cuestionar el futuro de la democracia. Se trata, también, de cuestionar la democracia del futuro. La democracia liberal fue históricamente derrotada por el capitalismo y no parece que la derrota sea reversible. Por eso, no hay que tener esperanzas de que el capitalismo vuelva a tenerle miedo a la democracia liberal, si alguna vez lo tuvo. La democracia liberal sobrevivirá en la medida en que el capitalismo global se pueda servir de ella. La lucha de quienes ven en la derrota de la democracia liberal la emergencia de un mundo repugnantemente injusto y descontroladamente violento debe centrarse en buscar una concepción de la democracia más robusta, cuya marca genética sea el anticapitalismo. Tras un siglo de luchas populares

que hicieron entrar el ideal democrático en el imaginario de la emancipación social, sería un grave error político desperdiciar esa experiencia y asumir que la lucha anticapitalista debe ser también una lucha antidemocrática. Por el contrario, es preciso convertir el ideal democrático en una realidad radical que no se rinda ante el capitalismo. Y como el capitalismo no ejerce su dominio sino sirviéndose de otras formas de opresión, principalmente del colonialismo y el patriarcado, esta democracia radical, además de anticapitalista, debe ser también anticolonialista y antipatriarcal. Puede llamarse revolución democrática o democracia revolucionaria —el nombre poco importa—, pero debe ser necesariamente una democracia posliberal, que no puede perder sus atributos para acomodarse a las exigencias del capitalismo. Al contrario, debe basarse en dos principios: la profundización de la democracia solo es posible a costa del capitalismo y, en caso de conflicto entre capitalismo y democracia, debe prevalecer la democracia real.

UNDÉCIMA CARTA A LAS IZQUIERDAS ¿ECOLOGÍA O EXTRACTIVISMO?

En la décima carta a las izquierdas afirmé que al inicio del tercer milenio las izquierdas se debaten entre dos desafíos principales: la

relación entre democracia y capitalismo, y el crecimiento económico infinito (capitalista o socialista) como indicador básico de desarrollo y progreso. En este texto voy a centrarme en el segundo desafío.

Antes de la crisis financiera, Europa era la región del mundo donde los movimientos ambientalistas y ecologistas tenían más visibilidad política y donde la narrativa de la necesidad de complementar el pacto social con el pacto natural parecía gozar de una gran aceptación pública. Sorprendentemente o no, con el estallido de la crisis, estos movimientos y esta narrativa desaparecieron de la escena política, y las fuerzas políticas más directamente opuestas a la austeridad financiera reclaman crecimiento económico como única solución, y excepcionalmente hacen alguna declaración algo ceremonial sobre la responsabilidad ambiental y la sostenibilidad. De hecho, las inversiones públicas en energías renovables fueron las primeras sacrificadas por las políticas de ajuste estructural. Antes de la crisis, el modelo de crecimiento en vigor era el principal blanco de crítica de los movimientos ambientalistas y ecologistas precisamente por insostenible y producir cambios climáticos que, según datos de la ONU, serían irreversibles a muy corto plazo, según algunos a partir de 2015. Esta rápida

desaparición de la narrativa ecológica muestra que el capitalismo no solo tiene prioridad sobre la democracia, sino también sobre la ecología y el ambientalismo.

Hoy, sin embargo, resulta evidente que, en el umbral del siglo XXI, el desarrollo capitalista toca los límites de carga del planeta Tierra. En los últimos meses se han batido varios récords de alerta climática en Estados Unidos, India y el Ártico, y los fenómenos atmosféricos extremos se repiten cada vez con mayor frecuencia y gravedad. Prueba de ello son las sequías, las inundaciones, la crisis alimentaria, la especulación con productos agrícolas, la escasez creciente de agua potable, el uso de terrenos agrícolas para agrocombustibles, la deforestación de bosques. Poco a poco se va constatando que los factores de la crisis están cada vez más articulados y son, en última instancia, manifestaciones de la misma crisis, que por sus dimensiones se presenta como crisis civilizatoria. Todo está relacionado: la crisis alimentaria, la ambiental, la energética, la especulación financiera sobre las *commodities* y los recursos naturales, la apropiación y concentración de tierra, la expansión desordenada de la frontera agrícola, la voracidad de la explotación de los recursos naturales, la escasez de agua potable y su privatización,

la violencia en el campo, la expulsión de poblaciones de sus tierras ancestrales para dar paso a grandes infraestructuras y megaproyectos, las enfermedades inducidas por la dramática degradación ambiental, con mayor incidencia de cáncer en determinadas zonas rurales, los organismos modificados genéticamente, el consumo de agrotóxicos, etcétera. La Conferencia de Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible, *Río+20*, celebrada en junio de 2012, fue un fracaso rotundo debido a la complicidad mal disfrazada entre las elites del Norte global y las de los países emergentes para dar prioridad a los beneficios de sus empresas a costa del futuro de la humanidad.

La valoración internacional de los recursos financieros permitió en varios países de América Latina una negociación de nuevo tipo entre democracia y capitalismo. El fin (aparente) de la fatalidad del intercambio desigual (las materias primas siempre menos valoradas que los productos manufacturados) que encadenaba a los países de la periferia del sistema mundial al desarrollo dependiente permitió que las fuerzas progresistas, antes vistas como “enemigas del desarrollo”, se liberasen de este fardo histórico, transformando el *boom* en una ocasión única para llevar a cabo políticas sociales y de redistribución de la renta. Las oligarquías

y, en algunos países, sectores avanzados de la burguesía industrial y financiera altamente internacionalizados perdieron buena parte del poder político gubernamental, pero a cambio vieron aumentado su poder económico. Los países cambiaron sociológica y políticamente hasta el punto de que algunos analistas vieron el surgimiento de un nuevo régimen de acumulación, más nacionalista y estatista: el neodesarrollismo basado en el neoextractivismo.

Sea como sea, este neoextractivismo tiene como base la explotación intensiva de los recursos naturales y plantea, en consecuencia, el problema de los límites ecológicos (por no hablar de los límites sociales y políticos) de esta nueva (vieja) fase del capitalismo. Esto resulta más preocupante en cuanto que este modelo de “desarrollo” es flexible en la distribución social pero rígido en su estructura de acumulación. Las locomotoras de la minería, del petróleo, del gas natural, de la frontera agrícola son cada vez más potentes y todo lo que interfiera en su camino y complique el trayecto tiende a ser aniquilado como obstáculo al desarrollo. Su poder político crece más que su poder económico, la redistribución social de la renta les confiere una legitimidad política que el anterior modelo de desarrollo nunca tuvo, o solo tuvo en condiciones de dictadura.

Dado su atractivo, estas locomotoras son magníficas para convertir las señales cada vez más perturbadoras de la inmensa deuda ecológica y social que crean en un coste inevitable del “progreso”. Por otro lado, privilegian una temporalidad afín a la de los gobiernos: el *boom* de los recursos no va a durar siempre, y eso hay que aprovecharlo al máximo en el menor espacio de tiempo. El brillo del corto plazo ofusca las sombras del largo plazo. Mientras que el *boom* configure un juego de suma positiva, cualquiera que se interponga en su camino es visto como ecologista infantil, campesino improductivo o indígena atrasado de los que a menudo se sospecha que se trata de “poblaciones fácilmente manipulables por Organizaciones No Gubernamentales a saber al servicio de quién”.

En estas condiciones, resulta difícil activar principios de precaución o lógicas a largo plazo. ¿Qué sucederá cuando termine el *boom* de los recursos? ¿Cuando sea evidente que la inversión en “recursos naturales” no fue debidamente compensada por la inversión en “recursos humanos”? ¿Cuando no haya dinero para generosas políticas compensatorias y el empobrecimiento súbito cree un resentimiento difícil de manejar en democracia? ¿Cuando los niveles de enfermedades ambientales sean

inaceptables y sobrecarguen los sistemas públicos de salud hasta volverlos insostenibles? ¿Cuando la contaminación de las aguas, el empobrecimiento de las tierras y la destrucción de los bosques sean irreversibles? ¿Cuando las poblaciones indígenas, quilombolas y ribereñas expulsadas de sus tierras cometan suicidios colectivos o deambulen por las periferias urbanas reclamando un derecho a la ciudad que siempre les será negado? La ideología económica y política dominante considera estas preguntas escenarios distópicos exagerados o irrelevantes, fruto del pensamiento crítico entrenado para pronosticar malos augurios. En suma, un pensamiento muy poco convincente y en absoluto atractivo para los grandes medios.

En este contexto, solo es posible perturbar el automatismo político y económico de este modelo mediante la acción de movimientos sociales y organizaciones lo suficientemente valientes para dar a conocer el lado destructivo sistemáticamente ocultado de este modelo, dramatizar su negatividad y forzar la entrada de esta denuncia en la agenda política. La articulación entre los diferentes factores de la crisis deberá llevar urgentemente a la articulación entre los movimientos sociales que luchan contra ellos. Es un proceso lento en que

la historia particular de cada movimiento todavía pesa más de lo que debería, aunque ya son visibles articulaciones entre luchas por los derechos humanos, la soberanía alimentaria, contra los agrotóxicos, los transgénicos, la impunidad de la violencia en el campo, la especulación financiera con los alimentos, luchas por la reforma agraria, los derechos de la naturaleza, los derechos ambientales, los derechos indígenas y quilombolas, el derecho a la ciudad, el derecho a la salud, luchas por la economía solidaria, la agroecología, el gravamen de las transacciones financieras internacionales, la educación popular, la salud colectiva, la regulación de los mercados financieros, etcétera.

Al igual que ocurre con la democracia, solo una conciencia y una acción ecológica robusta y anticapitalista pueden afrontar con éxito la vorágine del capitalismo extractivista. Al “ecologismo de los ricos” hay que contraponer el “ecologismo de los pobres”, basado en una economía política no dominada por el fetichismo del crecimiento infinito y del consumismo individualista, sino en las ideas de reciprocidad, solidaridad y complementariedad, vigentes tanto en las relaciones entre los seres humanos como en las relaciones entre los humanos y la naturaleza.

DUODÉCIMA CARTA A LAS IZQUIERDAS

LA IZQUIERDA DEL FUTURO:

UNA SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS

El futuro de la izquierda no es más difícil de predecir que cualquier otro acontecimiento social. La mejor manera de abordarlo es haciendo lo que llamo “sociología de las emergencias”. Consiste en prestar especial atención a algunas señales del presente para ver en ellas tendencias, embriones de lo que puede ser decisivo en el futuro. En este texto, doy especial atención a un hecho que, por inusual, puede señalar algo nuevo e importante. Me refiero a los pactos entre diferentes partidos de izquierda.

LOS PACTOS

La familia de las izquierdas no tiene una fuerte tradición de pactos. Algunas ramas de esta familia tienen incluso más tradición de pactos con la derecha que con otras ramas de la familia. Diríase que las divergencias internas en la familia de las izquierdas son parte de su código genético, pues han sido constantes a lo largo de los últimos doscientos años. Por razones obvias, las divergencias han sido más amplias o notorias en democracia. La polarización llega a veces al punto de que una rama de la familia ni siquiera reconoce que la otra pertenece a la misma familia. Por el contrario, en

períodos de dictadura los entendimientos han sido frecuentes, aunque terminen acabado el período dictatorial.

A la luz de esta historia, merece una reflexión el hecho de que en los últimos tiempos estamos asistiendo a un movimiento pactista entre diferentes ramas de las izquierdas en países democráticos. El sur de Europa es un buen ejemplo: la unidad en torno a Syriza en Grecia a pesar de todas las vicisitudes y dificultades; el gobierno dirigido por el Partido Socialista en Portugal con el apoyo del Partido Comunista y del Bloco de Izquierda a raíz de las elecciones del 4 de octubre de 2015; algunos gobiernos autonómicos en España, salidos de las elecciones regionales de 2015, y, en el momento en que escribo, la discusión sobre la posibilidad de un pacto a escala nacional entre el PSOE, Podemos y otros partidos de izquierda como resultado de las elecciones generales de diciembre de 2015. Hay indicios de que en otros lugares de Europa y en América Latina pueden surgir en un futuro próximo pactos similares. Se imponen dos cuestiones. ¿Por qué este impulso pactista en democracia? ¿Cuál es su sostenibilidad?

La primera pregunta tiene una respuesta plausible. En el caso del sur de Europa, la agresividad de la derecha (tanto de la nacional

como de la que viste la piel de las “instituciones europeas”) en el poder en los últimos cinco años ha sido tan devastadora para los derechos de ciudadanía y para la credibilidad del régimen democrático que las fuerzas de izquierda comienzan a estar convencidas de que las nuevas dictaduras del siglo XXI surgirán en forma de democracias de bajísima intensidad. Serán dictaduras presentadas como *dictablandas* o *democraduras*, como la gobernabilidad posible ante la inminencia del supuesto caos en los tiempos difíciles que vivimos, como el resultado técnico de los imperativos del mercado y de la crisis que lo explica todo sin necesidad de ser explicada. El pacto resulta de una lectura política de que lo que está en juego es la supervivencia de una democracia digna de ese nombre y de que las divergencias sobre lo que esto significa ahora tienen menos urgencia que salvar lo que la derecha todavía no ha logrado destruir.

La segunda pregunta es más difícil de responder. Como decía Spinoza, las personas (y también las sociedades, diría yo) se rigen por dos emociones fundamentales: el miedo y la esperanza. El equilibrio entre ambas es complejo, pero sin una de ellas no sobreviviríamos. El miedo domina cuando las expectativas de futuro son negativas (“esto es malo, pero el

futuro podría ser aún peor”); por su parte, la esperanza domina cuando las expectativas futuras son positivas o cuando, por lo menos, el inconformismo con la supuesta fatalidad de las expectativas negativas es ampliamente compartido. Treinta años después del asalto global a los derechos de los trabajadores; de la promoción de la desigualdad social y del egoísmo como máximas virtudes sociales; del saqueo sin precedentes de los recursos naturales, de la expulsión de poblaciones enteras de sus territorios y de la destrucción ambiental que esto significa; de fomentar la guerra y el terrorismo para crear Estados fallidos y tornar las sociedades indefensas ante el expolio; de la imposición más o menos negociada de tratados de libre comercio totalmente controlados por los intereses de empresas multinacionales; de la total supremacía del capital financiero sobre el capital productivo y sobre la vida de las personas y las comunidades; después de todo esto, combinado con la defensa hipócrita de la democracia liberal, es plausible concluir que el neoliberalismo es una inmensa máquina de producción de expectativas negativas para que las clases populares no sepan las verdaderas razones de su sufrimiento, se conformen con lo poco que aún tienen y estén paralizadas por el miedo a perderlo.

El movimiento pactista en el interior de las izquierdas es producto de un tiempo, el nuestro, de predominio absoluto del miedo sobre la esperanza. ¿Significará esto que los gobiernos salidos de los pactos serán víctimas de su éxito? El éxito de los gobiernos pactados por las izquierdas se traducirá en la atenuación del miedo y en la devolución de cierta esperanza a las clases populares, al mostrar, mediante una gestión de gobierno pragmática e inteligente, que el derecho a tener derechos es una conquista civilizatoria irreversible. ¿Será que, cuando brille nuevamente la esperanza, las divergencias volverán a la superficie y los pactos serán echados a la basura? Si ello ocurriese, sería fatal para las clases populares, que rápidamente regresarían al silenciado desaliento ante un fatalismo cruel, tan violento para las grandes mayorías cuanto benévolo para las pequeñísimas minorías. Pero también sería fatal para las izquierdas en su conjunto, pues quedaría demostrado durante algunas décadas que las izquierdas son buenas para corregir el pasado, pero no para construir el futuro. Para que tal cosa no suceda, deben llevarse a cabo dos tipos de medidas durante la vigencia de los pactos. Dos medidas que no se imponen por la urgencia del gobierno corriente y que, por eso, tienen que resultar de una voluntad política

bien determinada. Llamo a estas dos medidas Constitución y hegemonía.

CONSTITUCIÓN Y HEGEMONÍA

La Constitución es el conjunto de reformas constitucionales o infraconstitucionales que reestructuran el sistema político y las instituciones con el fin de prepararlas para posibles embates con la dictablanda y el proyecto de democracia de bajísima intensidad que esta conlleva. Dependiendo de los países, las reformas serán diferentes, como diferentes serán los mecanismos utilizados. Si en algunos casos es posible reformar la Constitución con base en los Parlamentos, en otros será necesario convocar Asambleas Constituyentes originarias, dado que los Parlamentos serían el mayor obstáculo para cualquier reforma constitucional.

También puede suceder que, en un determinado contexto, la “reforma” más importante sea la defensa activa de la Constitución existente mediante una renovada pedagogía constitucional en todas las áreas de gobierno. Pero habrá algo común a todas las reformas: volver el sistema electoral más representativo y más transparente; fortalecer la democracia representativa con la democracia participativa. Los teóricos liberales más influyentes de la democracia representativa han reconocido (y

recomendado) la coexistencia ambigua entre dos ideas (contradictorias) que aseguran la estabilidad democrática: por un lado, la creencia de los ciudadanos en su capacidad y competencia para intervenir y participar activamente en la política; por otro, un ejercicio pasivo de esa competencia y de esa capacidad mediante la confianza en las elites gobernantes. En los últimos tiempos, y como lo demuestran las protestas que han sacudido muchos países desde 2011, la confianza en las elites ha venido deteriorándose sin que, sin embargo, el sistema político (por su diseño o por su práctica) permita a los ciudadanos recuperar su capacidad y competencia para intervenir activamente en la vida política. Sistemas electorales asimétricos, partitocracia, corrupción, crisis financieras manipuladas: he aquí algunas de las razones de la doble crisis de representación (“no nos representan”) y de participación (“no vale la pena votar, todos son iguales y ninguno cumple lo que promete”). Las reformas constitucionales obedecerán a un doble objetivo: hacer la democracia representativa más representativa y complementar la democracia representativa con la democracia participativa. Estas reformas darán como resultado que la formación de la agenda política y el control del desempeño de las políticas públicas dejarán de ser

un monopolio de los partidos y pasarán a ser compartidas por los partidos y ciudadanos independientes organizados democráticamente para este propósito.

El segundo conjunto de reformas es lo que llamo hegemonía. La hegemonía es el conjunto de ideas sobre la sociedad e interpretaciones del mundo y de la vida que, por ser altamente compartidas, incluso por los grupos sociales perjudicados por ellas, permiten que las elites políticas, al apelar a tales ideas e interpretaciones, gobiernen más por consenso que por coerción, aun cuando gobiernan en contra de los intereses objetivos de grupos sociales mayoritarios. La idea de que los pobres son pobres por su propia culpa es hegemónica cuando es defendida no solo por los ricos sino también por los pobres y por las clases populares en general. En este caso, son, por ejemplo, menores los costes políticos de las medidas para eliminar o restringir drásticamente la renta social de inserción. La lucha por la hegemonía de las ideas de sociedad que sostienen el pacto entre las izquierdas es fundamental para la supervivencia y consistencia de ese pacto. Esta lucha tiene lugar en la educación formal y en la promoción de la educación popular, en los medios de comunicación, en el apoyo a los medios alternativos, en la investigación científica,

en la transformación curricular de las universidades, en las redes sociales, en la actividad cultural, en las organizaciones y movimientos sociales, en la opinión pública y en la opinión publicada. A través de ella, se construyen nuevos sentidos y criterios de evaluación de la vida social y de la acción política (la inmoralidad del privilegio, de la concentración de la riqueza y de la discriminación racial y sexual; la promoción de la solidaridad, de los bienes comunes y de la diversidad cultural, social y económica; la defensa de la soberanía y de la coherencia de las alianzas políticas; la protección de la naturaleza) que hacen más difícil la contrarreforma de las ramas reaccionarias de la derecha, las primeras en irrumpir en un momento de fragilidad del pacto. Para que esta lucha tenga éxito, es necesario impulsar políticas que, a simple vista, son menos urgentes y compensadoras. Si esto no ocurre, la esperanza no sobrevivirá al miedo.

APRENDIZAJES GLOBALES

Si algo se puede afirmar con alguna certeza acerca de las dificultades que están pasando las fuerzas progresistas en América Latina, es que tales dificultades se asientan en el hecho de que sus gobiernos no afrontaron ni la cuestión de la Constitución ni la de la hegemonía. En el

caso de Brasil, este hecho es particularmente dramático, y explica en parte que los enormes avances sociales de los gobiernos de la época Lula sean ahora tan fácilmente reducidos a meros expedientes populistas y oportunistas, incluso por parte de sus beneficiarios. Explica también que los muchos errores cometidos (para comenzar, el haber desistido de la reforma política y de la regulación de los medios de comunicación, y algunos errores dejan heridas abiertas en grupos sociales importantes, tan diversos como los campesinos sin tierra ni reforma agraria, los jóvenes negros víctimas del racismo, los pueblos indígenas ilegalmente expulsados de sus territorios ancestrales, pueblos indígenas y quilombolas con reservas homologadas pero archivadas, militarización de las periferias de las grandes ciudades, poblaciones rurales envenenadas por agrotóxicos, etcétera) no sean considerados errores, sino que sean omitidos y hasta convertidos en virtudes políticas o, al menos, sean aceptados como consecuencias inevitables de un gobierno realista y desarrollista.

Las tareas incumplidas de la Constitución y de la hegemonía explican también que la condena de la tentación capitalista por parte de los gobiernos de izquierda se centre en la corrupción y, por tanto, en la inmoralidad y en la

ilegalidad del capitalismo, y no en la injusticia sistemática de un sistema de dominación que se puede realizar en perfecto cumplimiento de la legalidad y la moralidad capitalistas.

El análisis de las consecuencias de no haber resuelto las cuestiones de la Constitución y de la hegemonía es relevante para prever y prevenir lo que puede pasar en las próximas décadas, no solo en América Latina, sino también en Europa y otras regiones del mundo. Entre las izquierdas latinoamericanas y las del sur de Europa ha habido en los últimos veinte años importantes canales de comunicación, que están todavía por analizarse en todas sus dimensiones. Desde el inicio del presupuesto participativo en Porto Alegre (1989), varias organizaciones de izquierda en Europa, Canadá e India (de las que tengo conocimiento) comenzaron a prestar mucha atención a las innovaciones políticas que emergían en el campo de las izquierdas en varios países de América Latina.

A partir del final de la década de 1990, con la intensificación de las luchas sociales, el ascenso al poder de gobiernos progresistas y las luchas por Asambleas Constituyentes, sobre todo en Ecuador y Bolivia, quedó claro que una profunda renovación de la izquierda, de la cual había mucho que aprender, estaba en curso. Los trazos principales de esa renovación

fueron los siguientes: la democracia participativa articulada con la democracia representativa, una articulación de la cual ambas salían fortalecidas; el intenso protagonismo de movimientos sociales, de lo que el Foro Social Mundial de 2001 fue una muestra elocuente; una nueva relación entre partidos políticos y movimientos sociales; la sobresaliente entrada en la vida política de grupos sociales hasta entonces considerados residuales, como los campesinos sin tierra, pueblos indígenas y pueblos afrodescendientes; la celebración de la diversidad cultural, el reconocimiento del carácter plurinacional de los países y el propósito de hacer frente a las insidiosas herencias coloniales siempre presentes. Este elenco es suficiente para evidenciar cuánto las dos luchas a las que me he estado refiriendo (la Constitución y la hegemonía) estuvieron presentes en este vasto movimiento que parecía refundar para siempre el pensamiento y la práctica de izquierda, no solo en América Latina sino en todo el mundo.

La crisis financiera y política, sobre todo a partir de 2011, y el movimiento de los indignados fueron los detonantes de nuevas emergencias políticas de izquierda en el sur de Europa, en las que estuvieron muy presentes las lecciones de América Latina, en especial la nueva relación partido-movimiento, la nueva

articulación entre democracia representativa y democracia participativa, la reforma constitucional y, en el caso de España, las cuestiones de la plurinacionalidad. Podemos representar mejor que cualquier otro estos aprendizajes, aun cuando sus dirigentes fueron desde el principio conscientes de las diferencias sustanciales entre los contextos político y geopolítico europeo y latinoamericano.

La forma en que tales aprendizajes se vayan a plasmar en el nuevo ciclo político que está emergiendo en el sur de Europa es, por ahora, una incógnita. Pero, desde ya, es posible especular lo siguiente: si es verdad que las izquierdas europeas aprendieron con las muchas innovaciones de las izquierdas latinoamericanas, no es menos cierto (y trágico) que estas se “olvidaron” de sus propias innovaciones y que, de una u otra forma, cayeron en las trampas de la vieja política, donde las fuerzas de derecha fácilmente muestran su superioridad, dada la larga experiencia histórica acumulada.

Si las líneas de comunicación se mantienen hoy, y siempre salvaguardando la diferencia de contextos, quizá sea tiempo de que las izquierdas latinoamericanas aprendan también con las innovaciones que están emergiendo entre las izquierdas del sur de Europa. Entre ellas destaco las siguientes: mantener viva la democracia

participativa *dentro* de los propios partidos de izquierda, como condición previa a su adopción en el sistema político nacional en articulación con la democracia representativa; pactos entre fuerzas de izquierda (no necesariamente solo entre partidos) y nunca con fuerzas de derecha; pactos pragmáticos no clientelistas (no se discuten personas o cargos, sino políticas públicas y medidas de gobierno), ni de rendición (articulando líneas rojas que no pueden ser cruzadas con la noción de prioridades o, como se decía antes, distinguiendo las luchas primarias de las secundarias); insistencia en la reforma constitucional para blindar los derechos sociales y tornar el sistema político más transparente, más próximo y más dependiente de las decisiones ciudadanas, sin tener que esperar elecciones periódicas (refuerzo del referendo), y, en el caso español, tratar democráticamente la cuestión de la plurinacionalidad.

La máquina fatal del neoliberalismo continúa produciendo miedo a gran escala y, siempre que falta materia prima, trunca la esperanza que puede encontrar en los rincones más recónditos de la vida política y social de las clases populares, la tritura, la procesa y la transforma en miedo. Las izquierdas son la arena que puede atajar ese aparatoso engranaje a fin de abrir las brechas por donde la sociología

de las emergencias hará su trabajo de formular y amplificar las tendencias, los “todavía no”, que apuntan a un futuro digno para las grandes mayorías. Por eso es necesario que las izquierdas sepan tener miedo sin tener miedo del miedo. Sepan sustraer semillas de esperanza a la trituradora neoliberal y plantarlas en terrenos fértiles donde cada vez más ciudadanos sientan que pueden vivir bien, protegidos, tanto del infierno del caos inminente como del paraíso de las sirenas del consumo obsesivo. Para que esto ocurra, la condición mínima es que las izquierdas permanezcan firmes en las dos luchas fundamentales: la Constitución y la hegemonía.

DECIMOTERCERA CARTA

A LAS IZQUIERDAS

PARA LEER EN 2050: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA UTOPIA O SOBRE LA SOCIOLOGÍA

DE LAS AUSENCIAS DE LAS IZQUIERDAS

Algún día, cuando se pueda caracterizar la época en que vivimos, la principal sorpresa será que todo se vivió sin antes ni después, sustituyendo la causalidad por la simultaneidad, la historia por la noticia, la memoria por el silencio, el futuro por el pasado, el problema por la solución. Así, las atrocidades bien pudieron atribuirse a las víctimas; los agresores fueron condecorados por su valentía en la lucha contra

las agresiones; los ladrones fueron jueces; los grandes responsables políticos pudieron tener una cualidad moral minúscula en comparación con la magnitud de las consecuencias de sus decisiones. Fue una época de excesos vividos como carencias; la velocidad fue siempre menor de lo que debía ser; la destrucción siempre justificada por la urgencia de construir. El oro fue la base de todo, pero estaba asentado en una nube. Todos fueron emprendedores hasta demostrar lo contrario, pero la prueba de lo contrario fue prohibida por las pruebas a favor. Hubo inadaptados, aunque la inadaptación apenas se distinguía de la adaptación: tantos eran los campos de concentración de la heterodoxia dispersos por la ciudad, por los bares, por las discotecas, por la droga, por Facebook.

La opinión pública pasó a ser igual a la privada de quien tenía poder para publicitarla. El insulto se convirtió en el medio más eficaz del ignorante para ser intelectualmente igual al sabio.

Se desarrolló el modo a través del cual los envases inventaron sus propios productos y de no haber productos fuera de ellos. Por eso, los paisajes se convirtieron en paquetes turísticos y las fuentes y manantiales tomaron la forma de botella. Cambió el nombre de las cosas para que estas se olvidaran de lo que eran. La desigualdad pasó a llamarse mérito; la miseria,

austeridad; la hipocresía, derechos humanos; la guerra civil sin control, intervención humanitaria; la guerra civil mitigada, democracia. La propia guerra pasó a llamarse paz para poder ser infinita. También el *Guernica* pasó a ser un mero cuadro de Picasso para no estorbar el futuro del eterno presente. Fue una época que comenzó con una catástrofe, pero que pronto logró convertir catástrofes en entretenimiento. Cuando una gran catástrofe sobrevenía, parecía ser solo una nueva serie.

Todas las épocas viven con tensiones, pero esta pasó a funcionar en permanente desequilibrio, tanto en el ámbito colectivo como en el individual. Las virtudes fueron cultivadas como vicios y los vicios como virtudes. El enaltecimiento de las virtudes o de la cualidad moral de alguien dejó de residir en cualquier criterio de mérito propio para convertirse en el simple reflejo del envejecimiento, de la degradación o negación de las cualidades o virtudes ajenas. Se creía que la oscuridad iluminaba la luz, y no al revés.

Operaban tres poderes al mismo tiempo, ninguno democrático: el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, servidos por varios subpoderes, religiosos, mediáticos, generacionales, étnico-culturales, regionales. Curiosamente, no siendo ninguno democrático, eran

el pilar de la democracia realmente existente. Eran tan fuertes que era difícil hablar de cualquiera de ellos sin incurrir en la ira de la censura, la demonización de la heterodoxia, el estigma de la diferencia.

El capitalismo, que se basaba en los intercambios desiguales entre seres humanos supuestamente iguales, se disfrazaba tan bien de realidad que el propio nombre cayó en desuso. Los derechos de los trabajadores eran considerados poco más que pretextos para no trabajar. El colonialismo, basado en la discriminación contra seres humanos que solo eran iguales de manera diferente, tenía que ser aceptado como algo tan natural como la preferencia estética. Las presuntas víctimas de racismo y xenofobia, antes que víctimas, eran siempre sujetos de provocación. A su vez, el patriarcado, que se basaba en la dominación de las mujeres y la estigmatización de las orientaciones no heterosexuales, tenía que ser aceptado como algo tan natural como una preferencia moral compartida por casi todos. A las mujeres, homosexuales y transexuales había que imponerles límites si no sabían mantenerse dentro de sus propios límites.

Nunca las leyes generales y universales fueron tan impunemente violadas y selectivamente aplicadas, con tanto respeto aparente por

la legalidad. El primado del derecho convivía amenamente con el primado de la ilegalidad. Era normal desconstitucionalizar las Constituciones en su nombre.

El extremismo más radical fueron el inmovilismo y el estancamiento. La voracidad de las imágenes y de los sonidos creaba remolinos estáticos. Vivieron obsesionados por el tiempo y por la falta del mismo. Fue una época que conoció la esperanza, pero en cierto momento la halló muy exigente y cansadora. Prefirió, en general, la resignación. Los inconformes con tal renuncia tuvieron que emigrar. Sus destinos fueron tres: ir fuera, donde la remuneración económica de la resignación era mejor y por eso se confundía con la esperanza; ir dentro, donde la esperanza vivía en las calles de la indignación o moría en la violencia doméstica, en el delito común, en la rabia silenciada de las casas, de la espera en las salas de urgencia de hospitales, de las prisiones, y de los ansiolíticos y antidepresivos; el tercer grupo quedaba entre dentro y fuera, en espera, donde la esperanza y la falta de ella alternaban como las luces de los semáforos.

Todo pareció estar al borde de la explosión, pero nunca explotó porque fue explotando, y quien sufría con las explosiones, o estaba muerto, o era pobre, subdesarrollado, viejo,

atrasado, ignorante, prejuicioso, inútil, loco; en cualquier caso, descartable. Era la gran mayoría, pero una insidiosa ilusión óptica la tornaba invisible. Fue tan grande el miedo de la esperanza que la esperanza acabó por tener miedo de sí misma y entregó a sus adeptos a la confusión.

Con el tiempo, el pueblo se transformó en el mayor problema, por el simple hecho de haber tanta gente de más. La gran cuestión pasó a ser qué hacer con tanta gente que en nada contribuía al bienestar de quienes lo merecían. La racionalidad se tomó tan en serio que se preparó meticulosamente una solución final para los que producían menos, por ejemplo, los viejos. Para no violar los códigos ambientales, cuando no fuese posible eliminarlos, fueron biodegradados. El éxito de esta solución hizo que después fuese aplicada a otras poblaciones descartables, como inmigrantes, jóvenes de las periferias, tóxicodependientes, etcétera.

La simultaneidad de los dioses con los humanos fue una de las conquistas más fáciles de la época. Bastó para ello con comercializarlos y venderlos en los tres mercados celestiales existentes: el del futuro más allá de la muerte, el de la caridad y el de la guerra. Surgieron muchas religiones, cada una parecida con los defectos atribuidos a las religiones rivales, pero

todas coincidían en ser lo que más decían no ser: mercado de emociones. Las religiones eran mercados y los mercados eran religiones.

Es extraño que una época que comenzó solo teniendo futuro (todas las catástrofes y atrocidades anteriores eran la prueba de la posibilidad de un nuevo futuro sin catástrofes ni atrocidades) haya terminado solo teniendo pasado. Cuando comenzó a ser excesivamente doloroso pensar el futuro, el único tiempo disponible fue el pasado. Como ningún gran acontecimiento histórico nunca fue previsto, también esta época terminó cogiendo a todos por sorpresa. A pesar de ser generalmente aceptado que el bien común no podía dejar de asentarse en el lujoso bienestar de pocos y el miserable malestar de las grandes mayorías, había quien no estaba de acuerdo con tal normalidad y se rebeló. Los inconformes se dividían en procurar tres estrategias: mejorar lo que había, romper con lo que había, no depender de lo que había.

Visto hoy, a tanta distancia, era obvio que las tres estrategias debían ser utilizadas articuladamente, a modo de división de tareas en cualquier trabajo complejo, una especie de división del trabajo del inconformismo y de la rebelión. Pero en esa época no fue posible porque los rebeldes no veían que, siendo producto de la sociedad contra la cual luchaban, tendrían

que comenzar por rebelarse contra sí mismos, transformándose primero ellos antes de querer transformar la sociedad. Su ceguera los hizo dividirse sobre lo que debía unir, y unirse respecto a lo que los debía dividir. Por eso ocurrió lo que ocurrió. Y cuán terrible fue está bien inscrito en el modo en que vamos intentando curar las heridas de la carne y del espíritu al mismo tiempo que reinventamos una y otro.

¿Por qué persistimos, después de todo? Porque estamos reaprendiendo a alimentarnos de la hierba dañina que la época pasada intentó erradicar más radicalmente, recurriendo para eso a los más potentes y destructivos herbicidas mentales: la utopía.

DECIMOCUARTA CARTA A LAS IZQUIERDAS MANIFIESTO INCOMPLETO

1. En su proceso de refundación, las izquierdas deben partir de una lectura rigurosa del tiempo presente. Se está consolidando globalmente un régimen de acumulación capitalista basado en la financiarización del capital, la concentración de la riqueza, la explotación intensiva de los recursos naturales, la reducción o eliminación de los derechos sociales, cualquiera que sea el grado de inclusión social que permitan. Este régimen

de acumulación hace más evidente que nunca que la acumulación primitiva violenta e ilegal es parte constitutiva de su dinamismo. En consecuencia, la articulación que siempre existió entre capitalismo, colonialismo (racismo, colonialismo interno, etcétera) y patriarcado (sexismo, violencia sexual, etcétera) es hoy particularmente insidiosa. Este régimen de acumulación choca de manera frontal con la democracia, incluso con la democracia de baja intensidad característica de las sociedades capitalistas, colonialistas y patriarcales. De ahí el fortalecimiento de pulsiones fascistas.

Debemos distinguir dos tipos de fascismo: el social y el político. El fascismo social se produce en el ámbito de las relaciones sociales cuando la parte más fuerte tiene un poder tan superior al de la parte más débil que le permite disponer de un derecho no oficial de veto sobre sus deseos, necesidades o aspiraciones de vida digna. Este derecho despótico de veto hace que la parte más débil no pueda, de manera realista, invocar eficazmente ninguna protección jurídica para luchar contra la opresión. La mujer víctima de violencia doméstica, el trabajador sujeto a condiciones análogas al trabajo esclavo, el joven afrobrasileño de las periferias de

las grandes ciudades, viven muchas veces en situación de fascismo social. Vivimos en sociedades que son políticamente democráticas y socialmente fascistas. Cuanto más se restrinjan los derechos sociales y económicos, y cuanto menos eficaz sea la acción judicial contra las violaciones de los derechos existentes, mayor es el campo del fascismo social.

El fascismo político es un régimen político dictatorial nacionalista, racista, sexista, xenófobo. En determinadas circunstancias, puede ser la solución preferida por las clases dominantes cuando la práctica democrática afecta significativamente a sus intereses. En sociedades de matriz colonial, el fascismo político puede ser una tentación cuando la *senzala* se aproxima demasiado a la Casa Grande.² Las clases trabajadoras también pueden ser seducidas por la

propuesta fascista cuando se sienten amenazadas en su nivel de vida por grupos sociales situados por debajo de ellas, sobre todo si estos son extranjeros o de piel oscura o más oscura. Hasta ahora, la memoria social de las atrocidades cometidas en las guerras europeas del siglo XX y en las dictaduras latinoamericanas de la segunda mitad del mismo siglo ha mantenido el fascismo político fuera de la agenda política. Mientras tanto, la convivencia de la democracia política con el fascismo social ha hecho dispensable el recurso al fascismo político. Resulta, sin embargo, perturbador que, en su condición de movimiento opositor, el fascismo político haya estado ganando peso tanto en Europa como en las Américas y en la India. En Europa tiene mucho que ver con el racismo, la inmigración de refugiados y la xenofobia. En América Latina puede ser el reverso del fracaso de las políticas de izquierda de la última década, junto con los siempre presentes racismo, colonialismo interno y sexismo. Una vez frustradas las expectativas de movilidad social ascendente entre las clases populares por los gobiernos democráticos de izquierda, la frustración puede plasmarse en una opción política por el fascismo, sobre todo si la frustración es vivida muy intensamente,

2 *Casa-Grande e Senzala* (1933), traducido al castellano como *Los maestros y los esclavos*, es una obra del antropólogo Gilberto Freyre que trata sobre la formación de la moderna sociedad brasileña bajo el régimen del monocultivo colonial de la caña de azúcar. La Casa Grande alude al lugar donde vivían los señores explotadores de las personas esclavizadas que cultivaban el azúcar, y la *senzala* se refiere a las habitaciones de los negros esclavizados (nota del traductor).

si es incitada por los medios de comunicación reaccionarios y si hay a mano chivos expiatorios, sean extranjeros o estratos sociales históricamente víctimas del racismo y del sexismo. El crecimiento de los movimientos fascistas resulta útil a los gobiernos de derecha reaccionaria en la medida en que les permite legitimar más autoritarismo y más recortes en los derechos sociales y económicos, más criminalización de la protesta social en nombre de la defensa de la democracia.

2. La izquierda continuará siendo ciertamente una pluralidad de izquierdas, pero la pluralidad debe aprender a superar la fragmentación y articularse en el respeto de la diferencia, maximizando convergencias y minimizando divergencias. El fortalecimiento del fascismo social con fachada política democrática va a exigir un esfuerzo adicional en la búsqueda de consensos que permitan un nuevo tipo de frente democrático, pero con el mismo vasto alcance de los frentes populares en la Europa de los años 1930 ante la amenaza del fascismo como régimen político (y no “solamente” en cuanto régimen social, como ocurre actualmente). Es trágico que, en tiempos recientes, haya sido más fácil para las fuerzas importantes
- de izquierda (en general, de orientación socialdemócrata o de centro izquierda) realizar alianzas con fuerzas de derecha que con otras fuerzas de izquierda. Pero las dificultades para concretar articulaciones de izquierda no son, en general, responsabilidad exclusiva de un sector de la izquierda. Lamentablemente, el sectarismo está generosamente distribuido. En este contexto, las siguientes tesis hablan de izquierda en singular para designar el campo de consensos prácticos que deben subyacer a las alianzas entre las izquierdas.
3. La refundación de la izquierda exige una refundación de la política concebida como teoría y como práctica del ejercicio y de la transformación del poder en su sentido más amplio. El poder es siempre expresión de relaciones desiguales que permiten a quien lo tiene representar el mundo como suyo y transformarlo de acuerdo con sus necesidades, intereses y aspiraciones, sea ese mundo la familia, la empresa, la comunidad, la escuela, el mercado, la ciudadanía o el globo terrestre. El poder solo es democrático cuando es ejercido para ampliar y profundizar la democracia. En su sentido más amplio, la democracia es todo proceso de transformación de relaciones desiguales de

- poder en relaciones de autoridad compartida. Por eso no hay sociedades democráticas: hay sociedades que, siendo gobernadas por la izquierda, están en proceso de democratización y, cuando son gobernadas por la derecha, en proceso de fascistización. Gobernar hacia la izquierda es ampliar la democracia tanto en las relaciones políticas como en las relaciones sociales. Gobernar hacia la derecha es restringir la democracia en esas mismas relaciones.
4. Tanto en la oposición como en el poder, la izquierda debe mantener la coherencia entre los medios y los fines. No hay fines honorables cuando los medios para obtenerlos son vergonzosos. La misma coherencia es exigida entre estar en la oposición y estar en el gobierno. En las sociedades dominadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, la zona de confort de la izquierda es la oposición. Cuando está en el gobierno, la tensión que produce el ejercicio del poder en la sociedad debe ser el espejo del poder de la tensión en el seno de la propia izquierda. Cuando está confortable en el gobierno, la izquierda engaña a quien confía en ella y se engaña al confiar en quien nunca debería haber confiado.
 5. En las condiciones actuales, gobernar a la izquierda significa gobernar a contracorriente, es decir, gobernar sin controlar los parámetros generales del poder que domina en las relaciones económicas, sociales, políticas, culturales e internacionales. Es un gobierno que, para no ser frágil, debe ser doblemente fuerte: seguro en las raíces y robusto en las alas. Es un gobierno que, para ser sostenible, no puede apoyarse únicamente en las instituciones políticas y jurídicas: debe saber relacionarse orgánicamente con los movimientos y organizaciones sociales, e incluso con la acción directa y pacífica de los ciudadanos y las ciudadanas. Un gobierno a la izquierda debe, sobre todo, saber que las nuevas fuerzas de derecha buscarán esa misma relación, por lo que la movilización social y la acción directa no son monopolio de la izquierda. Por el contrario, pueden ser las armas más eficaces contra la izquierda. Por eso la izquierda se suicida siempre que desperdicia o descuida la confianza que depositan en ella los movimientos y las organizaciones sociales. La confianza se fortalece con la proximidad solidaria fundada en el respeto de la autonomía; se debilita con la distancia arrogante y la voracidad del control.

6. En Brasil, el actual régimen político no permite que se gobierne de modo coherente a la izquierda. La prioridad de la izquierda debe ser la reforma política y no el regreso al gobierno a todo coste o lo más rápido posible. No vale la pena obtener victorias a corto plazo si estas se convierten rápidamente en derrotas a largo plazo. La reforma política puede exigir la convocatoria a una asamblea constituyente originaria. Tal exigencia tendrá que hacer frente a la poderosa contrarreforma liderada por el sistema judicial y por los medios de comunicación. La reforma política debe orientarse a permitir una revolución cultural y social que a la larga la sustente y la defienda de la persistente contrarreforma política.
7. La reforma política debe guiarse por tres ideas: la democracia representativa perdió la capacidad de defenderse de las fuerzas antidemocráticas; para que la democracia prevalezca, es necesario inventar nuevas institucionalidades que permitan articular, en los diferentes niveles de gobierno, la democracia representativa y la democracia participativa; en sociedades dominadas por relaciones capitalistas, coloniales y patriarcales, la democracia, tal como la izquierda, está siempre en riesgo: solo una vigilante economía del cuidado les permite sobrevivir y florecer.
8. Al contrario de lo que ocurrió en el tiempo en que había una separación clara entre dictadura y democracia, hoy las fuerzas antidemocráticas tienen medios para ganar influencia dentro de los partidos democráticos, incluso de aquellos que se designan de izquierda. En el contexto actual, son antidemocráticas las fuerzas que solo respetan la democracia en la medida en que esta respeta sus intereses económicos u otros, sin admitir que tales intereses puedan ser reconfigurados o afectados negativamente como resultado de la competencia democrática, especialmente cuando esta busca atender intereses de otros grupos o clases sociales. La debilidad de la democracia representativa reside en la facilidad con que hoy minorías sociales se convierten en mayorías políticas y, paralelamente, en la facilidad con que mayorías sociales se convierten en minorías políticas.
9. Articular la democracia representativa (los ciudadanos eligen a los decisores políticos) con la democracia participativa (los ciudadanos y las comunidades se organizan para tomar decisiones políticas) exigirá una refundación del sistema político en su conjunto (nuevas instituciones) y no solo del régimen político (sistema de partidos, sistema

electoral, etcétera). Presupone que la ciudadanía pueda organizarse de otras formas que no sean los partidos para intervenir activamente en la política, mediante elecciones o referendos. Presupone también que los partidos políticos de izquierda existentes sean refundados a fin de que ellos mismos estén internamente organizados mediante articulaciones entre democracia representativa y democracia participativa (asambleas y/o círculos de ciudadanas y ciudadanos simpatizantes). Esta última refundación debe tener un papel central en tres áreas: definición de la agenda política, selección de candidatos a los órganos de la democracia representativa; y vigilancia sobre el cumplimiento de los términos de los mandatos. Los nuevos partidos tendrán la forma de partido-movimiento y sabrán asumir el hecho de no detentar el monopolio de la representación política. No hay ciudadanos despolitizados: hay ciudadanos que no se dejan politizar por las formas dominantes de politización, sean partidos o movimientos de la sociedad civil organizada. La gran mayoría de ciudadanos no tiene condiciones o interés en adherirse a partidos o participar en movimientos. Pero, cuando van a la calle, las únicas sorprendidas son las elites políticas que perdieron el contacto con “las bases”.

10. Dado que la democracia representativa está mucho más consolidada que la democracia participativa, la articulación entre ambas debe tener siempre presente ese desequilibrio. Lo peor que le puede ocurrir a la democracia participativa es tener todos los defectos de la democracia representativa y ninguna de sus virtudes.
11. La reforma política no vale por sí misma. Su objetivo es facilitar la revolución democrática en las relaciones económicas, sociales, culturales e internacionales. A su vez, esa revolución tiene el propósito de disminuir de forma gradual y sostenible las relaciones de poder desigual y las consecuentes injusticias provocadas por las tres formas de dominación moderna: capitalismo, colonialismo y patriarcado. Estas tres formas de dominación operan articuladamente. Tanto el colonialismo como el patriarcado existieron mucho antes que el capitalismo moderno, pero fueron profundamente reconfigurados por este para servir a los objetivos de expansión del capitalismo. El patriarcado fue reconfigurado para desvalorizar el trabajo de las mujeres en la familia y en la reconstitución de la fuerza de trabajo: pese a ser un trabajo eminentemente productivo porque produce la propia vida, fue falsamente concebido como

trabajo reproductivo. Esta desvalorización abrió el camino a la desvalorización del trabajo asalariado de las mujeres. El patriarcado continúa vigente a pesar de todas las luchas y conquistas de los movimientos feministas y de mujeres. Por su parte, el colonialismo, asentado en la inferioridad natural de ciertos grupos humanos, fue crucial para justificar el pillaje y la desposesión, el genocidio y la esclavitud, en los que se fundó la llamada acumulación primitiva. Ocurre que esas formas de acumulación capitalista particularmente violenta, lejos de corresponder a una fase de desarrollo capitalista, son un componente constitutivo de este. Por eso, el fin del colonialismo histórico no significó el fin del colonialismo en cuanto forma de sociabilidad y continúa vigente hoy en las formas de colonialismo interno, discriminación racial, violencia policial, trabajo esclavo, etcétera. El patriarcado y el colonialismo son los factores que alimentan y reproducen el fascismo social en las sociedades que el capitalismo ve de modo interesado como políticamente democráticas. En las condiciones actuales, bajo dominio de la forma más antisocial del capitalismo (el capitalismo financiero), la dominación capitalista exige más que nunca la dominación colonialista y sexista. Por eso las conquistas contra la

discriminación racial o sexual son tan rápidamente revertidas si es necesario.

12. El drama de las luchas contra la dominación de la época moderna fue haberse centrado en una de las formas de dominación, descuidando o directamente negando la existencia de las otras. Así, la izquierda política ha sido en su mejor momento anticapitalista, pero casi siempre racista y sexista. No podemos olvidar que la socialdemocracia europea, que permitió regular el capitalismo y crear sociedades más justas a través de la universalización de los derechos sociales y económicos, fue posible por la explotación violenta de las colonias europeas y, más tarde, por la subordinación neocolonialista del mundo no europeo. La fragilidad y la reversibilidad de las conquistas sociales residen en que las formas de dominación negadas minan por dentro las conquistas contra la dominación reconocida. Así, una lucha de izquierda orientada a dar un rostro más humano al capitalismo, pero que desprecie la existencia de racismo, de colonialismo y de sexismo, puede no solo causar inmenso sufrimiento humano, sino acabar fortaleciendo el capitalismo que pretendió controlar y dejarse derrotar sin gloria por él.

Esto explica en parte que los gobiernos progresistas de América Latina de la última década hayan minimizado tan fácilmente los “daños colaterales” de la explotación desenfrenada de los recursos naturales provocada por el consenso de las *commodities*, y aparentemente ni se hayan dado cuenta de que el neoextractivismo representa la continuidad más directa con el colonialismo histórico contra el cual siempre se manifestaron. Tales daños supusieron la expulsión de campesinos e indígenas de sus tierras y territorios ancestrales, el asesinato de líderes sociales por sicarios al mando de empresarios sin escrúpulos en un contexto de total impunidad, la expansión de la frontera agrícola al margen de toda responsabilidad ambiental, el envenenamiento de poblaciones del campo sujetas a la pulverización aérea de herbicidas y pesticidas, algunos de ellos prohibidos internacionalmente. Todo esto aparentemente mereció la pena solo porque el alma de la izquierda era bien pequeña.³

13. La política de izquierda debe ser conjuntamente anticapitalista, anticolonialista y

antisexista, bajo pena de no merecer ninguno de estos atributos.

14. Obviamente, las diferentes luchas sociales no pueden pelear contra todas las diferentes formas de dominación de la misma manera, ni al mismo tiempo. El hecho de que las tres formas de dominación no puedan, en general, reproducirse aisladamente unas de las otras no significa que en determinados contextos la lucha contra una de ellas esté más próxima o sea más urgente. Lo importante es que, por ejemplo, al llevar a cabo una lucha contra el colonialismo se tenga presente, en las banderas y articulaciones de lucha, que la dominación colonialista no existe sin la dominación capitalista y sexista.
15. La izquierda del futuro tiene que ser intercultural y organizarse con base en la prioridad de la articulación de las luchas contra las diferentes formas de dominación como condición necesaria de eficacia de tales luchas. Como las diferentes tradiciones de lucha crearon culturas opositivas específicas (historias fundadoras, narrativas y lenguajes propios, banderas específicas de lucha aglutinadora), la articulación entre luchas/movimientos/organizaciones incluirá en mayor o menor medida algún trabajo de traducción intercultural.

³ El autor realiza una parodia de un verso de Fernando Pessoa en el poema “Mar portugués”: “Todo vale la pena si el alma no es pequeña” (nota del traductor).

16. La interculturalidad producirá en la agenda política dos formas de dominación-satélite que proveen al capitalismo, al colonialismo y al patriarcado el combustible que les permite funcionar con mayor legitimidad social: la dominación de la naturaleza y la dominación provocada por el conocimiento académico dominante en nuestras universidades y centros de investigación. Con esto, otras dos dimensiones de injusticia se harán visibles: la injusticia ecológica y la injusticia cognitiva. Sumadas a las otras, estas dos formas de injusticia obligarán a una revolución cultural y cognitiva con impacto específico en las

políticas de salud y de educación. Será entonces tan posible valorar los conocimientos populares nacidos en la lucha contra la dominación como dejar de celebrar como héroes de nuestra historia a los hombres blancos responsables de genocidios, tráfico de personas esclavizadas, robo de tierras. En el plano teórico, el marxismo, que continúa siendo tan importante para analizar las sociedades de nuestro tiempo, tendrá que ser descolonizado y despatriarcalizado para poder ayudarnos a imaginar y a desear una sociedad más justa y más digna que la sociedad que nos ha tocado vivir en este tiempo.

CONCEPCIONES HEGEMÓNICAS Y CONTRAHEGEMÓNICAS DE DEMOCRACIA*

La historia de la democracia a lo largo del siglo XX fue en buena parte contada por aquellos que tenían un interés, no necesariamente democrático, en promover un cierto tipo de democracia, la democracia liberal, e invisibilizar o, cuando esto no fuera posible, demonizar otros tipos de democracia. Sin embargo, hubo períodos, sobre todo a principios del siglo XX y en la segunda posguerra, en los que los debates fueron relativamente plurales y la diversidad de las aspiraciones democráticas fue vivida intensamente. A partir de finales de la década del ochenta, el pluralismo y la diversidad fueron desapareciendo, y el debate —o el no-debate— pasó a centrarse en la democracia liberal, mientras esta subrepticamente se transformaba en algo muy distinto, la democracia neoliberal.

En la primera década de nuestro siglo se crearon en América Latina las condiciones políticas para reponer el debate sobre el pluralismo y la diversidad democrática, y con ello restablecer en la práctica el principio de la *demodiversidad*, un concepto fundamental en mi trabajo teórico sobre la democracia. Las condiciones fueron, obviamente, las de los gobiernos de izquierda que llegaron al poder en países como Venezuela, Brasil, Argentina, Ecuador, Bolivia y Uruguay. Lamentablemente, por las urgencias propias del ejercicio del gobierno y por los tipos de regímenes políticos en los que estas urgencias ocurrían, el debate nunca tuvo lugar o bien, cuando lo tuvo, quedó muy por debajo de las expectativas. La segunda década del milenio está dominada, tal vez como nunca, por el monopolio de una concepción de democracia de tan baja intensidad que se confunde fácilmente con la anti-democracia. Con una convicción cada vez más infeliz, vivimos en sociedades que son políticamente democráticas y

* Extraído de Santos, B. de Sousa 1981-2018 *Pneumatóforo: escritos políticos* (2018). Traducción del portugués: Santiago Basso.

socialmente fascistas, idea que se desarrollará a continuación. Hasta qué punto el fascismo se mantiene como régimen social y no pasa a ser fascismo político es una cuestión abierta. De ahí la pregunta: ¿hacia dónde va la democracia? Veamos con más detalle los caminos teóricos que nos trajeron hasta aquí.

Cuando a finales de la década del noventa le preguntaron a Amartya Sen cuál había sido el acontecimiento más importante del siglo XX, este respondió sin vacilación: la emergencia de la democracia (1999: 3). Con una visión más pesimista del siglo XX, también Immanuel Wallerstein se preguntaba a principios de la década pasada cómo la democracia había pasado de ser una aspiración revolucionaria en el siglo XIX a un eslogan adoptado universalmente pero vacío de contenido en el siglo XX (2001: 1). Estas dos posiciones, a pesar de ser muy divergentes, convergen en la constatación de que la democracia asumió un lugar central en el campo político durante el siglo XX. Si seguirá ocupando ese lugar en este siglo o no es un interrogante abierto.

El siglo XX fue efectivamente un siglo de intensa disputa en torno a la cuestión democrática. Esta disputa, desarrollada al final de cada una de las guerras mundiales y a lo largo del período de la guerra fría, involucró dos

debates principales. En la primera mitad del siglo, el debate se centró en torno a la deseabilidad de la democracia (Weber, 1919; Schmitt, 1926; Kelsen, 1929; Michels, 1949; Schumpeter, 1942).¹ Si, por un lado, este debate se resolvió en favor de la deseabilidad de la democracia como forma de gobierno, por otro lado, la propuesta que se hizo hegemónica al final de las dos guerras mundiales implicó una restricción de las formas de participación y soberanía, en favor de un consenso en torno al procedimiento electoral para la formación de gobiernos (Schumpeter, 1942). Esa fue la forma hegemónica de práctica de la democracia en la segunda posguerra, en particular en los países que se volvieron democráticos tras la segunda ola de democratización.²

1 Este debate se inició en el siglo XIX, pues hasta entonces y por muchos siglos la democracia había sido considerada consensualmente peligrosa y, por eso, indeseada. Su peligro consistía en atribuir el poder de gobernar a quien estaría en peores condiciones para hacerlo: la gran masa de la población, iletrada, ignorante, y social y políticamente inferior (MacPherson, 1966).

2 La idea de las olas de democratización se debe a Samuel Huntington (1991). La primera ola habría ocurrido entre las primeras décadas del siglo XIX y del siglo XX; la segunda ola, entre mediados de la década del cuarenta y mediados de la década del sesenta con

Un segundo debate permeó la discusión sobre la democracia en la segunda posguerra: aquel sobre las condiciones estructurales de la democracia (Moore, 1966; O'Donnell, 1973; Przeworski, 1985), que fue también un debate sobre la compatibilidad o incompatibilidad entre la democracia y el capitalismo (Wood, 1996).³ Barrington Moore inauguró este debate en los años sesenta a través de la presentación de una tipología que permitía identificar a los países con o sin propensión democrática. Para Moore, un conjunto de condiciones estructurales explicaría el hecho de que relativamente pocos países tuvieran regímenes democráticos al inicio de la segunda mitad del siglo XX: el papel del Estado en el proceso de modernización y su relación con las clases agrarias; la relación entre los sectores agrarios y los sectores

urbanos; y el nivel de ruptura provocado por el campesinado a lo largo del proceso de modernización (Moore, 1966). El objetivo de Moore era explicar por qué la mayoría de los países no eran democráticos ni podían pasar a serlo salvo que cambiaran las condiciones que pre-valectían en ellos.

Este debate sobre los requisitos estructurales de la democracia se articulaba con el debate sobre las virtualidades redistributivas de la democracia. Este último partía del supuesto de que, en la medida en que ciertos países ganaban la batalla por la democracia, estos pasaban a gozar de cierta propensión distributiva caracterizada por la llegada de la socialdemocracia al poder (Przeworski, 1985). Habría, por lo tanto, una tensión entre capitalismo y democracia, tensión que, una vez resuelta a favor de la democracia, pondría límites a la propiedad e implicaría ganancias distributivas para los sectores sociales desfavorecidos. Los marxistas, por su parte, entendían que esa solución exigía una refundación de la democracia, ya que en las sociedades capitalistas no era posible democratizar la relación fundamental en la que se asentaba la producción material: la relación entre el capital y el trabajo. De ahí que, en el marco de este debate, se discutiesen modelos de democracia alternativos al modelo liberal: la

el fin del nazismo y la independencia de las colonias europeas; y la tercera ola, entre mediados de la década del setenta y mediados de la década del noventa, con las transiciones democráticas en el sur de Europa, en América Latina y en Europa del Este.

3 Este debate, como casi todos los demás sobre la democracia, había sido anticipado por Rousseau (1989 [1762]), cuando afirmaba en el *Contrato Social* que solo podría ser democrática la sociedad donde no hubiera nadie tan pobre que tuviera necesidad de venderse ni nadie tan rico que pudiera comprar a alguien.

democracia participativa, la democracia popular en los países de Europa del Este, la democracia desarrollista de los países recién llegados a la independencia.

LAS CONCEPCIONES HEGEMÓNICAS DE DEMOCRACIA

La discusión democrática de la última década del siglo XX cambió los términos del debate democrático de la posguerra. La extensión del modelo hegemónico, liberal, hacia el sur de Europa aún en los años setenta y posteriormente hacia América Latina y Europa del Este (O'Donnell, Schmitter & Whitehead, 1986) pareció desactualizar los análisis de Moore y de Przeworski. Estos análisis parecían obsoletos con sus discusiones sobre los impedimentos estructurales de la democracia, en la medida en que pasamos a tener varias decenas de países en proceso de democratización, países con enormes variaciones en el papel del campesinado y en sus respectivos procesos de urbanización. Amartya Sen es uno de los que celebra la pérdida de credibilidad de la idea de las condiciones estructurales cuando afirma que la cuestión no es si un país dado está preparado para la democracia, sino que cualquier país se prepara a través de la democracia (Sen, 1999: 4). Por otro lado, con el declive del Estado de

Bienestar y con los recortes de las políticas sociales a partir de la década del ochenta, también parecieron refutados los análisis de autores como Przeworski acerca de los efectos distributivos irreversibles de la democracia. Se reabre, así, la discusión sobre el significado estructural de la democracia, en particular para los llamados países en desarrollo, u hoy llamados países del Sur Global.

A medida que el debate sobre el significado estructural de la democracia cambió sus términos, surgió otra cuestión: el problema de la forma de la democracia y de su variación. Este tema recibió su respuesta más influyente en la solución elitista propuesta por Joseph Schumpeter, según la cual el problema de la construcción democrática en general debería derivarse de los problemas enfrentados en la construcción de la democracia en Europa en el período de entreguerras. A partir de esa respuesta se funda lo que podríamos llamar la concepción hegemónica de la democracia. Los principales elementos de esa concepción serían la tan mentada contradicción entre movilización e institucionalización (Huntington, 1969; Germani, 1971); la valoración positiva de la apatía política (Downs, 1956), una idea muy destacada por Schumpeter, para quien el ciudadano común no tenía capacidad o interés político

sino para elegir a los líderes a quienes correspondería tomar las decisiones (1942: 269); la concentración del debate democrático en la cuestión de los diseños electorales de las democracias (Lijphart, 1984); el tratamiento del pluralismo como forma de incorporación partidaria y de disputa entre las élites (Dahl, 1956; 1971) y la solución minimalista al problema de la participación a través de la discusión de las escalas y de la complejidad (Bobbio, 1986; Dahl, 1991). Todos esos elementos, que podrían ser señalados como constituyentes de una concepción hegemónica de la democracia, no pudieron enfrentar adecuadamente el problema de la calidad de la democracia que volvió a la superficie con la llamada “tercera ola de democratización”. Cuanto más se insistía en la fórmula clásica de la democracia liberal, de baja intensidad, menos se lograba explicar la paradoja de que la extensión de la democracia había traído consigo una enorme degradación de las prácticas democráticas. Por otra parte, la expansión global de la democracia liberal coincidió con una grave crisis de este sistema político en los países centrales, que es donde más se había consolidado, lo cual fue agravado por el movimiento de Mayo del 68. En términos de teoría democrática, la crisis se asentaba en una doble patología: la de la

participación, sobre todo en vista del dramático aumento del abstencionismo: “para qué participar si cualquiera sea mi voto, este no cambia nada”; y la de la representación, el hecho de que los ciudadanos se consideren cada vez menos representados por aquellos que eligieron: “después de elegidos, los legisladores no sirven a los intereses de quienes los eligieron sobre la base de los programas que presentaron al electorado, sino que sirven su interés personal o el de los grupos sociales o económicos poderosos”. Las “patologías” eran a fin de cuentas el resultado esperado por las teorías democráticas liberales elitistas que dominaron el debate a lo largo del siglo XX, ya que desalentaban la movilización social en favor de la ampliación y profundización de los procesos democráticos.

LAS CONCEPCIONES CONTRAHEGEMÓNICAS DE DEMOCRACIA

En los márgenes del discurso dominante sobre la democracia estuvieron siempre presentes, a lo largo del siglo XX, concepciones contrahegemónicas de democracia. La diversidad de estas concepciones es enorme pero, en general, los “parecidos de familia” que existen entre ellas son las siguientes: la indeterminación de los resultados en los procesos democráticos es el mejor antídoto contra el totalitarismo;

los límites de la representación política son particularmente visibles en sociedades socialmente muy desiguales y culturalmente muy diversas; si bien la representación resuelve bien los problemas de escala, resuelve muy mal el de la rendición de cuentas y el de las identidades colectivas: así, para ciertos grupos sociales (por ejemplo, pueblos indígenas o poblaciones afrodescendientes), la inclusión democrática presupone el cuestionamiento de la identidad que les fue asignada externamente por un Estado colonial o por un Estado autoritario y discriminatorio. Los límites de la representación solo son superables en la medida en que la democracia representativa se articula con la democracia participativa; los movimientos sociales, por la intensidad que prestan a reivindicaciones específicas, han sido fundamentales para renovar la agenda política y, de este modo, ampliar significativamente el campo de lo político,⁴ por lo que los partidos políticos y los movimientos sociales deben encontrar formas de articulación respetando sus respectivas autonomías;⁵ la democracia no se

reduce al procedimentalismo, a las igualdades formales ni a los derechos cívicos y políticos, pues a través de ellos nunca fue posible extender las potencialidades distributivas tanto simbólicas como materiales de la democracia a las clases populares que más podrían beneficiarse de ellas: de ahí la necesidad de concebir la democracia como una nueva gramática social que rompa con el autoritarismo, el patrimonialismo, el monolitismo cultural, el no reconocimiento de la diferencia. Tal gramática social implica una enorme inversión en los derechos económicos, sociales y culturales.

Alguna vez he formulado, en términos de derechos humanos, el meta-derecho que subyace a una concepción contrahegemónica de democracia: tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza.⁶ En las sociedades contemporáneas estructuradas por los tres grandes tipos de dominación moderna, capitalismo, colonialismo y patriarcado, la democracia contrahegemónica tiene que tener una intencionalidad anticapitalista, anticolonialista y antipatriarcal.

4 Ver Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998; Jelin y Herschberg, 1996; Avritzer, 2002.

5 La experiencia del Foro Social Mundial ha dado un impulso muy específico a la valorización del papel político de los movimientos sociales. Ver Santos (2005).

6 Ver Santos, 1997: 30.

Las transiciones democráticas de la “tercera ola”, especialmente en el sur de Europa y América Latina, a pesar de enmarcarse en los principios de la democracia liberal tuvieron una vocación contrahegemónica que, en el caso portugués, se plasmó en la idea de un régimen democrático como vía para el socialismo consagrado en la Constitución de 1976. En general, los derechos económicos y sociales adquirieron una nueva centralidad, así como los mecanismos de participación, aunque muchos de ellos nunca llegaron a ser reglamentados —la Constitución brasileña de 1988 es un buen ejemplo de ello—. Se inició así un período de renovación democrática y también de muchas contradicciones que vendrían a redundar más tarde en amargas frustraciones. Entre los momentos más luminosos de este período que se prolongó hasta el final de la década de los dos mil, destacaré tres, muy distintos entre sí, pero igualmente significativos. Todos ellos apuntaron hacia un nuevo experimentalismo democrático en sociedades social y culturalmente muy desiguales y muy heterogéneas. El primero fueron las experiencias de democracia participativa a nivel local a partir de la década del noventa, sobre todo en Brasil, pero también en la India. Estas experiencias, sobre todo en forma

de presupuestos participativos, se difundieron por toda América Latina y más recientemente por Europa.⁷ El segundo fue el fin del *apartheid* en Sudáfrica y la consagración constitucional (Constitución de 1996) de una nueva relación entre el principio de igualdad y el principio del reconocimiento de la diferencia.⁸ El tercer momento fueron los procesos constituyentes en Bolivia y Ecuador que dieron origen a las constituciones políticas más desviadas de la norma eurocéntrica del neoconstitucionalismo de posguerra, la Constitución del Ecuador de 2008 y la Constitución de

7 A principios de la década dirigí un proyecto internacional llamado “Reinventar a Emancipação Social: Para Novos Manifestos” (“Reinventar la emancipación social: hacia nuevos manifiestos”) en el que, entre otras cosas, analicé las experiencias de democracia participativa en África del Sur, Brasil, Colombia, India, Mozambique y Portugal. Ver Santos (2002a) y Santos (2003).

8 Ver Klug (2000). De una forma diferente, Colombia, un país atravesado por la violencia y la guerra civil, asumió a principios de la década del noventa —en un raro momento de negociación democrática intensa (Constitución de 1991)— un importante reconocimiento de la diversidad etnocultural del país. Este reconocimiento dio origen a una jurisprudencia constitucional intercultural que serviría de modelo a otros países del continente en las décadas siguientes. Ver Santos y Villegas (2001).

Bolivia de 2009. En ambas constituciones se mezclan universos culturales eurocéntricos e indígenas; se proponen formas avanzadas de pluralismo económico, social y cultural; se diseñan regímenes de autonomía territorial y de participación sin precedentes en el continente (el reconocimiento de la plurinacionalidad como base material y política del reconocimiento de la interculturalidad); se defienden concepciones no eurocéntricas de derechos humanos (el Art. 71 de la Constitución del Ecuador consagra los derechos de la naturaleza); y, finalmente, se atribuye igual dignidad constitucional a diferentes tipos de democracia (el Art. 95 de la Constitución del Ecuador reconoce la democracia representativa, participativa y comunitaria).⁹

Estos tres momentos abrieron camino hacia un nuevo experimentalismo democrático que acabó por involucrar a la propia estructura del Estado. Esto me llevó a considerar al Estado como un nuevo movimiento social (Santos, 1998: 59-74) y, en los casos de Bolivia y Ecuador, a hablar de una auténtica refundación del Estado moderno.

9 Ver Santos (2010).

¿DÓNDE ESTAMOS Y QUÉ HACER?

En los últimos cinco años estuve dirigiendo otro proyecto internacional titulado “ALICE - *Espelhos estranhos, lições imprevistas: definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do mundo*” (“ALICE - Espejos extraños, lecciones imprevistas: definiendo para Europa un nuevo modo de compartir las experiencias del mundo”).¹⁰ En este proyecto, que incluye a los países estudiados en el proyecto anterior¹¹ y, además de ellos, a Bolivia y Ecuador, procuro identificar y analizar experiencias económicas, sociales y políticas que puedan ampliar y profundizar el reconocimiento de la diversidad del mundo para que de esa forma se constituyan en aprendizajes globales, es decir, aprendizajes que una Europa arrogante y colonialista, que tiene el vicio de enseñar al mundo pero nunca aprender de él, deberá tomar en cuenta. Son signos de futuros emancipatorios post-europeos y no de un futuro emancipatorio eurocéntrico, es decir, de un futuro que se

10 Este proyecto puede ser consultado en <www.alice.ces.uc.pt>.

11 “Reinventar a Emancipação Social: Para Novos Manifestos” (“Reinventar la emancipación social: hacia nuevos manifiestos”), mencionado en la nota 8.

ha ido constituyendo en el pasado hegemónico de los últimos cinco siglos.

Entre las experiencias-aprendizajes está, obviamente, el vasto experimentalismo democrático al que ya me referí. Este proyecto terminó a finales de 2016 en un momento en que era evidente la frustración por las expectativas elevadas que ese experimentalismo había generado. La esperanza de la nación arco iris soñada por Nelson Mandela ha sido traicionada por las continuidades evidentes del antiguo régimen, tanto en el ámbito económico como en el cultural —una situación que algunos de los investigadores que participaron en este proyecto llaman *neo-apartheid*—. La democracia participativa perdió mucho de su impulso contrahegemónico inicial, y en muchas situaciones fue instrumentalizada, cooptada, se dejó burocratizar y no se renovó, ni en términos sociales ni en términos generacionales. En el peor de los casos, logró tener todos los defectos de la democracia representativa y ninguna de sus virtudes. Por su parte, las altas expectativas suscitadas por los procesos boliviano y ecuatoriano también han sido parcialmente frustradas, sobre todo en el Ecuador, teniendo en cuenta que el modelo de desarrollo económico adoptado, centrado en la explotación intensiva de los recursos naturales,

acabó por colisionar con los principios de la interculturalidad y de la plurinacionalidad, y por prevalecer sobre ellos.

Sin embargo, en muchos de los países estudiados la propia democracia representativa sufrió un enorme desgaste. Esto se debió a una conjunción de factores que convergieron en la transformación de la democracia liberal en una democracia neoliberal, proceso subrepticio que tuvo lugar sin ninguna suspensión o revisión de las constituciones vigentes. Esta transformación se produjo a través de dos procesos convergentes. Por un lado, la prevalencia creciente del capitalismo financiero global corroyó la soberanía estatal al punto de transformar Estados soberanos en presas fáciles de especuladores financieros y de sus guardias avanzadas, las agencias de calificación crediticia y el Fondo Monetario Internacional. La concentración de riqueza y la degradación de los derechos económicos y sociales están haciendo que el círculo de la reciprocidad ciudadana se estreche, y cada vez más ciudadanos pasen a vivir dependiendo de grupos sociales poderosos que tienen derecho de veto sobre sus modos y expectativas de vida, sean ellos filántropos, narcotraficantes, latifundistas industriales, empresas de megaproyectos o de minería. Esto es lo que llamo

fascismo social, un régimen social que es la faceta alternativa de las democracias de baja intensidad.

Por otro lado, mientras que la democracia liberal reconoce la existencia de dos mercados, la democracia neoliberal solo reconoce uno. Para la democracia liberal, hay dos mercados de valores: el mercado político de la pluralidad de ideas y convicciones políticas en el que los valores no tienen precio, precisamente porque son convicciones ideológicas de las que se alimenta la vida democrática; y el mercado económico, que es el mercado de los valores que tienen precio, el cual es precisamente determinado por el mercado de bienes y servicios. Estos dos mercados deben mantenerse totalmente separados para que la democracia liberal pueda funcionar de acuerdo con sus principios. Por el contrario, la democracia neoliberal da total primacía al mercado de los valores económicos y, por eso, el mercado de los valores políticos tiene que funcionar como si fuera un mercado de activos económicos. Es decir, incluso en el dominio de las ideologías y de las convicciones políticas, todo se compra y todo se vende. De ahí la corrupción endémica del sistema político, una corrupción no solo funcional sino también necesaria. La democracia en tanto gramática social y

acuerdo de convivencia ciudadana desaparece para dar lugar a la democracia instrumental, una democracia tolerada mientras sirva a quien tiene el poder económico y social para ponerla al servicio de sus intereses.

Vivimos, pues, una coyuntura peligrosa en la que, en los últimos cien años, fueron desapareciendo o siendo desvirtuados uno a uno los diversos imaginarios de emancipación social que las clases populares fueron generando con sus luchas contra la dominación capitalista, colonialista y patriarcal. El imaginario de la revolución socialista fue dando lugar al imaginario de la socialdemocracia, y este al imaginario de la democracia sin adjetivos, apenas con el complemento de los derechos humanos.

Esto nos lleva a pensar que es necesario el coraje de evaluar con exigencia crítica los procesos y los conocimientos que nos han traído hasta aquí, y de afrontar con serenidad la posibilidad de tener que empezar todo de nuevo. Este trabajo pretende ser una modesta contribución para ello.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez, S.; Dagnino, E; Escobar, A. 1998
Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements (Boulder: Westview Press).

- Avritzer, L. 2002 *Democracy and the Public Space in Latin America* (Princeton: Princeton University Press).
- Bobbio, N. 1986 *O Futuro da Democracia* (San Pablo: Paz e Terra).
- Dahl, R. A. 1956 *A Preface to Democratic Theory* (Chicago: University of Chicago Press).
- Dahl, R. A. 1971 *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven: Yale University Press).
- Dahl, R. A. 1991 *Democracy and its Critics* (New Haven: Yale University Press).
- Downs, A. 1956 *An Economic Theory of Democracy* (Nueva York: Harper).
- Germani, G. 1971 *Política y sociedad en una época de transición; de la sociedad tradicional a la sociedad de masas* (Buenos Aires: Paidós).
- Huntington, S. P.; Harvard University Center for International Affairs 1969 *Political order in changing societies* (New Haven: Yale University Press).
- Huntington, S. 1991 *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century* (Oklahoma: University of Oklahoma Press).
- Jelin, E.; Hershberg, E. 1996 *Constructing democracy: human rights, citizenship, and society in Latin America* (Boulder: Westview Press).
- Kelsen, H. 1929 “Essência e Valor da Democracia” en *A Democracia* (San Pablo: Martins Fontes).
- Klug, H. 2000 *Constituting Democracy: Law, Globalism and South Africa’s Political Reconstruction* (Nueva York; Cambridge: Cambridge University Press).
- Lijphart, A. 1984 *Democracies. Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-one Countries* (New Haven: Yale University Press).
- MacPherson, C. B.; Canadian Broadcasting Corporation 1966 *The Real World of Democracy* (Nueva York; Oxford: Oxford University Press).
- Michels, R. 1949 *Political Parties* (Glencoe: Free Press).
- Moore, B. 1966 *Social Origins of Dictatorship and Democracy; Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston: Beacon Press).
- O’Donnell, G. A. 1973 *Modernization and Bureaucratic-authoritarianism. Studies in South American Politics* (Berkeley: Institute of International Studies, University of California).
- O’Donnell, G.; Schmitter, F. C.; Whitehead, L. 1986 *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

- Przeworski, A. 1985 *Capitalism and Social Democracy* (Cambridge; Nueva York: Cambridge University Press).
- Rousseau, J-J. 1989 (1762) *O contrato social* (Mem Martins: Publicações Europa-América).
- Santos, B. de Sousa 1997 “Por uma concepção multicultural de direitos humanos” en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Coímbra) N° 48, pp. 11-32.
- Santos, B. de Sousa 1998 *Reinventar a democracia* (Lisboa: Gradiva).
- Santos, B. de Sousa 2002a *Democracia e Participação: O Caso do Orçamento Participativo de Porto Alegre* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 2005 *Fórum Social Mundial: Manual de Uso* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur* (Bogotá: Siglo del Hombre).
- Santos, B. de Sousa (org.) 2003 *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa; Villegas, M. G. (orgs.) 2001 *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* (Bogotá: Uniandes; Siglo del Hombre).
- Schmitt, C. 1926 *The Crisis of Parliamentary Democracy* (Cambridge: MIT Press).
- Schumpeter, J. A. 1942 *Capitalism, Socialism, and Democracy* (Nueva York; Londres: Harper & Brothers).
- Sen, A. 1999 “Democracy as a Universal Value” en *Journal of Democracy* (Washington D.C.) N° 10, pp. 3-17.
- Wallerstein, I. 2001 “Democracy, Capitalism and Transformation” en *Documenta 11* (Viena) 16 de marzo.
- Weber, M 1978 (1919) *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press).
- Wood, E. M. 1996 *Democracy Against Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press).

PARTE V

EDUCACIÓN PARA OTRO MUNDO POSIBLE

PRESENTACIÓN

NILMA LINO GOMES

La reflexión sobre el lugar de la educación en las preocupaciones y pensamientos de Boaventura de Sousa Santos está intrínsecamente ligada a una característica distintiva del autor: el hecho de ser un intelectual-activista cuya vida está orientada por una inquietud epistemológica y política frente al mundo y la ciencia. Una inquietud que se expresa en su actitud inconformista y rebelde frente a la globalización capitalista, las desigualdades sociales, la injusticia social y cognitiva. La producción teórica de Boaventura y su actuación política reflejan su apuesta de que es posible producir conocimiento comprometido con los procesos de emancipación social y con las luchas contrahegemónicas. Otro mundo es posible y la educación emancipatoria desempeña un papel importante en ese proceso.

Boaventura no dialoga con cualquier concepción de la educación, sino con una concepción emancipatoria de la educación, aquella que no evita los conflictos, pero los

entiende como parte constitutiva de los procesos pedagógicos. Se trata de una comprensión más amplia y profunda que no reduce la educación a la escolarización, sino que la entiende como un proceso pleno de formación humana presente en toda sociedad. La educación como una forma de conocer mejor y actuar de forma políticamente posicionada en el mundo y en la vida. La educación como un derecho social, humano, que articula justicia social y cognitiva.

La educación es vista y comprendida en la tensión y en la confluencia de sujetos sociales que se afirman existentes, resistentes en las luchas por la credibilidad y la libertad transgresoras. De la posibilidad de alternativas concretas que se contraponen a las lecturas y posturas hegemónicas, conservadoras y autoritarias que reducen el sujeto de la educación a un mero aprendiz de letras y números, a un sujeto genérico y universal sin género, sin raza, sin clase, sin sexualidad.

Esa concepción de la educación puede ser comprendida en la obra del autor en sus más variadas reflexiones y análisis. Entre estas, resalto su formulación teórica sobre las dos formas de conocimiento inscriptas en el paradigma de la modernidad, a saber, conocimiento-regulación y conocimiento-emancipación, que se construyen en una tensión dialéctica.

Para Boaventura, el conocimiento-regulación no regula solamente conceptos, sino también valores, prácticas, culturas y cuerpos. El conocimiento-emancipación va más allá, liberando a los sujetos y afirmándolos en la totalidad de su formación humana. Consecuentemente, el conocimiento-emancipación se presenta como una referencia epistemológica para la construcción de una educación emancipatoria.

Boaventura nos advierte que el conocimiento-emancipación no está fuera de la modernidad, sino que fue marginado por la ciencia moderna. Es en él que es posible ampliar y cuestionar la primacía del conocimiento científico, colocándolo en el núcleo de las relaciones de poder, fundamentalmente, ubicándolo en la relación “Norte imperial” y “Sur colonizado”. El conocimiento científico, en el conocimiento-emancipación, es visto como una forma de saber contextualizado y localizado

históricamente. Es el saber producido por la ciencia moderna. El conocimiento-emancipación no tiene una pretensión de totalidad, a pesar de que esta sea una de las tentaciones que sufre cuando pasa de marginal a conocimiento reconocido por el canon (Santos, 2002; 2004).¹

Como esas dos formas de conocimiento se encuentran en una tensión dialéctica es posible que el conocimiento-regulación abra espacios para la emancipación, así como que el conocimiento-emancipación pueda también actuar de forma regulatoria en la vida de los sujetos, de las conciencias y de los cuerpos. Y es preciso encontrar alternativas en ese proceso. Una de las cuales es revalidar el conocimiento-emancipación y concederle la primacía sobre el conocimiento-regulación.

La inmersión epistemológica y política en la construcción del conocimiento-emancipación realizada por Boaventura, lo lleva a un camino aún más desafiante: se torna necesario producir otras epistemologías que pongan de relieve las ecologías de saberes, o sea, la

1 Santos, B. de S. 2002 *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência* (Porto: Afrontamento); Santos, B. de S. (org.) 2004 *Conhecimento prudente para uma vida decente* (São Paulo: Cortez).

constelación de conocimientos que puebla el mundo, indaga, rivaliza y enriquece la ciencia. Para eso, es preciso producir una sociología de las ausencias y de las emergencias y realizar la traducción intercultural.

En esa búsqueda, el autor recorre diversos caminos: interroga y critica la ciencia moderna y su manera arrogante de enarbolar su primacía en el campo del conocimiento, y propone la construcción de epistemologías posmodernas y poscoloniales. No obstante, su observación aguda sobre la diversidad epistemológica del mundo lo instiga a ir más allá en la búsqueda de caminos epistemológicos emancipatorios y contrahegemónicos: es preciso crear condiciones y hacer emerger las Epistemologías del Sur. Cuanto más aprende Boaventura con el Sur, más analiza y profundiza el concepto de Epistemologías del Sur.

Al valorar el recorrido de la reflexión teórica de Boaventura y su relación con la educación, es posible notar cómo las Epistemologías del Sur se fueron consolidando al proponer, en 2003, en el contexto del Foro Social Mundial, la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS) y al desafiarnos, en sus estudios más recientes, a producir procesos combinados y articulados para descolonizar las prácticas y el conocimiento.

Esos ejes orientadores del pensamiento de Boaventura y su diálogo con la educación forman parte de la antología. Los capítulos seleccionados no son los únicos, sino los considerados como los más expresivos de su contribución para la reflexión educacional y que han inspirado a educadoras y educadores comprometidos con una concepción y prácticas emancipatorias de educación en los lugares más diversos del mundo.

Las provocaciones teóricas del autor para el campo educativo no se limitan a repensarlo. Nos convocan a ir más allá y descolonizar el sistema educativo desde la educación básica hasta la enseñanza superior, superando monoculturas y produciendo ecologías y comprendiendo que las luchas contrahegemónicas por la educación se dan en diferentes escalas: local, nacional y transnacional.

Esta presentación está dividida en dos partes. La primera, “Tensiones entre el conocimiento hegemónico y contrahegemónico en las instituciones educativas: escuela básica y universidad”, que está organizada en cinco capítulos.

En el primero, “Para una pedagogía del conflicto”, Boaventura dialoga con la educación básica. Discute que la pedagogía está siendo interrogada por el tiempo en el que vivimos,

un tiempo paradójal de conflicto y repetición, lo cual muchas veces nos imposibilita de pensar la transformación social. Para superar esa situación la educación se debe configurar en un proyecto educativo emancipatorio.

La universidad, sobre todo la pública, considerada como un bien público permanentemente amenazado por las presiones internas y externas es el foco de los otros cuatro capítulos seleccionados. Se configura como un campo de disputa y ha sido históricamente obligada a cambiar, sobre todo a partir de los años sesenta del siglo XX, por la paulatina entrada de sujetos diversos, de sectores sociales no hegemónicos que tensan el campo de conocimiento con sus saberes y experiencias sociales.

La segunda parte, “Las luchas y las prácticas contrahegemónicas como espacio-tiempo de producción de un conocimiento emancipatorio”, está compuesta por un único texto, “El Foro Social Mundial como Epistemología del Sur”, en el cual el Foro Social Mundial (FSM) es el foco de análisis. No solamente es discutido su aspecto organizativo y político, sino, principalmente, el hecho de ser la operación epistemológica de la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias.

TENSIONES ENTRE EL CONOCIMIENTO HEGEMÓNICO Y CONTRAHEGEMÓNICO EN LAS INSTITUCIONES EDUCATIVAS: ESCUELA BÁSICA Y UNIVERSIDAD

“Para una pedagogía del conflicto”² es un ejercicio de articulación entre las principales reflexiones epistemológicas de Boaventura y el desafío de construir un proyecto educativo para la Educación Básica.

Inspirado por la posibilidad y la novedad de construcción de una propuesta de educación innovadora, el autor desafía a los educadores y a sí mismo a reflexionar sobre cuál sería el proyecto de educación posible y coherente con una visión democrática de sociedad. Ese proyecto debería ser radical, emancipatorio y orientado a una pedagogía del conflicto.³

2 Santos, B. de S. 2015 *La universidad en el siglo XXI* (México: Siglo XXI) pp. 11-33.

3 Ese artículo fue publicado por primera vez, en portugués, en 1996. Es el resultado de la conferencia de Boaventura de Sousa Santos durante el *III Seminario Internacional de Reestructuración Curricular: Nuevas Mapas Culturales; Nuevas Perspectivas Educativas*, realizado en Porto Alegre, Brasil, en 1995. Recordemos que es también en 1995 que el concepto de Epistemologías del Sur pasa a ser formulado por el autor.

Un proyecto educativo emancipatorio es adecuado para el presente, orientado a combatir la trivialización del sufrimiento humano trayendo imágenes desestabilizadoras del pasado, concebido no como fatalidad, sino como un producto de la iniciativa humana. Es un proyecto desestabilizador puesto que acarrea en sí la memoria y la denuncia, la comunicación y la complejidad. Consiste en recuperar nuestra capacidad de asombro e indignación y orientarla a la conformación de subjetividades inconformistas y rebeldes. Maximizar esa desestabilización es la razón de ser de ese proyecto. Por eso, posee una carga densa de conflictividad.

Las reflexiones de Boaventura en ese capítulo nos llevan a indagar: ¿en medio de tanto sufrimiento humano causado inexcusablemente, es posible construir una educación que se muestre disconforme con toda suerte de desigualdad e injusticia? La respuesta del autor es radical: una educación para el inconformismo debe ser ella misma inconformista. Debe resultar en conocimientos y prácticas que se incommo-den frente a ese mismo sufrimiento.

El criterio de buen y mal aprendizaje está, por lo tanto, en la capacidad de la educación de cumplir un proyecto educativo emancipatorio que haga emerger los modelos dominados y emergentes por medio de los cuales es

posible aprender un nuevo tipo de relacionamiento más igualitario y justo entre saberes y, por ende, entre personas y grupos sociales. Un relacionamiento que nos haga aprender el mundo de forma edificante, emancipatoria y multicultural.

En “De la idea de universidad a la universidad de ideas”,⁴ las universidades públicas son el foco central de las reflexiones. El texto, publicado inicialmente en 1994, analiza la compleja situación de tensión vivida por la universidad entre las exigencias cada vez mayores que provienen de la sociedad, las restricciones de financiamiento del Estado y la rigidez funcional y organizativa de la propia universidad en relación a los cambios.

En la primera parte, “Fines sin fines”, el autor identifica y analiza detalladamente, sobre todo en los países centrales, la manera como estaban siendo gestionadas las tres crisis afrontadas por la universidad, a saber, la crisis de hegemonía, de legitimidad e institucional.

En 1994, Boaventura construyó un análisis-denuncia que se concretó a lo largo de los años siguientes. Él percibe con profundidad que el

4 Santos, B. de S. 2012 *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad* (Bogotá: Universidad de Los Andes; Siglo del Hombre) pp. 225-284.

modelo de gestión de contradicciones con el cual convivía la universidad, de manera tensionada, no podía continuar vigente por mucho tiempo más. Las presiones serían cada vez mayores, la universidad sufriría de una profunda inestabilidad y sus miembros estarían cada vez más obligados a desviar energías de las tareas intelectuales y sociales a las tareas organizativas e institucionales. La crisis institucional tendería a absorber la atención de la comunidad universitaria de modo tal que las otras dos crisis (de hegemonía y de legitimidad) se resolverían por la negativa. La crisis de hegemonía por la descaracterización intelectual de la universidad y la crisis de legitimidad por la creciente desvalorización de los diplomas universitarios.

En la segunda parte, “Para una universidad de ideas”, siendo coherente con su *optimismo trágico* y su inquietud de ser un *rebelde competente*, Boaventura propone varias salidas, las que tienen como fundamento la afirmación de que es necesario pensar otro modelo de actuación universitaria frente a las crisis identificadas. Una actuación activa, autónoma y estratégicamente orientada a mediano y largo plazo. Tal actuación es cuidadosamente discutida por medio de once tesis para una universidad pautada por la ciencia posmoderna. Para cada tesis, somos llevados a reflexionar sobre

propuestas de soluciones o ilustraciones de carácter programático y provocativo presentadas por el autor, que miran hacia la universidad y sus crisis y apuntan caminos de emancipación. Estos contemplan el respeto por la promoción de la discusión transdisciplinar, la garantía del desarrollo equilibrado entre las ciencias naturales, las sociales y humanidades, el debate sobre la doble ruptura epistemológica, la transformación de las actividades de extensión hasta que transformen la universidad, el uso estratégico del potencial de la autonomía institucional para hacer coaliciones políticas con los grupos y las organizaciones en los que la memoria de la innovación todavía esté presente, y la potenciación de la dimensión simbólica y lúdica de la universidad vía la transgresión igualitaria y la organización de *fiestas del nuevo sentido común*, entendidas como configuraciones de alta cultura, cultura popular y cultura de masas, por medio de las que la universidad podrá tener un papel modesto pero importante de re-encantamiento de la vida colectiva.

“La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad”⁵ es el texto escrito en 2004, diez

5 Santos, B. de S. 2015 *La universidad en el siglo XXI* (México: Siglo XXI) pp. 88-153.

años después de la publicación del texto “De la idea de universidad a la universidad de ideas”. Allí, Boaventura discute la situación vivida por la universidad, en especial la pública. Llama nuestra atención hacia la existencia de un proyecto de globalización neoliberal de la universidad, que la desestabiliza, llevándola a una nueva crisis. Para la superación de esta crisis, es necesaria una reforma creativa, democrática y emancipatoria de la universidad pública que parta de las luchas por una globalización contrahegemónica. Esto exige enfrentar la globalización neoliberal y contraponerla a una globalización alternativa, contrahegemónica de la universidad como bien público. Una respuesta a las demandas sociales poniendo fin a una historia de exclusión de los grupos sociales y de sus saberes. Una democratización radical que exige presiones por un Estado público.⁶

6 Este capítulo es una profundización de las ideas desarrolladas en la primera versión del libro *La universidad en el siglo XXI*, presentada en Brasilia, Brasil en 2004, en el marco del Calendario Oficial de Debates sobre la Reforma Universitaria del Ministerio de Educación de Brasil, siendo Ministro el Dr. Tarso Genro. Los análisis del autor sobre la situación de la universidad contenidos en el capítulo “De la idea de universidad a la universidad de ideas”, en el libro *De La mano de Alicia*.

En tiempos de globalización neoliberal y capitalista, universidad y Estado son campos de disputa. Existen intencionalidades conservadoras y capitalistas de achicamiento del Estado, las que repercuten en la incapacidad epistemológica de la universidad y de las funciones sociales de la educación. La dirección en la que fue la reforma de la universidad es la dirección en la que se camina la reforma del Estado. Por eso es importante entender que la disputa en juego es una sola.

El foco en los sujetos sociales como actores políticos organizados en luchas emancipatorias aparece en los análisis y propuestas del autor por una reforma emancipatoria de la universidad. Son los ciudadanos, organizados en grupos sociales, sindicatos, movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, construyendo articulaciones cooperativas entre la universidad y los intereses sociales que representan.

Boaventura se reencuentra con la concepción de educación defendida en el artículo “Para una pedagogía del conflicto”, seleccionado en esta antología. Es posible decir que, para el autor, construir una universidad

Lo social y lo político en La postmodernidad, publicado originalmente en 1994, son aquí profundizados.

emancipatoria en el siglo XXI forma parte de su comprensión de que cualquier proyecto de educación sintonizado con las luchas contra-hegemónicas es en sí mismo emancipatorio y conflictivo.

“La universidad en la encrucijada”⁷ tiene como eje central las reflexiones provenientes del período de evaluación del proceso de Bolonia, originado por la Declaración de Bolonia, firmada por los ministros de educación de la Unión Europea, en 1999, con el objetivo de reformar la enseñanza superior en Europa y crear el Espacio Europeo de Educación Superior (EEES). Para Boaventura, no existe un consenso sobre las intenciones y los resultados de Bolonia. Pasadas dos décadas desde el inicio de este proceso, las universidades apenas daban respuestas simples a las preguntas complejas que les planteaban las dinámicas sociales, científicas e institucionales. Lo más grave es que las más simples son las no respuestas, los silencios, dando por cierto el nuevo sentido común sobre la misión de la universidad.

Al discutir los desafíos enfrentados por la universidad europea, Boaventura va más allá y

nos alerta sobre el hecho de que la situación se presenta para todos los continentes, independientemente de los motivos, argumentos o soluciones propuestas. Se trata de una crisis paradigmática atravesada por la universidad y los desafíos que le presenta el siglo XXI, en el cual los problemas modernos enfrentados por la universidad carecen de soluciones modernas.

Las nuevas dinámicas sociales, políticas y económicas han interpelado a la universidad. Sin embargo, las respuestas han sido simples y magras, frente a la robustez de los problemas planteados. Al responder de forma simple, la universidad se convierte en uno de los problemas sociales que ella busca resolver. Las respuestas simples dan por cierto el futuro de la universidad y por eso las reformas que ellas proponen no consiguen superar la perplejidad causada por las preguntas complejas que la realidad exige. En realidad, ellas asumen que la perplejidad no tiene sentido.

Boaventura propone doce preguntas complejas con el objetivo de transformar la perplejidad en energía positiva, profundizar y reorientar el movimiento de reforma de la universidad. No obstante, tanto las preguntas como la posibilidad de respuestas indican que no existe una única visión ni previsión de consenso. La conflictividad está allí también instalada.

7 Santos, B. de S. 2017 *Justicia entre Saberes: Epistemologías del sur contra el Epistemicidio* (Madrid: Morata) pp. 289-300.

“Hacia una universidad comprometida y polifónica: pluriversidad y subversidad”,⁸ presenta una reflexión densa sobre la descolonización del conocimiento teniendo como eje orientador la crítica a la universidad moderna y su relación con el conocimiento. Por eso, merecerá una presentación más detallada en esta selección.

Boaventura analiza experiencias de universidades populares existentes en diversos lugares del mundo, desde el surgimiento de la primera institución que así se autodenominó hasta las más recientes que, de hecho, rompen con el elitismo del saber científico y están organizadas por sujetos sociales provenientes de diversos colectivos sociales.

Las universidades populares, con cadencias diferenciadas y temáticas diversas se unen en el hecho de ser experiencias anticapitalistas, anticoloniales y antipatriarcales. Tienen como marcas la pluriversidad y la subversión, las que solo pueden realizarse en una universidad polifónica.

La polifonía puede realizarse de dos formas: Tipo 1 y Tipo 2. La Tipo 1 ocurre dentro de los límites de las configuraciones institucionales existentes, aun cuando las reformen

profundamente. El objetivo es construir la pluriversidad. La universidad polifónica del tipo 2 ocurre fuera de las instituciones convencionales. Se realiza por medio del uso contrahegemónico de una idea hegemónica: la idea de universidad. El objetivo es construir la subversión, un término que capta tanto el carácter subalterno de los grupos sociales muchas veces envueltos en sus iniciativas, como la manera subversiva en que intervienen en la idea convencional de universidad (Santos, 2007).

Las epistemologías del Sur están en el núcleo de la pluriversidad. Como parte de una transformación epistemológica ellas podrán desempeñar un papel crucial al privilegiar los conocimientos (sean científicos o artesanales/prácticos/populares/empíricos) nacidos en la lucha o producidos para ser utilizados en las luchas contra la dominación.

Por ser aquella con la cual Boaventura tiene mayor inserción y familiaridad el capítulo dedica un mayor espacio a la descripción de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS), comprendida como forma itinerante de Universidad Polifónica Tipo 2 (PU-2), o sea aquella que no posee oficina física o, si lo hiciera, no es utilizada como un local de aprendizaje. La itinerancia puede ocurrir dentro del mismo país o puede ser transnacional.

8 Santos, B. de S. 2017 *Decolonising the University: The Challenge of Deep Cognitive Justice* (Newcastle: Cambridge Scholars) pp. 377-433.

La idea de una universidad polifónica continúa ganando terreno de múltiples formas. Boaventura atribuye este movimiento, principalmente, a la tenacidad e imaginación de todos aquellos que entienden que la noción de una “universidad popular” forma parte del proyecto educativo emancipatorio y conflictivo de refundación democrática de la universidad.

Las luchas y las prácticas contrahegemónicas como espacio-tiempo de producción de un conocimiento emancipatorio

“El Foro Social Mundial como Epistemología del Sur”⁹ destaca y reafirma el potencial emancipatorio de la constelación de conocimientos contrahegemónicos que instiga y son producidos por la diversidad de movimientos sociales reunidos en el Foro Social Mundial (FSM).

El FSM nos coloca frente a una alternativa epistemológica: no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global.

El FSM actúa como una denuncia contra los conceptos de racionalidad y eficiencia del conocimiento hegemónico, los cuales son incapaces de captar la riqueza de la diversidad de las prácticas y experiencias sociales del

mundo. El ocultamiento y el descrédito de estas prácticas constituyen un desperdicio de la experiencia social.

Entender el FSM como Epistemologías del Sur significa reconocer las ausencias y hacer emerger conocimientos y experiencias sociales activamente producidos como ausentes por las disputas políticas y epistemológicas generadas por la globalización neoliberal. Globalización que construyó un movimiento de descrédito, ocultamiento y trivialización de la globalización contrahegemónica al que acompañan el descrédito, ocultamiento y trivialización del conocimiento que informa prácticas y agentes contrahegemónicos.

La operación epistemológica realizada por el FSM consiste en dos procesos presentes en la obra de Boaventura: la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. La primera tiene como objetivo principal identificar y valorizar las experiencias sociales disponibles en el mundo, a pesar de la declaración de su inexistencia por la racionalidad y el conocimiento hegemónico. La segunda, busca identificar y expandir las indicaciones de posibles experiencias futuras, bajo la apariencia de tendencias y latencias que son muy activamente ignoradas por la racionalidad y el conocimiento hegemónico (Santos, 2017).

9 Santos, B. de S. 2005 *Foro social mundial, manual de uso* (Barcelona: Icaria) pp. 25-44.

El FSM se constituye como un espacio de confluencia de movimientos y colectivos emancipatorios, intelectuales-activistas y sujetos sociales que se afirman existentes. Producen experiencias sociales, conocimientos, valores

y culturas contrahegemónicas. Resisten en las luchas por la credibilidad y la libertad transgresora. Por eso, sus acciones abordan más o menos el tipo ideal de sociología de las emergencias.

PARA UNA PEDAGOGÍA DEL CONFLICTO *

INTRODUCCIÓN

Vivimos en un tiempo paradójico. Un tiempo de mutaciones vertiginosas producidas por la globalización, la sociedad de consumo y la sociedad de la información. Pero también, en un tiempo de estancamiento, fijo en la imposibilidad de pensar la transformación social, radical. Nunca fue tan grande la discrepancia entre la posibilidad técnica de una sociedad mejor, más justa y más solidaria y su

imposibilidad política. Este tiempo paradójico crea en nosotros la sensación de estar vertiginosamente detenidos.

Vivimos, de hecho, en un tiempo simultáneamente de conflicto y de repetición. El grado de verdad de la teoría del fin de la historia radica en que ella es la máxima consciencia posible de una burguesía internacional que ve finalmente el tiempo transformado en la repetición automática e infinita de su dominio. El largo plazo colapsa en el corto plazo, y este, que fue siempre el marco temporal del capitalismo, permite finalmente a la burguesía producir la única teoría de la historia verdaderamente burguesa, la teoría del fin de la historia. El desprestigio total de esta teoría no interfiere en lo absoluto con su éxito, en cuanto ideología espontánea de los vencedores. La otra cara del fin de la historia es el lema de la celebración del presente, tan valorado en las versiones capitulacionistas del pensamiento posmoderno.

* Este trabajo fue presentado como Conferencia en el *III Seminário Internacional sobre Reestruturação Curricular: Novos Mapas Culturais, Novas Perspectivas Educacionais*, organizado por la Secretaría Municipal de Educación de Porto Alegre, efectuada del 1 al 6 de julio de 1996. Más de dos décadas después ha motivado la discusión de sus propuestas que se han plasmado en el libro Freitas, A. L.; Moraes, S. C. (orgs.) 2009 *Contra o desperdício da experiência. A pedagogia do conflito revisitada* (Porto Alegre: Redes Editora). La traducción fue realizada por Rebeca Peralta Mariñelarena y fue revisada por José Guadalupe Gandarilla Salgado.

La idea de la repetición es lo que permite al presente propagarse al pasado y al futuro, canibalizándolos. ¿Estamos frente a una situación nueva? Hasta ahora, la burguesía no ha podido elaborar una teoría de la historia exclusivamente según sus intereses. Se envuelve siempre en lucha con fuertes adversarios, primero con las clases dominantes del antiguo régimen y después con las clases trabajadoras. El resultado de la lucha se ubicaba siempre en el futuro, el cual, por esa razón, no podía ser visto como mera repetición del pasado. Los nombres de este movimiento orientado hacia el futuro fueron varios, tales como la revolución, el progreso y la evolución. Como el resultado de la lucha no estaba predeterminado, la revolución puede ser burguesa u obrera, el progreso puede ser visto como la consagración del capitalismo o como su superación, el evolucionismo puede ser reivindicado tanto por Herbert Spencer, como por Marx.

Fue en este contexto que la transformación social, la racionalización de la vida individual y colectiva, y la emancipación social llegaron a ser pensadas. A medida que se fue construyendo la victoria de la burguesía, el espacio del presente como repetición se fue ampliando. Hoy en día la burguesía siente que su victoria histórica está consumada y al vencedor

consumado no le interesa otra cosa que la repetición del presente. De ahí la teoría del fin de la historia.

Pero, ¿será así? ¿Estará la victoria de la burguesía internacional consumada? ¿Será el presente capaz de repetirse por siempre? La verdad es que la repetición del presente es la repetición del hambre y de la miseria para una parte cada vez más importante de la humanidad, es la repetición de nuevos fascismos transnacionales públicos y privados que, bajo la apariencia de una democracia sin condiciones democráticas, está creando un *apartheid* global, es, finalmente, la repetición del agravamiento de los desequilibrios ecológicos, de la destrucción decisiva de la biodiversidad, de la degradación de los recursos que hasta ahora garantizaron la calidad de vida en la Tierra. Frente a esto, ¿habrá energías suficientes en el pasado o en el futuro para evitar que el presente se repita indefinidamente?

Las energías del futuro parecen desvanecerse, por lo menos mientras que el futuro siga concibiéndose en los términos en que fue pensado por la modernidad occidental, es decir, el futuro como progreso. Los grandes vencidos del proceso histórico capitalista, los trabajadores y los pueblos del tercer mundo, descreen hoy del progreso, porque

fue en su nombre que vieron degradarse sus condiciones de vida y sus perspectivas de liberación. Pienso que, en este momento, y por lo menos transitoriamente, hay que buscar energías progresistas, sobre todo en el pasado. No se trata de una tarea fácil, porque la teoría de la historia de la modernidad desvalorizó sistemáticamente el pasado en beneficio del futuro. El pasado fue siempre concebido como reaccionario y el futuro como progresista. Fue así como la burguesía vio su lucha y fue así también como la clase obrera vio su lucha. Como bien notó Walter Benjamin, esta teoría de la historia ha hecho que fácilmente fueran olvidados los sufrimientos, la injusticia y la opresión, todos superables en un futuro próximo y radiante. Fue así que la clase obrera se vio menos como heredera de esclavos que como vanguardia de los libertadores.

La misma teoría de la historia contribuyó a trivializar y banalizar los conflictos y el sufrimiento humano de los que está hecha la repetición del presente en este fin de siglo. El sufrimiento humano mediatizado por la sociedad de la información, está transformado en una telenovela interminable, en donde las escenas de los próximos capítulos son siempre diferentes y siempre iguales a las escenas de los capítulos anteriores. Esta trivialización se traduce en la

muerte del espanto y la indignación. Y esta, en la muerte del inconformismo y de la rebeldía.

Pienso, pues, que es necesaria otra teoría de la historia que devuelva al pasado su capacidad de revelación, un pasado que se reanime en nuestra dirección por la imagen desestabilizadora que nos provee del conflicto y del sufrimiento humano. Por medio de esas imágenes desestabilizadoras será posible recuperar nuestra capacidad de asombro e indignación y, a través de ella, recuperar nuestro inconformismo y nuestra rebeldía.

En esto reside, a mi entender, el tronco de un proyecto educativo emancipador adecuado para el presente. Se trata de un proyecto orientado a combatir la trivialización del sufrimiento, por vía de la producción de imágenes desestabilizadoras a partir del pasado concebido, no como una fatalidad, sino como un producto de la iniciativa humana. Un pasado inexcusable, precisamente por haber sido producto de la iniciativa humana, que, teniendo opciones, podía haber evitado el sufrimiento causado a grupos sociales y a la propia naturaleza. De este modo, el objetivo principal del proyecto educativo emancipador consiste en recuperar la capacidad de asombro y de indignación, y orientarla hacia la conformación de subjetividades inconformistas y rebeldes.

Solo el pasado como opción y como conflicto es capaz de desestabilizar la repetición del presente. Maximizar esa desestabilización, es la razón de ser de un proyecto educativo emancipador. Para eso tiene que ser, por un lado, un proyecto de memoria y de denuncia y, por el otro, un proyecto de comunicación y complicidad.

Trataré ahora de definir, a grandes rasgos, el perfil de tal proyecto educativo. Me limitaré a su perfil epistemológico, dejando de lado las cuestiones institucionales y organizacionales, así como los procesos políticos concretos que pudieran llevarlo a la práctica.

La conflictividad del pasado, como campo de posibilidades y de decisiones humanas, es asumida en el proyecto educativo como conflictividad de conocimientos. Para este proyecto educativo no hay una, sino muchas formas o tipos de conocimiento. Todo conocimiento es una práctica social de conocimiento, es decir, solo existe en la medida en que es protagonizado y movilizado por un grupo social, actuando en un campo social en donde actúan otros grupos rivales protagonistas o titulares de formas rivales de conocimiento. Los conflictos sociales son, en último término, conocimientos del conocimiento. El proyecto educativo emancipador es un proyecto de aprendizaje de conocimientos conflictivos, con el objetivo de

producir, a través de él, imágenes radicales y desestabilizadoras de los conflictos sociales en que se tradujeron en el pasado, imágenes capaces de potenciar la indignación y la rebeldía. Educación, pues, para el inconformismo, para un tipo de subjetividad que somete a una hermenéutica de sospecha la repetición del presente, que rechaza la trivialización del sufrimiento y de la opresión, y ve en ellas el resultado de opciones inexcusables.

La educación para el inconformismo debe ser ella misma inconformista. El aprendizaje de la conflictividad de los conocimientos, debe ser conflictivo. Por eso, el aula de clases tiene que transformarse en un campo de posibilidades de conocimiento, dentro del cual hay que elegir. Eligen los alumnos tanto como los profesores y las opciones de unos y otros no tienen que coincidir ni son irreversibles. Las opciones no se basan exclusivamente en ideas, ya que las ideas dejaron de ser desestabilizadoras en nuestro tiempo. Se basan igualmente en emociones, sentimientos y pasiones que confieren a los contenidos curriculares sentidos inagotables. Solo así es posible producir imágenes desestabilizadoras que alimenten el inconformismo ante un presente que se repite, repitiendo las opciones inexcusables del pasado. El objetivo último de una educación

transformadora es transformar la educación, convirtiéndola en el proceso de adquisición de aquello que se aprende, mas no se enseña, el sentido común. El conocimiento solo suscita el inconformismo en la medida en que se convierte en sentido común, el saber evidente que no existe separado de las prácticas que lo confirman. Una educación que parte de la conflictividad de los conocimientos buscará, en última instancia, conducir la conflictividad entre los sentidos comunes alternativos, entre saberes prácticos que trivializan el sufrimiento humano y saberes prácticos que se inconforman ante él, entre saberes prácticos que aceptan lo que existe, solo porque existe, independientemente de su bondad, y saberes prácticos que solo aceptan lo que existe en la medida en que merece existir, finalmente entre saberes prácticos que miran las decisiones desde su trasfondo y las convierten en consecuencias fatales, y saberes prácticos que miran las decisiones colocándose por encima de ellas y las convierten en inexcusables opciones humanas.

Ahora pasaré a describir los tres conflictos de conocimientos que, a mi parecer, deben presidir al proyecto educativo. No todos tienen el mismo nivel o intensidad de conflictividad. Los presentaré por orden creciente de intensidad.

LA APLICACIÓN TÉCNICA Y LA APLICACIÓN EDIFICANTE DE LA CIENCIA

El primer conflicto no es propiamente un conflicto de conocimientos.¹ Es un conflicto en la aplicación de conocimientos. Los sistemas educativos de la modernidad occidental fueron moldeados por un tipo único de conocimiento, el conocimiento científico, y por un tipo único de aplicación, la aplicación técnica. De hecho, la creación moderna de los sistemas educativos coincide con la consolidación de la ciencia moderna como modo hegemónico de la racionalidad, la racionalidad cognitiva-instrumental, una racionalidad que se afirma por su eficacia en la transformación material de la realidad. Después de la primera revolución industrial, esa eficacia se traduce en la conversión progresiva de la ciencia en fuerza productiva, un proceso histórico que ha alcanzado el paroxismo con la fusión prácticamente total entre ciencia y producción de bienes y servicios. Ninguna de ellas es hoy pensable sin la otra. Los sistemas educativos modernos presuponen, sin embargo, que entre ciencia y producción hay una

1 Para un análisis más a fondo de este conflicto véase Santos (1989).

distancia y que esa distancia es medida por la aplicación técnica de la ciencia. Las características de la aplicación técnica de la ciencia son las siguientes:

1. Quien aplica el conocimiento se encuentra fuera de la situación existencial en que incide la aplicación y no es afectado por ella.
2. Existe una separación total entre fines y medios. Se presuponen definidos los fines y la aplicación incide sobre los medios.
3. No existe mediación deliberativa entre lo universal y lo particular. La aplicación procede por demostraciones necesarias que prescinden de la argumentación.
4. La aplicación asume como única la definición de realidad dada por el grupo dominante y la refuerza. Escamotea los eventuales conflictos y silencia las definiciones alternativas.
5. La aplicación del *Know-how* técnico torna prescindible, y hasta absurda, cualquier discusión sobre un *Know-how* ético. La naturalización técnica de las relaciones sociales oscurece y refuerza los desequilibrios de poder que las constituyen.
6. La aplicación es unívoca y su pensamiento es unidimensional. Los saberes locales o son negados o son funcionalizados y, en cualquier caso, teniendo siempre en cuenta la disminución de las resistencias al despliegue de la aplicación.
7. Los costos de la aplicación son siempre inferiores a los beneficios, y unos y otros son evaluados cuantitativamente a la luz de los efectos inmediatos del grupo que conduce la aplicación. Cuanto más cerrado se encuentre el horizonte contable tanto más evidentes los fines y más disponibles los medios.

Las consecuencias de este modelo de aplicación de la ciencia moderna, son hoy bien conocidas. En su origen, este modelo tuvo como objetivo convertir todos los problemas sociales y políticos en problemas técnicos y resolverlos de modo científico, esto es, eficazmente con total neutralidad social y política. Con ello, se ponía a disposición de los árbitros políticos y de los actores sociales un conocimiento cierto y riguroso, que desagregaba los problemas sociales y políticos en sus diferentes componentes técnicos, y les aplicaba soluciones eficaces, inequívocas y consensuales, debido a que no existía otra alternativa. Los problemas en el siglo XIX eran mayúsculos: la desorganización de la sociedad rural y la anomia urbana

causada por la urbanización caótica; la industrialización vertiginosa; la revuelta de las “clases peligrosas” viviendo en la miseria al lado de la abundancia; las rivalidades colonialistas e imperialistas entre los Estados nacionales y la inminencia de la guerra; la degradación de la naturaleza por el uso salvaje de los recursos naturales. Mirando en retrospectiva, el portentoso desarrollo científico, que desde entonces ocurrió, no resolvió ninguno de esos problemas, y quizás contribuyó a agravarlos. Por lo tanto, el modelo de aplicación técnica de la ciencia no tiene hoy la credibilidad que tenía en el siglo XIX. De hecho, es el descrédito de este modelo una de las dimensiones principales de su descrédito en el futuro, ya que el progreso que este prometió fue siempre concebido como consecuencia del progreso de la ciencia. El hecho de que un modelo de aplicación técnica de la ciencia continúe hoy en la base del sistema educativo solo es comprensible por inercia o por mala fe, o por ambas: por la inercia de la cultura oficial y de las burocracias educativas; por la mala fe de la institucionalidad capitalista que utiliza el modelo de aplicación técnica para ocultar el carácter político y social del desorden que instaura.

En vista de esto, el proyecto educativo emancipador debe crear un campo epistemológico

en donde el modelo de aplicación técnica de la ciencia sea puesto en conflicto con un modelo alternativo. El conflicto entre los dos modelos constituirá, en este dominio, el tronco del proceso de enseñanza-aprendizaje. Como modelo alternativo propongo el modelo de aplicación edificante de la ciencia, el cual se guía por las siguientes características:

1. La aplicación tiene siempre lugar en una situación concreta donde quien la aplica está existencial, ética y socialmente comprometido con el impacto de la aplicación.
2. Los medios y los fines no están separados y la aplicación incide sobre ambos. Los fines solo se concretizan en la medida en que se discuten los medios adecuados a la situación concreta.
3. La aplicación es, así, un proceso argumentativo y la adecuación, mayor o menor, de la aplicación reside en el equilibrio, mayor o menor, de las competencias argumentativas entre los grupos que luchan por la decisión del conflicto a su favor (el consenso no es medio, ni neutro).
4. El científico, por lo tanto, debe involucrarse en la lucha por el equilibrio de poder en los varios contextos de la aplicación y, para

- eso, tendrá que tomar partido por aquellos que tienen menos poder. Cada mecanismo de poder crea su propia micro-hegemonía. Quien tiene menos de ese poder tiende, por eso, a no tener argumentos para poseer más de ese poder y, mucho menos, para tener tanto poder como el del grupo hegemónico. La aplicación edificante consiste en revelar argumentos y tornar legítimo y creíble su uso.
5. La aplicación edificante busca y refuerza las definiciones emergentes y alternativas de la realidad, para ello, deslegitima las formas institucionales y los modos de racionalidad en cada uno de los contextos, en el entendimiento de que tales formas y modos promueven la violencia, en lugar de la argumentación, el silenciamiento, en lugar de la comunicación, y la extrañeza, en lugar de la solidaridad.
 6. Más allá de un límite crítico socialmente definible, una mayor participación en una visión moral y política es mejor que un incremento en el bienestar material. El *Know-how* técnico es imprescindible, pero el sentido de su uso le es conferido por el *Know-how* ético que, como tal, tiene prioridad en la argumentación.
 7. Los límites y las carencias de los saberes locales nunca justifican el rechazo *in limine* de este, porque esto significa el desarme argumentativo y social de cuanto son componentes en él. Si el objetivo es ampliar el espacio de comunicación y distribuir más equitativamente las competencias argumentativas, los límites y las deficiencias de cada uno de los saberes locales se superan transformando esos saberes desde su interior, interpenetrándose con sentidos producidos en otros saberes locales, desnaturalizándose a través de la crítica científica.
 8. La ampliación de la comunicación y el equilibrio de las competencias están destinadas a la creación de sujetos socialmente competentes. Los mecanismos de poder tienden a alimentarse de la incompetencia social y, por tanto, de la “objetivación” de los grupos sociales oprimidos, por lo que la aplicación edificante de la ciencia corre un doble riesgo. Por un lado, sabe que sus objetivos no son obtenibles exclusivamente con base en la ciencia y en la argumentación. Existen intereses materiales y luchas entre clases y otros grupos sociales que usan otros medios para imponer lo que les es benéfico. Por eso, la lucha por la aplicación edificante es siempre precaria, se integra (a veces sin saber)

en otras luchas y sus resultados nunca son irreversibles. Es, pues, una lucha sin presupuestos ni seguridades. Una lucha por un fin sin fin.

Por otro lado, la aplicación edificante tiene, en esta fase de transición paradigmática, que partir de los consensos locales para crear más conflicto, en vistas a obtener como resultado un mayor esclarecimiento de las razones contingentes que sustentan mucho de lo que surge como socialmente necesario. Este conflicto ampliado, es visto como condición de la ampliación del espacio de comunicación y del alargamiento cultural ético y político de los argumentos utilizables por los diversos grupos en pugna. Pero, debido a las condiciones que sustentan el primer riesgo, no existen garantías de que la potenciación del conflicto no pueda inducir a algún grupo a recurrir a la violencia, al silenciamiento y al extrañamiento, reduciendo así la comunicación y la argumentación en vez de incrementarlas. A la ciencia que se guía por la aplicación edificante no le interesa que la transformación sea moderada o radical, reformista o revolucionaria; le interesa tan solo que se produzca por la ampliación de la comunicación y de la argumentación, lo que, obviamente, no obsta a la intensidad del

conflicto o a la incondicionalidad del empeño de cuantos participan en él.

9. La aplicación edificante es vigorosa dentro de la propia comunidad científica y técnica. Los científicos y los técnicos apostados en ella luchan por una mayor comunicación y argumentación dentro de la comunidad científica y técnica y luchan, por eso, contra las formas institucionales y los mecanismos de poder que en ella producen violencia, silenciamiento y extrañeza. Pero, además de esto, la transformación de los saberes locales ocurre con la transformación del saber científico y, con ello, acontece la transformación del sujeto epistémico, del ser científico y del ser técnico. Porque la aplicación es contextualizada tanto por los medios como por los fines y porque les preside el *Know-how* ético, el científico o el técnico edificante tiene que saber hablar como científico y como no científico en el mismo discurso científico y, complementariamente, tiene que saber hablar como científico en los diferentes discursos locales, propios de los diversos contextos de la aplicación. Esta transformación no puede ser exigible por completo y sin contradicciones al científico o técnico individual. La reflexión, para tener algún peso, tiene que ser colectiva. Pero,

además de ello, la transformación es propiciada por nuevas formas de organización de la investigación, por medios alternativos de recompensa a la excelencia del trabajo científico. Estas formas alternativas entran en conflicto con la materialidad y con la resistencia de las soluciones vigentes. En este punto se verifican los dos riesgos anteriormente mencionados: no es posible controlar por la ciencia o técnica edificante las consecuencias del aumento de la conflictividad que ella promueve en esta fase de transición paradigmática; los resultados, además de reversibles, pueden ser contraproducentes y dejar, por momentos, todo peor de lo que era antes. Además de ello, no existe seguro alguno contra estos riesgos.

10. Pero si en la comunidad científica, como en cualquier otra, no existen seguros contra estos riesgos, por lo menos es posible determinar el perfil de los conflictos en que estos riesgos ocurrirán. La aplicación edificante no prescinde de aplicaciones técnicas, pero las somete a las exigencias del *Know-how* ético. Por el contrario, la aplicación técnica es más radical y prescinde militantemente del *Know-how* ético.

El proyecto educativo conflictual hace del conflicto entre el modelo de aplicación técnica y el modelo de aplicación edificante uno de los ejes principales de la enseñanza-aprendizaje. Profesores y alumnos discuten los dos modelos, las diferencias y las semejanzas entre ellos, y simulan campos de experimentación social en donde sea posible visualizar las consecuencias de la adopción de cada uno de ellos. La pedagogía de este conflicto, como la de los demás, no es sencilla, en virtud de la desigualdad estructural de los modelos en conflicto. Mientras que uno de ellos ha mantenido el monopolio de la aplicación de la ciencia, el otro no pasa de una potencialidad prometidora. Profesores y alumnos tendrán que volverse doctos en las pedagogías de las ausencias, es decir, en la imaginación de la experiencia pasada y presente, en el caso de que otras opciones hubiesen sido tomadas. Solo la imaginación de las consecuencias de lo que nunca existió podrá desarrollar el espanto y la indignación por las consecuencias de lo que existe.

La solución del conflicto pedagógico entre modelos de aplicación de la ciencia no está predeterminada de partida. El pasado solo será coherentemente concebido como iniciativa humana y opción responsable si los profesores y los alumnos tienen la capacidad de iniciativa

y de opción para conocer y evaluar las consecuencias de las opciones elegidas y de las que pudieron haber sido y no fueron. La calidad de la pedagogía del conflicto se mide por la calidad de las opciones que en el conflicto son elegidas por los profesores y alumnos.

CONOCIMIENTO COMO REGULACIÓN Y CONOCIMIENTO COMO EMANCIPACIÓN

El segundo conflicto de conocimiento que deberá animar un proyecto pedagógico emancipador es más intenso que el anterior una vez que no se confina a las opciones de aplicación de un cierto tipo de conocimiento y se extiende al propio conocimiento a ser aplicado. La ciencia moderna es hoy la forma de conocimiento hegemónico, tanto en el sistema educativo como fuera de él. Es, sin embargo, una hegemonía en riesgo, en virtud de muchos factores, incluyendo la ya mencionada, creciente y cada vez más visible discrepancia entre el brillo de las promesas de la ciencia y la mediocridad, sino, incluso, el horror que causan algunos de sus desempeños. Más allá de eso, existen otros, de corte claramente epistemológico, que han puesto en tela de juicio el rigor y la objetividad del conocimiento científico y los supuestos en que se asienta, como por ejemplo la dicotomía sujeto/objeto o la concepción de la naturaleza

como entidad separada de la sociedad y de la cultura. Estos cuestionamientos han contribuido a la disminución de la confianza epistemológica de la ciencia moderna, a tal punto que, según algunos, entre los cuales me incluyo, estamos por entrar en un largo período de transición paradigmática, en cuyo decurso el paradigma de la ciencia moderna, herido por una crisis irreversible y final, será sustituido por otro paradigma de conocimiento todavía por definir, pero que yo he designado como paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente.²

El segundo conflicto de conocimiento a construir en el campo pedagógico, parte de la idea de transición paradigmática, pero en lugar de proceder a un análisis prospectivo del paradigma emergente, procede a una arqueología de la modernidad con el objetivo de reconstruir un conflicto epistemológico matricial, en donde, a propósito, la ciencia moderna comenzó a participar, pero pasó a ocultar en la medida que se fue constituyendo en forma hegemónica de conocimiento. La idea es que, a partir de la reconstitución de ese conflicto matricial, se profunde la crisis de la confianza epistemológica

2 Véase para este debate Santos (2004).

de la ciencia moderna y se establezcan energías para la emergencia de nuevos conflictos epistemológicos.

Concibo ese conflicto matricial como un conflicto entre conocimiento-como-regulación y conocimiento-como-emancipación.³ He estado argumentando, que no existe conocimiento en general, ni ignorancia en general. Cada forma de conocimiento conoce en relación a un cierto tipo de ignorancia y viceversa, cada forma de ignorancia es ignorancia de un cierto tipo de conocimiento. Cada forma de conocimiento implica así una trayectoria de un punto A, designado como ignorancia, y un punto B, designado como saber. Las formas de conocimiento se distinguen por el modo como caracterizan los dos puntos y las trayectorias entre ellos. En la modernidad occidental, esta trayectoria es simultáneamente una secuencia lógica y una secuencia temporal. El movimiento de la ignorancia hacia el saber, es también el movimiento del pasado hacia el futuro.

He argumentado que el paradigma de la modernidad permite dos maneras principales de conocimientos: el conocimiento-como-regulación y el conocimiento-como-emancipación.

El conocimiento-como-regulación consiste en una trayectoria entre un punto de ignorancia designado por el caos y un punto de conocimiento designado por el orden. El conocimiento-como-emancipación, consiste en una trayectoria entre un punto de ignorancia llamado “colonialismo” y un punto de conocimiento llamado “solidaridad”. A pesar de que estas dos formas de conocimiento están igualmente insertadas en el paradigma de la modernidad, la verdad es que en el último siglo el conocimiento-como-regulación ganó total supremacía sobre el conocimiento-como-emancipación. Con esto, el orden pasó a ser la forma hegemónica de conocimiento y el caos, la forma hegemónica de la ignorancia.

Esta hegemonía del conocimiento-como-regulación permitió a este recodificar en sus propios términos el conocimiento-como-emancipación. Así, el que era saber en esta última forma de conocimiento se transformó en ignorancia (la solidaridad fue recodificada como caos) y lo que era ignorancia se transformó en saber (el colonialismo fue recodificado como orden). Como la secuencia lógica de la ignorancia hacia el saber es también la secuencia temporal del pasado hacia el futuro, la hegemonía del conocimiento-como-regulación hizo que el futuro y, por lo tanto, la transformación

³ Análisis con gran detalle este conflicto epistemológico en otro lugar (Santos, 1995).

social pasara a ser concebida como orden y el colonialismo, como un tipo de orden. Paralelamente, el pasado pasó a ser concebido como caos y la solidaridad como un tipo de caos. El sufrimiento humano puede así ser justificado en nombre de la lucha del orden y del colonialismo contra el caos y la solidaridad. Ese sufrimiento humano tuvo y continúa teniendo destinatarios específicos —trabajadores, mujeres, minorías étnicas y sexuales—, cada uno de ellos a su modo considerado peligroso precisamente porque representa el caos y la solidaridad contra los cuales es preciso luchar en nombre del orden y del colonialismo. La neutralización epistemológica del pasado ha sido siempre la contraparte de la neutralización social y política de las “clases peligrosas”.

El proyecto original de la ciencia moderna admitía así, un equilibrio entre el conocimiento-como-regulación y el conocimiento-como-emancipación. Pero a medida que la ciencia moderna fue ganando terreno sobre formas alternativas de conocimiento —de los saberes locales a la religión, de la filosofía a las humanidades— y, sobre todo, en la medida en que se fue convirtiendo en fuerza productiva del capitalismo industrial, el equilibrio entre las dos formas de conocimiento se rompió y la ciencia moderna pasó a ser conocimiento-como-regulación por excelencia.

La reanimación del pasado en nuestra dirección, propuesta por el proyecto pedagógico que estoy proponiendo consiste, en este dominio, en reconstruir el conflicto entre el conocimiento-como-regulación y el conocimiento-como-emancipación. El conflicto pedagógico será, pues, entre las dos formas contradictorias de saber, entre el saber como orden y colonialismo y el saber como solidaridad y como caos. Estas dos formas de saber sirven de soporte a formas alternativas de la sociabilidad y la subjetividad. Al campo pedagógico le corresponde experimentar, por la imaginación de la práctica y por la práctica de la imaginación, esas sociabilidades y subjetividades alternativas, ampliando las posibilidades del ser humano hasta incluirlas a todas y poder llegar a elegir de entre ellas.

También aquí las opciones no están predefinidas. La pedagogía del conflicto es una pedagogía de alto riesgo contra el cual no existen pólizas de seguro. Tal como en el conflicto anterior, la lucha es, desde el comienzo, desigual, entre una forma de conocimiento dominante —el conocimiento-como-regulación— y una forma de conocimiento dominada, marginalizada, suprimida, —el conocimiento-como-emancipación—, que el campo pedagógico reconstituye por medio de la imaginación

arqueológica. El reconocimiento de esta asimetría es, con todo, constitutivo de la experiencia pedagógica y a partir de él se pueden imaginar estrategias para reducir, en el campo pedagógico, esa asimetría. Se trata de inventar ejercicios retrospectivos y ejercicios prospectivos que nos permitan imaginar el campo de posibilidades que sería abierto a nuestra subjetividad y a nuestra sociabilidad si hubiera un equilibrio entre el conocimiento-como-regulación y el conocimiento-como-emancipación.

IMPERIALISMO CULTURAL Y MULTICULTURALISMO

El tercer conflicto epistemológico a establecer en el proyecto pedagógico que aquí propongo es todavía más amplio que los anteriores. Mientras que el conflicto entre el modelo técnico y el modelo edificante de la aplicación de la ciencia y el conflicto entre el conocimiento-como-regulación y el conocimiento-como-emancipación ocurren dentro de los límites de la modernidad eurocéntrica, el tercer conflicto desborda estos límites y, por eso, más allá de ser un conflicto epistemológico, es, sobre todo, un conflicto cultural.

El mapa cultural que subyace a los sistemas educativos de la modernidad es, cartográficamente hablando, un mapa con una proyección

de Mercator, el gran cartógrafo de los Países Bajos, cuyas técnicas de proyección cartográficas fueron adoptadas por toda Europa a partir del siglo xvii. La característica central de la proyección de Mercator es que coloca el continente europeo en el centro del mapa, aumentando su dimensión en detrimento de los otros continentes. En términos simbólicos, el mapa educativo de la modernidad es un mapa de Mercator. La cultura eurocéntrica ocupa casi todo el tamaño del mapa y solo marginalmente, y siempre en función del espacio central, son dibujadas las otras culturas indígenas, culturas negras y culturas de minorías étnicas u otras. Es este el mapa del imperialismo cultural del Occidente. En este mapa el conflicto entre culturas o no aparece del todo o aparece como conflicto solucionado por la superioridad de la cultura occidental en relación a las otras culturas. Por eso, en el sistema educativo hegemónico las otras culturas o están ausentes o están mercedamente vencidas, marginalizadas, suprimidas.

Este mapa del imperialismo cultural está pasando, hoy en día, por un período de gran turbulencia, un período que se inició en la posguerra, con las imágenes de horror, de guerra y de destrucción que revelaron el lado siniestro de la cultura eurocéntrica, con el proceso de

descolonización y el surgimiento de nuevos Estados portadores de culturas nacionales reales o imaginadas, pero en cualquier caso no eurocéntricas, y con la lucha de los movimientos de los negros en los Estados Unidos.

A finales de la década de los sesenta, el movimiento estudiantil de mayo del 68, representaba otro significativo momento de turbulencia en la medida en que, por primera vez, en el mundo desarrollado, el modelo eurocéntrico era sometido a una crítica cultural y de civilización que englobaba tanto las sociedades capitalistas como las sociedades comunistas de Europa del Este. Las complicidades entre liberalismo y marxismo eran expuestas por primera vez. Con la década de los setenta se inicia el proceso de erosión del modelo social que dominará en los países desarrollados de la posguerra, al mismo tiempo que los países del llamado “Tercer Mundo” buscan un nuevo equilibrio mundial, simbolizado por el alza en el precio del petróleo, por la derrota de los norteamericanos en Vietnam y por la lucha en la ONU por un nuevo orden económico mundial.

La dramática intensificación de las interacciones transnacionales, a partir de la década de los ochentas, da inicio al momento de turbulencia en el que nos encontramos ahora. La globalización de la economía, por un lado,

proclamó globalmente la hegemonía del fundamentalismo neoliberal, por otro lado, ha desplazado progresivamente el eje del dinamismo capitalista del océano Atlántico hacia el océano Pacífico, proporcionando una nueva visibilidad de las culturas asiáticas. El liberalismo económico y las políticas de ajuste estructural fueron proclamados globalmente, a la par con la democracia liberal occidental. Las transiciones democráticas en América Latina ocurrieron simultáneamente con la pérdida del rendimiento global de los países del continente y el agravamiento dramático de las desigualdades sociales. África fue integrada en este modelo de la manera más cruel por la exclusión total, por el hambre, por las epidemias y por la guerra. En el final de la década, la modernidad occidental en su visión liberal, tanto económica como política, da por consumada su victoria. La caída del muro de Berlín y el inicio del desmantelamiento del *apartheid* en África del Sur son los momentos decisivos de esa victoria. La victoria es sobre todo tecnológica, confirmada tanto por la guerra del Golfo como por las nuevas tecnologías de la información y de la telecomunicación. No sorprende que esta acumulación de éxitos haya sido el terreno adecuado para la teoría del fin de la historia.

Sin embargo, este es apenas uno de los lados de la historia de los últimos quince años. Los procesos de globalización ocurrieron a la par de los procesos de localización, con la adopción de políticas de identidad por parte de grupos sociales victimizados, directa o indirectamente, por la globalización hegemónica, minorías étnicas, pueblos indígenas, grupos de inmigrantes, mujeres, etcétera. Victimizados por el fundamentalismo neoliberal y habiendo visto fracasar en el pasado otras estrategias de desarrollo de raíz occidental, como por ejemplo el nacionalismo y el socialismo, algunos pueblos islámicos adoptan políticas afirmativas de identidad que van a ser amalgamadas por los *media* occidentales bajo la designación de “fundamentalismo islámico”. Por otro lado, las formas de globalización hegemónica se confrontaron con formas de globalización contrahegemónicas, esto es, coaliciones transnacionales de movimientos sociales en lucha contra el modelo de desarrollo y la cultura hegemónica, grupos de derechos humanos, de indígenas y de minorías étnicas, grupos ecológicos, feministas, pacifistas, movimientos artísticos y literarios de orientación poscolonial y pos-imperial.

Toda esta conflictividad y diversidad ha causado una turbulencia enorme en los mapas culturales que sirvieron de base a los sistemas

de educación eurocéntricos. Creo que son detectables dos tendencias contradictorias: una en dirección al agravamiento de los conflictos culturales al final de siglo; y la otra que va en dirección opuesta, el fin de tales conflictos. La primera tendencia, la del agravamiento de los conflictos, surge bajo dos formas, una hegemónica y otra contrahegemónica. La forma hegemónica tiene origen en la intelectualidad occidental más conservadora, que rehúsa ver en el dominio global de la economía de mercado la consumación de la victoria de la cultura occidental. Por el contrario, piensa que el dominio económico esconde una vulnerabilidad cultural creciente frente a las culturas no europeas, comprendiendo poblaciones cada vez mayores y asumiendo posiciones de confrontación hostil como la cultura eurocéntrica, como es especialmente el caso del Islam. Para esta intelectualidad conservadora, cuyo portavoz es Samuel Huntington, estamos por entrar en un nuevo período de choque de civilizaciones, un choque entre el Occidente y el resto cultural del mundo.

Las formas contrahegemónicas de agravamiento de los conflictos culturales son protagonizadas por los movimientos y grupos sociales que luchan por la afirmación de la identidad cultural contra la homogenización

descaracterizada pretendida por la cultura hegemónica. Una forma particularmente identificable de esta afirmación es, precisamente, el fundamentalismo islámico en su lucha contra el fundamentalismo occidental.

Común a las formas hegemónicas y contra-hegemónicas es la idea de que los modelos sociales de desarrollo y, por lo tanto, también la lucha contra ellos, no se sustentan solo en el plano económico. Presuponen un substrato cultural ampliamente repartido, que proporciona energías para promover una determinada forma de sociabilidad y para defenderla cada vez que se vea amenazada por sociabilidades rivales. En este contexto, la distinción entre lucha económica y lucha cultural deja de tener sentido.

La segunda tendencia de la turbulencia cultural contemporánea es de sentido opuesto a la primera y defiende que, en las condiciones globales generadas tanto por la sociedad de consumo, como por la sociedad de la información, los conflictos culturales tendrán cada vez menor vigor. La globalización de la comunicación social y de la información, y el incremento de las interacciones transnacionales de bienes, de personas y de servicios producen tal compresión del tiempo y del espacio que las diferencias culturales que siempre fueron fruto de la distancia y de la incomunicabilidad acabarán por disolverse.

Esta tendencia asume dos formas diferentes, ambas hegemónicas. La primera consiste en una versión ultraliberal del relativismo cultural, en la idea de que todas las culturas y todas las versiones de la misma cultura tienen una singularidad original que no permite ni comparaciones, ni diálogos profundos entre ellas. Todas son igualmente válidas. Debe, pues, admitirse su coexistencia pacífica y que cada una escoja la que le esté más próxima. La segunda forma de ver la tendencia hacia la atenuación de los conflictos culturales hace una lectura de la situación cultural parcialmente contradictoria con la anterior. Establece la idea de que los contactos entre culturas, siendo cada vez más intensos, conducirán a que estas pierdan gradualmente su integridad y su singularidad. En lugar de culturas singulares, están por surgir culturas híbridas, productos de fertilizaciones y contaminaciones cruzadas entre las culturas. El fenómeno de hibridación torna difícil hablar de culturas dominantes y culturas dominadas, ya que todas están sujetas al mismo proceso de dilución de la especificidad. Otra versión, parcialmente diferente, de la teoría de la hibridación, es la idea de que por sobre las culturas existentes, todas ellas específicas y parciales, está por emerger una cultura global, una cultura sin raíces ni lealtades locales,

que es compartida por gente en todas partes del mundo, una cultura cosmopolita que subyace a lo que es globalmente común a toda la humanidad.

La coexistencia de lecturas tan discrepantes de nuestra condición cultural contemporánea muestra por sí sola la turbulencia a la que están sujetos los mapas culturales que sirvieron de base a los sistemas educativos modernos. Para algunos, esos mapas, incluso si alguna vez habían sido expresión del imperialismo cultural, dejarán de serlo, de cara a las relaciones que hoy dominan entre culturas, relaciones caóticas, de coexistencia y de interdependencia. Para otros, el imperialismo cultural, lejos de estar acabado, tan solo cambió de forma. Asume ahora formas camaleónicas, algunas veces la forma del choque de culturas (Huntington), otras la forma de la hibridación y de la cultura global. Para estas, la hibridación es siempre un cambio desigual de reproducción, bajo otra forma, la existencia de culturas dominantes y culturas dominadas, mientras que la cultura global no es más que la globalización de ciertas características específicas de la cultura eurocéntrica.

Esta enorme diversidad de lecturas de la situación cultural de nuestro tiempo ha estado, en general, ausente de los sistemas educativos.

El debate, cuando tiene lugar, ocurre en los márgenes del sistema en iniciativas extracurriculares de los profesores y de los estudiantes, pero raramente penetran en el currículo. En mi opinión, un proyecto educativo emancipador, tiene que colocar el conflicto cultural en el centro de su currículo. Las dificultades para hacerlo, son enormes, no solo debido a la resistencia y la inercia de los mapas culturales dominantes, sino también debido al modo caótico como los conflictos culturales han sido discutidos en nuestro tiempo. Por otra parte, la comunicación, aparentemente facilitada por la sociedad de la información, continúa teniendo muchos obstáculos al ser selectiva y al reducir a mucha gente y muchas causas al silencio. Incluso, algunas políticas contrahegemónicas, como por ejemplo las de la afirmación de la identidad nacional, étnica, sexual y cultural, en sus versiones más extremas han contribuido al separatismo y a la creación de guetos culturales mutuamente incomunicables.

El proyecto educativo emancipador tiene, pues, en este dominio, muchas más responsabilidades. Debe, por un lado, definir correctamente la naturaleza del conflicto cultural y, por el otro, inventar dispositivos que faciliten la comunicación. No olvidemos que, al contrario de los conflictos anteriores, el conflicto

cultural no ocurre en el seno de la misma cultura, antes bien, en un espacio intercultural que habrá de ser construido para que la comunicación sea posible.

Propongo que el conflicto sea definido como conflicto entre el imperialismo cultural y el multiculturalismo. Más que de un conflicto de culturas, se trata de un meta-conflicto de culturas. Es decir, se trata de un conflicto entre dos maneras distintas de concebir el conflicto entre culturas, dos modelos de interculturalidad. Tal como en los anteriores conflictos, el campo pedagógico habrá de crear por la imaginación una conflictividad que es negada por el modelo hegemónico. Tendrá, en definitiva, que crear espacios pedagógicos para el multiculturalismo en cuanto modelo emergente de la interculturalidad. El modelo dominante del imperialismo cultural no reconoce otro tipo de relaciones entre culturas sino la jerarquización según criterios que son asumidos como universales, aunque sean específicos de un solo universo cultural, la cultura occidental. A la luz de estos criterios, es la superioridad cultural propia de las culturas dominantes la que justifica la existencia de culturas dominadas. Esta superioridad se puede afirmar de varias formas, inclusive a través de formas que aparentemente niegan la idea de jerarquía, como la hibridación y la cultura global. Cualquiera de estas tiene por

límite no entrometerse con la hegemonía de la cultura occidental.

Compete, en primer lugar, al campo pedagógico emancipador, crear imágenes desestabilizadoras de este tipo de relacionamiento entre culturas, imágenes creadas a partir de las culturas dominadas y de la marginalización, de la opresión y del silenciamiento a que son sujetas y, con ellas, de los grupos sociales que son sus titulares. Estas imágenes desestabilizadoras ayudarán a crear el espacio pedagógico para un modelo alternativo de relaciones interculturales, el multiculturalismo. Como se trata de un modelo emergente, el tipo de comunicación y de relacionamiento que se establece entre las culturas está todavía poco estructurado, es de más difícil aprendizaje y debe por eso ocupar un lugar central en la experiencia pedagógica.

Propongo como dispositivo de comunicación multicultural lo que designo como “hermenéutica diatópica”. Se trata de un procedimiento hermenéutico basado en la idea de que todas las culturas son incompletas y de que los *topoi* de una cultura dada, por más fuertes que sean, son tan incompletos como la cultura a la que pertenecen. Los *topoi* fuertes son las principales premisas de la argumentación dentro de una cultura dada, las premisas que hacen posible la creación y el cambio de argumentos. Esa

función de los *topoi* crea una ilusión de totalidad basada en la sinécdoque *pars pro toto*.⁴ Por ello, la incompletitud de una determinada cultura solo es evaluable a partir de los *topoi* de otra cultura. Vistos desde otra cultura, los *topoi* de una cultura determinada dejan de ser premisas de la argumentación para pasar a ser meros argumentos. El objetivo de la hermenéutica diatópica es maximizar la consciencia de la incompletitud recíproca de las culturas, por medio de un diálogo con un pie en una cultura y el otro pie en otra. De ahí su carácter diatópico. La hermenéutica diatópica es un ejercicio de reciprocidad entre culturas, consistente en transformar las premisas de la argumentación de una cultura dada en argumentos inteligibles y creíbles en otra cultura. Para dar un ejemplo, he realizado otros trabajos (Santos, 1995: 337-347) donde he propuesto una hermenéutica diatópica entre el *topos* de los derechos humanos de la cultura occidental y el *topos* de la *dharma* en la cultura hindú, y entre el *topos* de los derechos humanos y el *topos* de la *umma* en la cultura islámica, en este caso en diálogo con Abdullahi Ahmed An-na'im (1990; 1992).

Elevar la incompletitud al máximo de consciencia posible abre posibilidades insospechadas

4 Locución latina que significa “tomar la parte por el todo” (nota del traductor).

a la comunicación y a la complicidad. Se trata de un procedimiento difícil, poscolonial y posimperial y, en cierto sentido, posidentitario. La propia capacidad de reflexión sobre las condiciones que la vuelven posible y necesaria es una de las más exigentes condiciones de la hermenéutica diatópica. Con un fuerte contenido utópico, la energía para la puesta en práctica le sobreviene de una imagen desestabilizadora que yo llamo “epistemicidio” o “asesinato del conocimiento”. Los cambios desiguales entre culturas siempre han causado la muerte del conocimiento propio de la cultura subordinada y, por lo tanto, de los grupos sociales que son sus titulares. En los casos más extremos, como el de la expansión europea, el epistemicidio fue una de las condiciones del genocidio. La pérdida de la confianza epistemológica por la que pasan actualmente los mapas culturales hegemónicos hace posible identificar el ámbito y la gravedad de los epistemicidios cometidos por la modernidad hegemónica eurocéntrica. La imagen de tales epistemicidios será tanto más desestabilizadora cuanto más conciencia tenga la práctica de la hermenéutica diatópica.

La hermenéutica diatópica es el dispositivo privilegiado del multiculturalismo en cuanto modelo emergente de la interculturalidad. Se trata de un modelo muy exigente. Aplicado de

forma ingenua o descuidada puede fácilmente transformarse en su contrario, es decir, en una forma de imperialismo cultural. De ahí la atención que debe ser dada a sus presupuestos y a las condiciones de su aplicación. El primer presupuesto es el de que, a pesar de que todas las culturas aspiran a valores últimos, solo la cultura occidental los define en términos de valores universales. Por esta razón, la cuestión del universalismo traiciona lo que pregunta en el acto de preguntar. En otras palabras, la cuestión del universalismo es una cuestión particular, específica de la cultura occidental.

El segundo presupuesto es el de que, siendo todas las culturas incompletas, todas las culturas son también relativas; sin embargo, el relativismo, como postura filosófica, es incorrecto. Es decir, cada cultura tiene varias versiones y no todas son igualmente adecuadas para participar del diálogo multicultural.

El tercer presupuesto es el de que, de las varias versiones de una cultura dada, debe ser elegida para el diálogo multicultural la que ofrece el campo más vasto de reciprocidad y la más amplia apertura a otras culturas. Doy el ejemplo de un tema importante en la cultura occidental, los derechos humanos. Existen en la cultura occidental dos grandes tradiciones de derechos humanos: la liberal que da prioridad a los derechos

cívicos y políticos, descuidando los derechos económicos y sociales; y la tradición marxista que, sin perder de vista los derechos cívicos y políticos, da prioridad a los derechos económicos y sociales. De estas dos tradiciones debe ser elegida para el diálogo multicultural la tradición marxista toda vez que tiene un campo de reciprocidad más amplio: los derechos económicos y sociales son fundamentales para el ejercicio efectivo de los derechos cívicos y políticos.

Las condiciones de práctica del multiculturalismo son todavía más exigentes que sus presupuestos. Después de siglos de dominación cultural, preguntarse si es legítimo o siquiera posible intentar un diálogo, en la medida de lo posible, igualitario entre culturas. Más aún, si esa dominación cultural se caracterizó, entre otras cosas, por hacer impronunciables algunos de los temas o aspiraciones más fundamentales de las culturas dominadas. Mientras que la pronunciación de esos temas no les sea devuelta, el diálogo intercultural puede perversamente, y a pesar de las buenas intenciones, contribuir a la profundización de su dominación.

El proyecto pedagógico emancipador que aquí les propongo, conoce todas estas dificultades, pero sabe también que han de ser superables bajo pena de encaminarnos cada vez más aceleradamente hacia una situación de

apartheid global. Por eso, parte de esas mismas dificultades y de la necesidad de que sean superadas para instaurar el campo pedagógico en que el multiculturalismo surja como una alternativa creíble al imperialismo cultural.

CONCLUSIÓN

Propuse en esta comunicación un proyecto pedagógico conflictual y emancipador cuyo perfil epistemológico procuré dibujar a grandes rasgos. Identifiqué tres grandes conflictos epistemológicos que, por orden creciente de conflictividad, designé como conflicto entre la aplicación técnica y la aplicación edificante de la ciencia; conflicto entre conocimiento-como-regulación y conocimiento-como-emancipación; y conflicto entre imperialismo cultural y multiculturalismo. Defendí que estos conflictos deben ocupar el centro de toda experiencia pedagógica emancipadora. El conflicto sirve, ante todo, para hacer vulnerables y desestabilizar los modelos epistemológicos dominantes y para mirar el pasado a través del sufrimiento humano que, por vía de ellos y de la iniciativa humana a ellos referida, fue inexcusablemente causado. Ese mirar producirá imágenes desestabilizadas, susceptibles de desarrollar en los estudiantes y en los profesores la capacidad de asombro y de indignación, y la voluntad de rebeldía y de

inconformismo. Esa capacidad y esa voluntad serán fundamentales para mirar con empeño los modelos dominados o emergentes, por medio de los cuales es posible aprender un nuevo tipo de relacionamiento entre saberes y, por lo tanto, entre personas y entre grupos sociales. Un relacionamiento más igualitario, más justo, que nos haga aprender el mundo de modo edificante, emancipador y multicultural. Será este el criterio último del buen y del mal aprendizaje.

BIBLIOGRAFÍA

- An-na'im, A. A. 1990 *Toward an Islamic Reformation* (Syracuse: University Press).
- Freitas, A. L.; Moraes, S. C. (orgs.) 2009 *Contra o desperdício da experiência. A pedagogia do conflito revisitada* (Porto Alegre: Redes Editora).
- Santos, B. de Sousa 1989 *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law Science, and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa (org.) 2004 *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado* (São Paulo: Cortez).

DE LA IDEA DE UNIVERSIDAD A LA UNIVERSIDAD DE IDEAS*

La universidad se enfrenta, por todos lados, a una situación compleja: la sociedad le hace exigencias cada vez mayores, al mismo tiempo que se hacen cada vez más restringidas las políticas de financiamiento de sus actividades por parte del Estado. Doblemente desafiada por la sociedad y por el Estado, la universidad no parece preparada para enfrentar los desafíos, más aún si estos apuntan hacia transformaciones profundas y no hacia reformas parciales. Además, tal falta de preparación, más que coyuntural, parece ser estructural, en la medida en que la perennidad de la institución universitaria, sobre todo en el mundo occidental, está asociada con la rigidez funcional y organizativa, con la relativa impermeabilidad a las presiones externas, en fin, con la resistencia al cambio.

* Extraído de Santos, Boaventura de Sousa 2012 *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad* (Bogotá: Siglo del Hombre) pp. 225-284.

Comenzaré por identificar los principales parámetros de la compleja situación en que se encuentra la universidad para, en seguida, construir el punto de vista a partir del cual la universidad debe enfrentar los desafíos que se le proponen.

FINES SIN FIN

La notable continuidad institucional de la universidad sobre todo en el mundo occidental sugiere que sus objetivos sean permanentes. En tono serio-jocoso, Clark Kerr afirma que de las ochenta y cinco instituciones que ya existían en 1520, con funciones similares a las que desempeñan hoy, setenta son universidades (Kerr, 1982: 152).¹ En 1946, repitiendo lo que afirmaba desde 1923, Karl Jaspers, muy ceñido a la tradición del idealismo alemán, definía así la misión eterna de la universidad:

¹ Sobre la historia de las universidades, ver, entre muchos, Bayen (1978).

es el lugar donde por concesión del Estado y de la sociedad una determinada época puede cultivar la más lúcida consciencia de sí misma. Sus miembros se congregan en ella con el único objetivo de buscar, incondicionalmente, la verdad y solo por amor a la verdad (Jaspers, 1965: 19). De ahí se desprenderían, por orden decreciente de importancia, los tres grandes objetivos de la universidad: porque la verdad solo es accesible a quien la busca sistemáticamente, la investigación es el principal objetivo de la universidad; porque el campo de la verdad es mucho más amplio que el de la ciencia, la universidad debe ser un centro de cultura, disponible para la educación del hombre como un todo; finalmente, porque la verdad debe ser transmitida, la universidad enseña e incluso la enseñanza de las aptitudes profesionales debe ser orientada hacia la formación integral (Jaspers, 1965: 51). En su conjunto, estos objetivos —cada uno de ellos inseparables de los restantes— constituirían la idea perenne de la universidad, una idea integrada porque está vinculada a la unidad del conocimiento. Esta idea que, además de integrada, es también única en la civilización occidental, exigiría para su realización (además nunca plena), un dispositivo institucional igualmente único.

Teniendo presente la tradición en que se integra Jaspers (Schelling, Humboldt y Schleiermacher) Ortega y Gasset protestaba en 1930 contra la “beatería idealista” que atribuía a la escuela una fuerza creadora “que no tiene ni puede tener” y consideraba a la universidad alemana en cuanto institución, “una cosa deplorable”, para después concluir que si “la ciencia alemana tuviera que nacer exclusivamente de las virtudes institucionales de la universidad, sería muy poca cosa” (Ortega y Gasset, 1982: 28). A pesar de esto, al enumerar las funciones de la universidad, Gasset no iba mucho más allá de Jaspers: transmisión de la cultura; enseñanza de las profesiones; investigación científica y educación de los nuevos hombres de ciencia (Ortega y Gasset, 1982: 41).

Esta (¿aparente?) perennidad de objetivos solo fue afectada en la década de los sesenta, frente a las presiones y a las transformaciones a que entonces estuvo sujeta la universidad. Incluso así, a un nivel más abstracto, la formulación de los objetivos mantuvo una notable continuidad. Los tres principales fines de la universidad pasaron a ser la investigación, la enseñanza y la prestación de servicios. A pesar de ser la inflexión en sí misma significativa, y de haberse dado en el sentido del atrofiamiento de la dimensión cultural de la universidad y del

privilegio de su contenido utilitario, productivista, fue sobre todo a nivel de las políticas universitarias concretas que la unidad de los fines abstractos explotó en una multiplicidad de funciones en ocasiones contradictorias entre sí. La explosión de las funciones fue, finalmente, la correlación de la explosión de la universidad, del aumento dramático de la población estudiantil y del cuerpo docente, de la proliferación de las universidades, de la expansión de la enseñanza y de la investigación universitaria sobre nuevas áreas del saber.

En 1987, el informe de la OCDE sobre las universidades atribuía a estas diez funciones principales: educación general postsecundaria; investigación; suministro de mano de obra calificada; educación y entrenamiento altamente especializados; fortalecimiento de la competitividad de la economía; mecanismos de selección para empleos de alto nivel, a través de la certificación; movilidad social para los hijos e hijas de las familias proletarias; prestación de servicios a la región y a la comunidad local; paradigmas de aplicación de políticas nacionales (por ejemplo, igualdad de oportunidades para mujeres y minorías raciales); preparación para los papeles de liderazgo social (OCDE, 1987: 16).

Tal multiplicidad de funciones no puede dejar de hacer surgir la pregunta de la

compatibilidad entre ellas. Es más, a un nivel más básico, la contradicción será entre algunas de estas funciones (principalmente las que han merecido más atención en los últimos años) y la idea de la universidad fundada en la investigación libre y desinteresada y en la unidad del saber. Sin embargo, puede argumentarse que esta contradicción, aunque hoy exacerbada, siempre existió, dado el carácter utópico y ucrónico de la idea de universidad (Bienaymé, 1986: 3). Ya no se puede decir lo mismo de las contradicciones entre las diferentes funciones que la universidad ha venido acumulando en las últimas tres décadas. Por su novedad e importancia, y por las estrategias de ocultamiento y de compatibilización que suscitan, estas contradicciones constituyen hoy en día el tema central de la sociología de las universidades.

La función de la investigación choca frecuentemente con la función de enseñanza, una vez que la creación del conocimiento implica la movilización de recursos financieros, humanos e institucionales difícilmente transferibles hacia las tareas de transmisión y utilización del conocimiento. En el campo de la investigación, los intereses científicos de los investigadores pueden ser insensibles al interés de fortalecer la competitividad de la economía. En el campo

de la enseñanza, los objetivos de la educación general y de la preparación cultural chocan, en el interior de la misma institución, con los de la formación profesional o de la educación especializada, contradicción detectable en la formulación de los *curricula* de pregrado y en la tensión entre este y el posgrado. El manejo de mecanismos de selección socialmente legitimados tiende a chocar con la movilidad social de los hijos e hijas de las familias obreras, tal como la formación de dirigentes nacionales puede chocar con el énfasis en la prestación de servicios a la comunidad local.

Cualquiera de estas contradicciones y cualesquiera otras fácilmente imaginables crean puntos de tensión, tanto en las relaciones de las universidades con el Estado y la sociedad, como en el interior de las mismas universidades, en cuanto instituciones y organizaciones. Dado que no parece posible, en las actuales condiciones macrosociales, superar estas contradicciones, el objetivo generalizado de las reformas propuestas para la universidad en los últimos años ha sido fundamentalmente el de mantener las contradicciones bajo control a través de la gestión de las tensiones que ellas provocan, recurriendo para eso a medios que en otro lugar denominé como mecanismos de dispersión (Santos, 1982).

Esta gestión de las tensiones ha sido particularmente problemática en tres campos: la contradicción entre, por un lado, la producción de alta cultura y de conocimientos ejemplares necesarios para la formación de las élites, de lo cual la universidad se ha venido ocupando desde la Edad Media, y por otro, la producción de modelos culturales medios y de conocimientos útiles para las tareas de transformación social y especialmente para la formación de la fuerza de trabajo calificada exigida por el desarrollo industrial (Moscato, 1983: 22); la contradicción entre la jerarquización de los saberes especializados a través de las restricciones del acceso y de la certificación de las competencias y las exigencias socio-políticas de democratización y de la igualdad de oportunidades; y finalmente, la contradicción entre la reivindicación de la autonomía en la definición de los valores y de los objetivos institucionales y la sumisión creciente a criterios de eficacia y de productividad de origen y naturaleza empresarial.

Porque es de su naturaleza no intervenir a nivel de las causas profundas de las contradicciones, la gestión de las tensiones tiende a ser sintomática y representa siempre la reproducción controlada en una crisis dada de la universidad. La primera contradicción, entre conocimientos ejemplares y conocimientos funcionales, se

manifiesta como *crisis de hegemonía*. Hay una crisis de hegemonía siempre que una condición social dada deja de ser considerada como necesaria única y exclusiva. La universidad sufre una crisis de hegemonía en la medida en que su incapacidad para desempeñar cabalmente sus funciones contradictorias lleva a los grupos sociales más afectados por su déficit funcional o al Estado, en nombre de ellos, a buscar medios alternativos para alcanzar sus objetivos. La segunda contradicción entre jerarquización y democratización, se manifiesta como *crisis de legitimidad*. Esta crisis se presenta siempre que una determinada condición social deja de ser aceptada consensualmente. La universidad sufre una crisis de legitimidad en la medida en que se hace socialmente visible la carencia de objetivos colectivos asumidos. Finalmente, la tercera contradicción, entre autonomía institucional y productividad social, se manifiesta como *crisis institucional*. Hay una crisis institucional siempre que una determinada condición social estable y automantenida deja de poder garantizar los presupuestos que aseguran su reproducción. La universidad sufre una crisis institucional en la medida en que su especificidad organizativa es puesta en tela de juicio y se pretende imponerle modelos organizativos vigentes en otras instituciones consideradas como más eficientes.

La gestión de las tensiones producidas por esta triple crisis de la universidad es tanto más compleja, en cuanto es cierto que las contradicciones entre las funciones manifiestas de la universidad “sufren” la interferencia de las funciones latentes de la universidad. Esta distinción entre funciones manifiestas y funciones latentes, con una larga tradición en la sociología, es sobre todo útil para analizar relaciones intersistémicas, en este caso, entre el sistema universitario y el sistema de enseñanza superior, o entre este y el sistema educativo, o incluso entre este y el sistema social global. Por ejemplo, en una situación de recesión económica, el déficit de desempeño de la función manifiesta de formación de la fuerza de trabajo puede ser compensado, como de hecho ha venido sucediendo, por la función latente de “parqueadero”. La universidad desempeña esta función al recibir y al dejar permanecer en su seno, por un período más o menos prolongado, personas que no se arriesgan a entrar en el mercado de trabajo con credenciales de poco valor y que utilizan a la universidad como campás de espera entre coyunturas, usándola productivamente para acumular títulos y calificaciones que fortalezcan en el futuro su posición en el mercado. Por otro lado, frente a una fuerte presión social en lo referente a la expansión

del sistema universitario, la universidad puede responder a esa presión mediante el desempeño de la función latente de “enfriamiento de las aspiraciones de los hijos e hijas de las clases populares”, es decir, reestructurándose con el objeto de disimular, bajo la forma de una falsa democratización, la continuación de un sistema selectivo, elitista.

A un nivel más general, la sociología ha venido a mostrar cómo las aparentes contradicciones entre funciones en el seno del sistema educativo pueden esconder articulaciones más profundas entre este y los otros subsistemas sociales, articulaciones estas detectables en las distinciones entre funciones económicas y funciones sociales, o entre funciones instrumentales y funciones simbólicas. Las dificultades comúnmente reconocidas hoy, de planificar adecuadamente el sistema educativo en función de las necesidades previsibles de mano de obra en el mercado de trabajo de los próximos años y, por lo tanto, el deficiente desempeño de las funciones económicas e instrumentales de la universidad, no le impiden a esta —antes por el contrario— desempeñar adecuadamente funciones sociales y simbólicas, como, por ejemplo, la función de inculcar en los estudiantes valores positivos frente al trabajo y frente a la organización económica y social

de producción, reglas de comportamiento que faciliten la inserción social de las trayectorias personales, formas de sociabilidad y redes de interconocimiento que acompañan a los estudiantes mucho después de la universidad y mucho más allá del mercado de trabajo, interpretaciones de la realidad que hacen consensuales los modelos dominantes de desarrollo y los sistemas sociales y políticos que los soportan.

Tanto Bourdieu y Passeron (1970), como Offe (1977), demostraron que el sistema educativo funciona de tal forma que la contradicción entre el principio de igualdad de oportunidades y de la movilidad social a través del colegio, por un lado, y la continuación, la consolidación e incluso el agravamiento de las desigualdades sociales, por otro, no sea socialmente visible, de esa forma la universidad contribuye a perpetuar y legitimar un orden social estructuralmente incoherente, obligado a desmentir, en la práctica, las premisas de igualdad en que se dice fundada. De ahí que el análisis de las contradicciones y de las crisis de un determinado subsistema, por ejemplo, de la universidad, deba ser siempre contextualizado en el nivel sistémico en que tiene lugar. Las contradicciones en un determinado nivel son congruencias en otro, la eclosión o el agravamiento de las crisis en un determinado subsistema

puede ser recompensada con la eliminación o atenuación de las crisis en otro sistema. Tal vez, por eso la rigidez global del sistema social puede convivir sin problemas con las muchas turbulencias sectoriales; tal vez por eso la proliferación de las crisis raramente conduce a la polarización acumulativa de los factores de crisis; tal vez por eso los mecanismos de dispersión de las contradicciones pasen tan fácilmente por mecanismos de resolución de las contradicciones.

Tanto la crisis de hegemonía como la crisis de legitimidad y la crisis institucional eclosionaron en los últimos veinte años y continúan abiertas hoy. Sin embargo, son diferentes los tiempos históricos de los factores que las condicionan, tal como son diferentes las lógicas de las acciones que pretenden controlarlas. La crisis de hegemonía es más amplia porque en ella está en tela de juicio la exclusividad de los conocimientos que la universidad produce y transmite. Es también aquella cuyos factores condicionantes tienen mayor profundidad histórica. Si aceptáramos la división del desarrollo del capitalismo en tres períodos —el período del capitalismo liberal (hasta fines del siglo XIX); el período del capitalismo organizado (de fines del siglo XIX hasta los años sesenta); y el período del capitalismo desorganizado

(de fines de los años sesenta hasta hoy)— los factores de la crisis de hegemonía se configuran desde el primer período. De hecho, la proclamación de la idea de universidad es de algún modo reaccionaria, surge en el momento en que la sociedad liberal comienza a exigir formas de conocimiento (conocimientos técnicos) que la universidad tiene dificultad en incorporar. En la crisis de legitimidad se pone en tela de juicio el espectro social de los destinatarios de los conocimientos producidos y, por lo tanto, el carácter democrático de su transmisión. Los factores de esta crisis se configuran en el período del capitalismo organizado por el camino de las luchas por los derechos sociales (entre ellos el derecho a la educación) y económicos, cuyo éxito condujo al Estado-providencia. Finalmente, en la crisis institucional está en tela de juicio la autonomía y la especificidad organizativa de la institución universitaria. Los factores de esta crisis se configuran en el período del capitalismo desorganizado y son consecuencia, en general, de la crisis del Estado-Providencia.

Pasaré ahora a tratar extensamente la crisis de hegemonía, por ser la más amplia y por estar así, presente en las demás. Se hará apenas una breve referencia a la crisis de legitimidad y a la crisis institucional.

LA CRISIS DE HEGEMONÍA

La centralidad de la universidad, en cuanto lugar preferente de la producción de alta cultura y conocimiento científico avanzado, es un fenómeno del siglo XIX, del período del capitalismo liberal, y el modelo de universidad que mejor lo interpretó fue el modelo alemán, la Universidad de Humboldt. La exigencia que se le impuso al trabajo universitario, la excelencia de sus productos culturales y científicos, la creatividad de la actividad intelectual, la libertad de discusión, el espíritu crítico, la autonomía y el universalismo de los objetivos, hicieron de la universidad una institución única, relativamente aislada de las demás instituciones sociales, dotada de gran prestigio social y considerada imprescindible para la formación de las élites. Esta concepción de universidad, que en el período del capitalismo liberal ya estaba en desfase con las “exigencias sociales” emergentes, entró en crisis en la posguerra y sobre todo a partir de los años sesenta.² Esta

2 La crisis de hegemonía es, sin duda, la más profunda de las crisis por las que atraviesa la universidad. Probablemente, Eduardo Lourenço se refiere a ella cuando habla de la “crisis de la universidad que sobrepasa el accidental y corregible estado de la universidad en crisis” (1978: 74).

concepción descansa en una serie de presupuestos cuya vigencia es cada vez más problemática en la medida en que nos aproximamos a nuestros días. Estos presupuestos pueden formularse en las siguientes dicotomías: alta cultura-cultura popular; educación-trabajo; teoría-práctica.

ALTA CULTURA-CULTURA POPULAR

La dicotomía alta cultura-cultura popular constituye el núcleo central del ideario modernista. La alta cultura es una cultura-sujeto mientras que la cultura popular es una cultura objeto, objeto de las ciencias emergentes, de la etnología, del folclor, de la antropología cultural, rápidamente convertidas en ciencias universitarias. La centralidad de la universidad le viene de ser el centro de la cultura-sujeto. La crisis de esta dicotomía en la posguerra resulta del surgimiento de la cultura de masas, una nueva forma cultural con una vocación distinta para ser cultura-sujeto dispuesta a desafiar el monopolio que hasta entonces tenía la alta cultura. La cultura de masas tiene una lógica de producción, de distribución y de consumo completamente diferente y mucho más dinámica que la misma cultura universitaria; sus productos van cerrando el cerco a la cultura universitaria, ya sea porque reciclan constantemente

los productos de esta, ya sea porque compiten con ella en la formación del universo cultural de los estudiantes. Incapaz de transformar esta nueva forma cultural en una cultura-objeto, la universidad deja de ser el producto central de la cultura-sujeto y, en esta medida, pierde su centralidad.

La gestión de la tensión que de aquí se desprende fue obtenida por diferentes mecanismos de dispersión a lo largo de los últimos treinta años. Los años sesenta estuvieron dominados por el intento de enfrentar la cultura de masas en su mismo terreno, masificando la misma alta cultura. Fue este, sin duda, uno de los efectos, no siempre asumido, del proceso de democratización de la universidad. La explosión de la población universitaria, la alteración significativa de la composición de clase del cuerpo estudiantil y la ampliación de los cuadros docentes e investigadores hicieron posible la masificación de la universidad y con ella el vértigo de la distribución (quizás de la misma producción) en masa de la alta cultura universitaria. En el límite, se admitió que la escolarización universal acabaría por atenuar considerablemente la dicotomía entre alta cultura y cultura de masas. Pero no fue esto lo que sucedió. La masificación de la universidad no atenuó la dicotomía. Solamente

la desplazó hacia adentro de la universidad debido al dualismo que introdujo entre universidad de élite y universidad de masas. Tal como tuvo lugar, la democratización de la universidad se tradujo en la diferenciación-jerarquización entre universidades y entre estas y otras instituciones de enseñanza superior. La producción de la alta cultura permaneció controlada, en gran medida, por las universidades más prestigiosas, mientras que las universidades de masas se limitaron a la distribución de la alta cultura o, cuando la producían, bajaban el nivel de exigencia y degradaban la calidad. Este fue el precio que la universidad tuvo que pagar para intentar mantener su centralidad en la producción de cultura-sujeto. En los años setenta este precio comenzó a parecer demasiado alto. La atenuación de la tensión entre alta cultura y cultura de masas provocará otra tensión que, si no fuera la *contradictio in adjecto*, se podría designar como alta cultura alta y alta cultura de masas. La denuncia, insistentemente repetida, de la degradación de la producción cultural en la abrumadora mayoría de las universidades vino a dar origen, en los años ochenta, a la reafirmación del elitismo de la alta cultura y a la legitimación de las políticas educativas destinadas a promoverlo.

La última y más dramática apología del elitismo de la cultura es, sin lugar a dudas, el libro de Allan Bloom, *La Cultura Inculta* (1988),³ por lo que merece una referencia más detallada. Según Bloom, la universidad, tal como hoy la conocemos, es un producto del proyecto iluminista y este es un proyecto elitista, un proyecto que implica la libertad “para que los raros hombres teóricos se ocupen de la investigación racional en un pequeño número de disciplinas que tratan los primeros principios de todas las cosas” (1988: 256). Así, la universidad es una institución aristocrática destinada a “estimular el uso no instrumental de la razón por sí misma, proporcionar una atmósfera donde la superioridad moral y física del dominante no intimide la duda filosófica, preservar el tesoro de los grandes hechos, de los grandes hombres y de los grandes pensamientos que se exigen para alimentar esa duda” (1988: 244). En estas condiciones, la universidad no puede ser una institución democrática y convive mal con la democracia, sobre todo porque en esta “no hay una clase no democrática” (1988: 245). Es pues, necesariamente una institución

impopular que “debe resistir a la tentación de querer hacer todo por la sociedad” (1988: 249). A la luz de esta concepción, los años sesenta fueron “un desastre”, liquidaron por completo lo que aún quedaba de la universidad: “no sé de nada positivo, que ese período nos haya traído” (1988: 312).

Además, la devastación fue tan completa que “es difícil imaginar que haya siquiera los medios o la energía dentro de la universidad para constituir o reconstruir la idea de un ser humano culto y establecer de nuevo una educación liberal” (1988: 369).

No es este el momento para hacer una apreciación global del manifiesto bloomiano. Tan solo deseo resaltar que la divulgación y repercusión que él ha tenido es reveladora de cierto regreso a los años cincuenta y a la identificación, habitual en este período, de la alta cultura con las humanidades y de estas con la gran tradición occidental. En esta forma, la dispersión de la contradicción entre alta cultura y cultura de masas, que en los años sesenta fue intentada en el terreno de esta última, a través de la masificación de la universidad, pasa ahora, en los años ochenta, a intentarse, en el terreno de la alta cultura, a través de la consagración de los privilegios que a esta se le deben. Este nuevo mecanismo de dispersión

³ El autor utilizó la versión portuguesa. Sin embargo, advierte que, en general, la traducción es indecorosamente descuidada (nota del traductor).

apunta hacia cierto regreso a la condición que dominó hasta los años cincuenta, pero que tiene ahora un significado social y político muy diferente porque, al contrario de entonces, la afirmación de lo inevitable del elitismo implica ahora la liquidación de las aspiraciones democráticas que acompañaron las políticas de masificación en los años ochenta. Entre los años sesenta y los ochenta fueron accionados dos mecanismos de dispersión con señales contrarias. A través de ambos, la universidad busca mantener su centralidad en cuanto productora de cultura-sujeto, en un caso diluyéndose, pero corriendo el riesgo de descaracterización, y en el otro, concentrándose, pero asumiendo el riesgo del aislamiento.

EDUCACIÓN-TRABAJO

La hegemonía de la universidad no se puede pensar por fuera de la dicotomía educación-trabajo. Esta dicotomía comenzó por significar la existencia de dos mundos con muy poca o ninguna comunicación entre sí: el mundo ilustrado y el mundo del trabajo. Quien pertenecía al primero estaba exento del segundo; quien pertenecía al segundo estaba excluido del primero. Esta dicotomía atravesó, con este significado, todo el primer período del desarrollo capitalista, el período

del capitalismo liberal, pero ya al final de este período comenzó a transformarse y a asumir otro significado que vendría a ser dominante en el período del capitalismo organizado. La dicotomía pasó entonces a significar la separación temporal de dos mundos intercomunicables, la secuencia educación-trabajo. Esta transformación de la relación entre los términos de la dicotomía acarreó inevitablemente la transformación interna de cada uno de los términos. De algún modo, la dicotomía se instaló en el interior de cada uno de ellos. Así la educación, que inicialmente era transmisión de alta cultura, formación del carácter, modo de aculturación y de socialización adecuada al desempeño de la dirección de la sociedad, pasó a ser también educación para el trabajo, enseñanza de conocimientos utilitarios, de aptitudes técnicas especializadas capaces de responder a los desafíos del desarrollo tecnológico en el espacio de la producción. A su vez el trabajo, que inicialmente era el uso de la fuerza física y el manejo de los medios de producción, pasó a ser también trabajo intelectual, calificado, producto de una formación profesional más o menos prolongada. La educación se fragmentó entre la cultura general y la formación profesional; y el trabajo entre el trabajo no calificado y el trabajo calificado.

La respuesta de la universidad a esta transformación consistió en intentar compatibilizar en su seno la educación humanística y la formación profesional y compensar así la pérdida de centralidad cultural provocada por el surgimiento de la cultura de masas con el refuerzo de la centralidad en la formación de la fuerza de trabajo especializada. Esta respuesta, plenamente asumida en los años sesenta, trajo consigo, como ya lo mencioné, la diferenciación interna de la enseñanza superior y de la misma universidad. Al lado de las universidades “tradicionales”, surgieron o se desarrollaron otras instituciones con una vocación específica hacia la formación profesional, que mantenían diversos grados de articulación con las universidades: *Community and Junior Colleges* en los Estados Unidos de América, *Fachhochschule* en Alemania, *Institutes Universitaires de Technologie* en Francia, *Polytechnics* en Inglaterra. Por su lado, las universidades, mientras se multiplicaban, empezaron a conocer nuevas formas de diferenciación y de estratificación: entre las facultades profesionales tradicionales (Derecho y Medicina), las nuevas o ampliadas facultades de especialización profesional (Ingenierías, Ciencia y Tecnología, Economía, Administración), y las facultades “culturales” (Letras y Ciencias

Sociales). La diferenciación y la estratificación en el interior del sistema universitario no dejó de alterar la unidad del saber subyacente en la “misión” y en la forma institucional tradicional de la universidad, pero garantizó, durante algún tiempo, su centralidad en un mundo tecnológico de acelerado cambio. Sin embargo, debido a que tal garantía se basaba en la dicotomía educación-trabajo, el cuestionamiento de la universidad en el período del capitalismo desorganizado no podía dejar de mostrar la fragilidad de esta estratégica centralización.

El cuestionamiento de la dicotomía educación-trabajo hoy se procesa a dos niveles. En primer lugar, la relación secuencial entre educación y trabajo presupone una correspondencia estable entre la oferta de educación y la oferta de trabajo, entre titulación y ocupación. La recesión económica en los años setenta y las salidas que se han buscado (tales como las nuevas formas de industrialización, la tecnología de punta, la industria del conocimiento y de la informática) han mostrado, en su conjunto, la creciente inviabilidad de tal correspondencia estable. La duración del ciclo de formación universitaria de un determinado perfil profesional es cada vez mayor que la de su ciclo de consumo productivo. Esta inconsistencia se agrava por la rigidez institucional

de la universidad y por la consecuente dificultad para captar en su momento las señales del mercado de trabajo y para actuar de conformidad. De ahí que la universidad esté enfrentada constantemente, a veces con la producción excesiva, a veces con la producción deficiente de perfiles profesionales, sin que los requerimientos de profesionalización tengan el mínimo de estabilidad que permita esbozar una respuesta. Cuando esta se intenta, lo más probable es que no alcance su objetivo o incluso alcance objetivos contrarios.

Pero la dicotomía educación-trabajo está hoy cuestionada a un nivel más profundo que deriva del cuestionamiento de la misma secuencia educación-trabajo. En primer lugar, la acelerada transformación de los procesos productivos hace que la educación deje de ser anterior al trabajo para ser concomitante con este. La formación y el desempeño profesional tiende a fundirse en un solo proceso productivo, siendo síntomas de esto las exigencias de la educación permanente, del reciclaje, de la reconversión profesional, así como el aumento del porcentaje de adultos y de trabajadores-estudiantes entre la población estudiantil. En segundo lugar, la misma concepción de trabajo se ha venido alterando en el sentido de hacer más tenue la unión entre trabajo y empleo,

haciendo que la inversión en la formación deje de tener sentido en cuanto inversión en un determinado empleo. A esto se agrega que el panorama “posindustrial” entra en escena con ganancias de productividad que harán disminuir significativamente el tiempo de trabajo productivo y, con eso, la centralidad del trabajo en la vida de las personas. Siendo cierto que los conocimientos adecuados para la formación de productores no se adecúan a la formación de consumidores —en algunos casos son necesarios conocimientos específicos, en otros son necesarios conocimientos generales— la tendencia a preferir la formación de consumidores acabará por repercutir en el núcleo curricular.

Pero el cuestionamiento de la dicotomía educación-trabajo tiene, además, dos implicaciones, en alguna forma contradictorias, para la posición de la universidad en el mercado de trabajo. Por un lado, hoy es evidente que la universidad no logró mantener la educación profesional bajo control. A su lado, se multiplican instituciones de menor dimensión, mayor flexibilidad y mayor proximidad al espacio de la producción con oferta maleable de formación profesional cada vez más volátil. Además, el mismo espacio de la producción se transforma en ocasiones en una “comunidad

educativa” donde las necesidades de formación, siempre en mutación, son satisfechas en el interior del proceso productivo. Por otra parte, y en aparente contradicción con esto, la mutación constante de los perfiles profesionales ha venido a recuperar el valor de la educación general e incluso de la formación cultural de tipo humanista. Frente a las incertidumbres del mercado de trabajo y de la volatilidad de las formaciones profesionales que él reclama, se considera que es cada vez más importante suministrar a los estudiantes una formación cultural sólida y amplia, marcos teóricos y analíticos generales, una visión global del mundo y de las transformaciones, de tal manera que se pueda desarrollar en ellos el espíritu crítico, la creatividad, la disponibilidad para la innovación, la ambición personal, la actitud positiva frente al trabajo arduo y en equipo, y la capacidad de negociación que los prepare para enfrentar con éxito las exigencias, cada vez más sofisticadas, del proceso productivo.

Así, se constata un cierto regreso al generalismo, aunque ahora concebido no en cuanto saber universalista y desinteresado propio de las élites, sino en cuanto formación no profesional para un desempeño pluriprofesionalizado. El informe de la OCDE sobre la

universidad, al que ya hice referencia, prefiere “la preparación amplia para una gran variedad de condiciones subsecuentes impredecibles”, en detrimento de “un entrenamiento específico para una tarea que, en cinco, diez o veinte años puede que ya no exista” (OCDE, 1987: 12). A propósito, dicho informe cita los resultados de una reciente consulta realizada a empresarios ingleses sobre sus expectativas en relación con la formación universitaria. Sin sorpresa, la consulta revela que se espera que la universidad seleccione los jóvenes más capaces y les suministre algunos conocimientos específicos. Pero curiosamente se espera, por encima de todo, que la universidad los someta a experiencias pedagógicas que, independientemente del curso escogido, creen flexibilidad, promuevan el desarrollo personal y agudicen la motivación individual (OCDE, 1987: 66).

La universidad enfrentada a transformaciones que no controla y presionada por exigencias contradictorias, busca manejar su posición amenazada a través de una contabilidad de pérdidas y ganancias del desempeño funcional. Enfrentada a las contradicciones de la formación profesional a las que, bajo presión social, pretendió vincular su hegemonía, no deja de mantener en segunda línea, y aunque marginada, la educación humanística, lista

para ser reactivada en el momento en que la presión social dominante la requiera. La permanencia y estabilidad de la universidad son, por eso, un recurso inestimable e incluso la rigidez institucional que frecuentemente se le critica, funcionará en ocasiones a favor, si no en su centralidad, por lo menos en su supervivencia. Pero la contradicción de base permanece, y no dejará de manifestarse en nuevas tensiones. Es que una cosa es la reivindicación de la hegemonía por el camino de la autonomía funcional (el desempeño de una función que le es propia y que por eso le es atribuida exclusivamente) y otra, la reivindicación de la hegemonía por el camino de la dependencia funcional (el intento de mantener la exclusividad por el camino de la incorporación de las funciones importantes en un determinado momento). Esta diferencia está particularmente bien documentada en la dicotomía que sigue.

TEORÍA-PRÁCTICA

Desde el siglo XIX, la universidad pretende ser el lugar por excelencia de la producción de conocimiento científico. Así pues, no es extraño que su reputación sea tradicionalmente medida por su productividad en el campo de la investigación. Es posible que algunos tipos de universidades conquisten una reputación a

pesar de estar predominantemente dedicadas a la enseñanza como, por ejemplo, algunos *Liberal Arts Colleges* americanos o las *Grandes Écoles* francesas, pero estas son las excepciones que confirman la regla. La búsqueda desinteresada de la verdad, la selección autónoma de métodos y temas de investigación, el amor por el avance de la ciencia, constituyen el marco ideológico de la universidad moderna. Son la justificación más profunda de la autonomía y de la especificidad institucional de la universidad. Subyacen bajo las reglas y los criterios de contratación y de ascenso en la carrera, tanto de los investigadores, lo que no sería sorprendente, como también de los docentes. De hecho, los docentes son considerados siempre en cuanto investigadores-docentes. Si es verdad que el objetivo de la formación profesional, a pesar de toda la atención que ha merecido desde la década de los sesenta, no logró eliminar el objetivo educacional general de la universidad, no es menos verdad que este, a pesar de ser inherente a la idea de universidad, no logró suplantar nunca el objetivo primordial de la investigación. Además, la investigación fue siempre considerada el fundamento y la justificación de la educación a “nivel universitario” y la “atmósfera de investigación”, vista como el contexto ideal para el

florecimiento de los valores morales esenciales de la formación del carácter.⁴

El rótulo ideológico del desinterés y de la autonomía en la búsqueda de la verdad hizo que el prestigio se concentrara en la investigación pura, fundamental o básica y que incluyera en esta las humanidades y las ciencias sociales. De ahí la dicotomía entre teoría y práctica, y la absoluta prioridad de la primera. Cualquiera que haya sido su traducción real en el período del capitalismo liberal y en la primera fase del período del capitalismo organizado, esta ideología universitaria entró en crisis en la postguerra y en los años sesenta se vio desafiada frontalmente por la reivindicación de la participación de la universidad y del conocimiento por ella producido en la solución de problemas económicos y sociales urgentes. Fue así cuestionada la dicotomía entre teoría y práctica, y las tensiones que de ahí se desprendieron han sido aprovechadas como recurso para diversos mecanismos de dispersión. La vertiente principal del llamado al conocimiento práctico fue la exigencia del desarrollo tecnológico, la

creciente transformación de la ciencia en fuerza productiva y la competitividad internacional de las economías hechas de las ganancias de productividad científicamente fundadas. Las mismas condiciones que, en el campo de la educación, reclaman más formación profesional, también reclaman, en el campo de la investigación, la preferencia por la investigación aplicada. Pero el llamado a la práctica tuvo otra vertiente, más socio-política, que se tradujo en la crítica del aislamiento de la universidad, de la torre de marfil insensible a los problemas del mundo contemporáneo, a pesar de que sobre ellos se hayan acumulado conocimientos sofisticados y ciertamente utilizables para su solución.

Puesta frente a la cuestión de su importancia económica, social y política la universidad buscó, una vez más, utilizar expedientes que salvaguardaran su centralidad sin comprometer, sin embargo, su identidad funcional e institucionalidad tradicional. Y, una vez más, los resultados se quedaron más cortos que las promesas, si bien no tanto como para poner en peligro, por lo menos hasta ahora, la permanencia de la universidad. En este caso, la razón tal vez resida en el hecho de que los llamados a la práctica resultan de intereses muy diferentes y hasta antagónicos, sostenidos por grupos

4 No es casualidad que en la clasificación (jerarquización) de las universidades americanas, elaborada por la Carnegie Foundation, las universidades con más prestigio estén incluidas en el grupo "Research Universities I".

o clases sociales con desigual poder social. La universidad, sin dejar de preferir los intereses y los grupos sociales dominantes, ha tratado de dar alguna respuesta (aunque tan solo cosmética) a los intereses y a los grupos sociales dominados. Convocada en direcciones opuestas, la universidad puede tomar cada una de ellas sin cambiar de sitio.

A la luz de esto, se debe tener presente que, al contrario de lo que hacen creer los informes oficiales nacionales e internacionales, la cuestión de la importancia económica, social y política de la universidad, tal como fue cuestionada a partir de los años sesenta, incluyó vertientes muy diversas y discrepantes. El amalgamamiento de estas vertientes en palabras abstractas como por ejemplo el llamado a la “inserción de la universidad en la comunidad”, facilitó todos los reduccionismos y la verdad es que esta palabra significa estrictamente, en los informes de hoy, poco más que las relaciones entre la universidad y la industria o entre la universidad y la economía. Al contrario, intentaré diferenciar a continuación el papel de la universidad en el aumento de productividad industrial y el papel de la universidad en la valorización social y cultural de la comunidad circundante.

LA UNIVERSIDAD Y LA PRODUCTIVIDAD

La interpelación de la universidad en el sentido de querer participar activamente en el desarrollo tecnológico del sistema productivo nacional empezó a ser formulada cada vez con mayor insistencia, y se traduce en dos problemáticas principales: la de la naturaleza de la investigación básica, y la de las potencialidades y límites de la investigación aplicada en las universidades.

La naturaleza de la investigación básica se volvió problemática en los últimos treinta años, ya sea porque sus costos aumentaron exponencialmente, ya sea porque la conversión progresiva de la ciencia en fuerza productiva terminó por poner en tela de juicio la misma validez de la diferencia entre investigación básica y aplicada. La cuestión de los costos se agravó en los años setenta con la crisis financiera del Estado, y con la multiplicación de los centros universitarios de investigación resultante de la explosión universitaria de la década anterior. En consecuencia, la centralidad y, en algunos países, la exclusividad de la universidad en la investigación básica, que hasta entonces fuera pensada como solución y contabilizada como beneficio, pasó a ser pensada como problema y contabilizada como costo. Fueron varias las manifestaciones de esta inversión. En primer

lugar, las grandes empresas multinacionales, transformadas en agentes económicos importantes del nuevo orden económico internacional, crearon sus propios centros de investigación básica y aplicada y la excelencia de sus resultados puede rivalizar con los de los centros universitarios. En segundo lugar, el mismo Estado creó centros de investigación no universitarios, dotados de mayor flexibilidad y exentos de los “vicios de la universidad”, especializados en áreas de vanguardia (nuevos materiales, biotecnología, inteligencia artificial, robótica, energía) y disponibles para articulaciones de diferentes tipos y grados con los centros universitarios. En tercer lugar, el Estado intentó seleccionar las universidades y los centros de investigación con más capacidad de investigación y concentrar en ellos los recursos financieros disponibles.

Mientras los dos primeros tipos de medidas afectaron la centralidad de la universidad desde afuera, el último tipo la afectó desde adentro. Tal como ya sucedió en el contexto de las dicotomías alta cultura-cultura de masas y educación-trabajo, se produjo la diferenciación y estratificación entre las universidades. En este caso, el proceso fue facilitado por la convicción de que la expansión de la universidad en los años sesenta relajaba los criterios

de contratación y de promoción, haciendo ingresar al cuerpo docente personas por debajo del nivel de excelencia y sin motivación para la investigación. Este proceso está en curso, y las propuestas van en el sentido de concentrar la mayoría de los recursos en algunas universidades, financiando en las restantes, las tareas de síntesis y de diseminación del conocimiento y los programas de actualización de los docentes.⁵ La ejecución de tales propuestas está, sin embargo, debatiéndose con múltiples dificultades y resistencias, es que, a pesar de que tan solo una fracción de los docentes de una fracción de las universidades hace efectivamente investigación y contribuye para el avance del conocimiento, la verdad es que el universo simbólico de la vida universitaria continúa poblado por la prioridad de la investigación y la definición del prestigio tanto institucional, como personal; continúa vinculada a la realidad o a la ficción verosímil del *performance* científico. La concentración de los recursos destinados a la investigación crea en las instituciones excluidas una marginalización mucho más amplia que la que se desprende del cierre de centros de investigación, con

5 Por ejemplo, en Canadá, 26 de las 71 universidades absorben el 90% de los fondos disponibles para la investigación (OCDE, 1987: 31).

repercusiones difícilmente previsibles tanto en el cuerpo docente como en el estudiantado.

La política de concentración de recursos ha venido a ser complementada por otra: la incitación a la búsqueda de recursos externos, no estatales. Esta última implica una presión en el sentido de preferir la investigación aplicada, y es responsable por la gran actualidad del tema de las relaciones entre la universidad y la industria. Los factores macroeconómicos determinantes de este proceso son la relativa recesión económica de los países centrales en los comienzos de la década de los setenta —la cual se ha prolongado hasta el presente— y la convicción, hoy generalizada, de que tal recesión quedó debiendo menos a la crisis del petróleo que a la decadencia absoluta y relativa de la productividad de la industria (OCDE, 1984: 11), decadencia que, también consensualmente, se le atribuye a la desaceleración de la innovación tecnológica. Este fenómeno es particularmente evidente en Estados Unidos donde, en el inicio de la década de los ochenta, la industria gastaba en investigación y desarrollo un porcentaje de sus lucros inferior a lo que gastaba a mediados de la década de los sesenta y la inversión incidía más en transformaciones parciales de los productos existentes que en innovaciones estructurales (Bok, 1982: 137).

El consenso sobre la relación entre la decadencia de la productividad, y la desaceleración del cambio tecnológico, coloca en el centro de la salida de la crisis el tema de la velocidad y eficiencia con que se puede traducir el conocimiento científico en productos y procesos útiles y, consecuentemente, en el centro de la cuestión, la universidad y la investigación científica que en ella tienen lugar. Siendo cierto que la universidad siempre fue concebida con vocación para la investigación básica y organizada en función de sus exigencias, no será difícil imaginar la turbulencia simbólica e institucional producida por la incitación, cada vez más insistente, hacia la investigación aplicada y por las medidas en que se va traduciendo. Expresión de esto es el hecho de que la discusión sobre este tema deba incidir primordialmente en el análisis de los costos y los beneficios para la universidad, derivados de una unión más intensa con la industria. Es sintomático, también, que los beneficios más convincentemente reconocidos sean los financieros, ya sean los que se desprenden directamente de los proyectos de investigación financiados por la industria, ya sean los que indirectamente puedan resultar del aumento de la competitividad internacional de la economía (más fondos estatales y no estatales disponibles para la universidad).

Por el contrario, los costos y los riesgos son muchos y variados. En primer lugar, está el riesgo de alteración degenerativa de las prioridades científicas. Hasta ahora, los investigadores universitarios imaginaban decidir sobre los temas de investigación en función de su interés intrínseco, del desafío a que enfrentan las teorías ya consagradas, de los prometedores descubrimientos que sugieren. La preferencia de la investigación aplicada puede entorpecer estos criterios de prioridad y, como tendencia, reemplazarlos por otros: importancia económica y perspectivas de lucro de los temas de investigación; potencialidad de estos para crear nuevos productos y procesos; probabilidad de ser financiados por empresas con sede en la región de la universidad. Si a las universidades se les permite imponer la investigación de temas intrínsecamente poco importantes, pero económicamente muy relevantes, el resultado probablemente será el de investigadores capaces de ser “desviados” hacia la investigación de rutina emprendida tan solo en razón de su rentabilidad. Este riesgo está relacionado con otro, el del pacto fáustico. Los investigadores que aceptan o promueven la financiación industrial de sus investigaciones pueden caer en la dependencia de la empresa financiadora. Las remuneraciones voluminosas que reciben

y los mejores equipos y otras infraestructuras de investigación de que disponen, son obtenidos a costa de la pérdida de autonomía, de conflictos constantes entre las presiones de corto plazo de la empresa y las perspectivas a largo plazo propias de los criterios científicos de investigación y de inevitables concesiones en la evaluación de la madurez, representatividad o confiabilidad de los resultados.

El imaginario universitario está dominado por la idea de que los avances del conocimiento científico son propiedad de la comunidad científica, aunque su autoría pueda ser individualizada. La libre discusión de los procedimientos y etapas de la investigación y la publicidad de los resultados son considerados imprescindibles para mantener el dinamismo y la competitividad de la comunidad científica. La “comunidad” industrial tiene otra concepción de dinamismo, basada en las perspectivas del lucro y otra concepción de competitividad, basada en las ganancias de la productividad. Si a sus concepciones se sobreponen las de la comunidad científica, tendremos, en vez de la publicidad de los resultados, el secreto; en vez de la discusión enriquecedora, el mutismo sobre todo lo que es verdaderamente importante en el trabajo en curso; en vez de la libre circulación, las patentes. Las investigaciones

más interesantes y los datos más importantes serán mantenidos en secreto para no destruir las ventajas competitivas de la empresa financiadora, y los resultados solo serán revelados cuando estén patentados. Las señales de tal “perversión” han venido acumulándose y la perturbación que esto ha causado en algunos sectores de la comunidad científica ya está presente, y con insistencia, en los informes oficiales (OCDE, 1984; OCDE 1987: 58).

Una lógica de investigación y de divulgación dominada por las patentes conlleva otro riesgo: el de las ventajas “desleales” conferidas a las empresas financiadoras resultantes del acceso preferencial a la información más allá de lo que respecta al proyecto de investigación financiado. Este riesgo se convierte, en ocasiones, en un tema de discusión pública: así, por ejemplo, en el caso del contrato por valor de 23 millones de dólares entre la empresa Monsanto y la Facultad de Medicina de Harvard. Se trata de una cuestión compleja que obliga a diferenciar (lo que se discute es con qué criterios) entre ventajas merecidas en función del esfuerzo de financiación y ventajas inmerecidas. Una de sus repercusiones tiene lugar en la política de licenciamiento de patentes cuando estas pertenecen a la universidad (¿licenciamiento bajo régimen de exclusividad o de no exclusividad?).

Aunque la seriedad de muchos de estos riesgos solo será evaluable a largo plazo, la discusión a ese respecto tiende a ser hecha en función de los efectos inmediatos. Y estos son, sobre todo, visibles a dos niveles. A nivel del cuerpo docente, por la acentuación de las diferencias de salarios entre los docentes cuyos temas de investigación son económicamente explotables y los demás docentes; diferencias estas que repercuten en los investigadores y docentes más jóvenes cuando deben optar entre varios objetos posibles de investigación. A esta diferenciación corresponde una ampliación, que algunos consideran peligrosa, de lo que se debe entender por “actividad aceptable o legítima” de un investigador universitario (preponderancia del trabajo de consultoría de empresas; formación y gestión de empresas, etcétera) (OCDE, 1987: 60). La “distorsión comercial” acaba por transformarse en una “distorsión institucional”.⁶ El segundo nivel hace referencia a la decadencia de las humanidades y de las ciencias sociales, áreas de menor

6 Los peligros resultantes de esta distorsión son evidentes hoy, y aparecen cada vez con más insistencia en publicaciones de los organismos internacionales, que hasta hace poco veían sobre todo beneficios en la unión universidad-industria. Ver, por último, OCDE (1988).

comercialización, tradicionalmente prestigiosas, con gran expansión en los años sesenta y que ahora corren el riesgo de marginalización, a pesar de ser reclamadas por el nuevo generalismo al que arriba hice referencia.

La preocupación por los efectos inmediatos ha impedido una reflexión más cuidadosa sobre las consecuencias a mediano y a largo plazo. Por otro lado, ha contribuido a ocultar el hecho de que la situación emergente no significa una alteración cualitativa, sino tan solo de grado, en relación con la situación anterior. Los valores de la ética científica —el comunismo, el desinterés, el universalismo, el escepticismo organizado, para usar la lista de Merton (Merton, 1968: 604; Santos, 1978)— son parte integrante del universo simbólico universitario y son importantes como tales, pero la práctica universitaria estuvo más o menos lejos de respetarlos. Las relaciones con la industria comenzaron desde el siglo XIX, y con la industria de guerra a principios de los años cuarenta; las luchas por el prestigio y la prioridad entre departamentos y entre centros de investigación viene desde hace mucho; la ambición de los premios (Nobel y otros) es, desde hace mucho, responsable por el secretismo y por el “individualismo posesivo”; los criterios de evaluación y las exigencias burocráticas estatales

y no estatales de financiación siempre obligaron a “distorsiones” variadas en la evaluación y en la presentación de los resultados y esas mismas financiaciones, a través de sus criterios de prioridad de los temas por investigar, siempre establecieron diferencias entre áreas y entre remuneraciones de los docentes. Estamos pues, frente a una alteración de grado que, por demás, no es, por eso, menos significativa.

Como se verá mejor adelante, al analizar la crisis institucional, el modo como se ha discutido esta cuestión es revelador de una estrategia de dispersión de las contradicciones por parte de la universidad. Debilitada por una crisis financiera, e incapaz, por eso, de resistir el impacto de la lucha por la productividad o de definir soberanamente los términos de esta lucha, la universidad procura adaptarse creativamente a las nuevas condiciones, intentando maximizar los beneficios financieros y conjurando los riesgos a través de un llamado al “equilibrio de funciones” y a la prevención contra la “sobrecarga funcional” (OCDE, 1984: 12).

LA UNIVERSIDAD Y LA COMUNIDAD

Como mencioné atrás, además de las vertientes economicista y productivista, el llamado a la práctica tuvo, a partir de los años sesenta, otra vertiente de orientación social y

política que consistió en la innovación de la “responsabilidad social de la universidad” frente a los problemas del mundo contemporáneo, una responsabilidad raramente enfrentada en el pasado, a pesar de lo perentorio de estos problemas y a pesar de que la universidad haya acumulado sobre ellos conocimientos preciosos. Esta vertiente tuvo, así, un cuño marcadamente crítico. La universidad fue criticada, ya sea porque raramente tuvo el cuidado de movilizar los conocimientos acumulados a favor de las soluciones de los problemas sociales, ya sea por no haber sabido o querido poner su autonomía institucional, y su tradición de espíritu crítico y de discusión libre y desinteresada al servicio de los grupos sociales dominados y de sus intereses.

La reivindicación de la responsabilidad social de la universidad asumió tonalidades diferentes. Si para algunos se trataba de criticar el aislamiento de la universidad y de ponerla al servicio de la sociedad en general, para otros se trataba de denunciar que el aislamiento fuera tan solo aparente y que el involucramiento que él ocultaba, en favor de los intereses y de las clases dominantes, era social y políticamente condenable. Por otro lado, si para algunos la universidad debía comprometerse con los problemas mundiales en general y donde quiera

que ocurriesen (el hambre en el tercer mundo, el desastre ecológico, el armamentismo, el *apartheid*, etcétera), para otros, el compromiso era con los problemas nacionales (la criminalidad, el desempleo, la degradación de las ciudades, el problema de la vivienda, etcétera) o incluso con los problemas regionales o locales de la comunidad inmediatamente involucrada (la deficiente asesoría jurídica y asistencia médica, la falta de técnicos de planeación regional y urbana, la necesidad de educación para los adultos, de programas de cultura general y de formación profesional, etcétera).

El movimiento estudiantil de los años sesenta fue, sin duda, el portavoz de las reivindicaciones más radicales en el sentido de la intervención social de la universidad. Entre estas reivindicaciones y las reivindicaciones de los conservadores y tradicionalistas que recusaban, por corruptor del ideario universitario, cualquier tipo de intervencionismo, fue surgiendo, a lo largo de la década, un tipo de intervencionismo moderado, reformista, que tuvo su mejor formulación en la idea de la *multiversidad* americana teorizada por Clark Kerr (1982) a partir de 1963. Anclada en una larga tradición que se remonta a las “*land-grant universities*”, la multiversidad es, muy sucintamente, una universidad funcionalizada,

disponible para el desempeño de servicios públicos y la satisfacción de necesidades sociales conforme a las solicitudes de los agentes financiadores, estatales y no estatales. Se trata de una “institución en el centro de los acontecimientos” (Kerr, 1982: 42) y estos pueden ser tanto la colaboración con las fuerzas armadas y la CIA, la vinculación con la industria o con las asociaciones de agricultores, como la asistencia técnica a los países del tercer mundo, el apoyo a las escuelas de zonas urbanas deprimidas, la organización de “clínicas de vecindad” para las clases populares, la asistencia jurídica y judicial a los pobres.

La idea y la práctica de la multiversidad está sometida a un fuego cruzado. Los tradicionalistas hicieron dos críticas principales. La primera consistía en que el intervencionismo sujetaría a la universidad a presiones y tentaciones descaracterizadoras: muchos de los programas de extensión no estarían basados en conocimientos sólidos; los profesores involucrados en actividades de consultoría y de extensión dedicarían menos tiempo a la enseñanza y a la investigación y con el paso del tiempo, perderían la lealtad a la universidad y a sus verdaderos objetivos; los programas socialmente relevantes se expandirían a costa del decaimiento de los departamentos de filosofía, de cultura

clásica o de historia medieval. La segunda crítica consistía en que el crecimiento precipitado de la universidad conduciría a la ampliación desmesurada de los servicios administrativos y a la creación de burocracias poderosas, que asfixiarían la iniciativa y la libertad de los docentes. En suma, desde el punto de vista conservador, la vocación de la universidad sería la inversión intelectual, de largo plazo, la investigación básica, científica y humanística, una vocación por naturaleza aislacionista y elitista.

Pero la multiversidad fue también atacada por el movimiento estudiantil y en general por la izquierda intelectual (Wallerstein & Starr, 1971). La crítica fundamental fue que la universidad, con su total disponibilidad para ser funcionalizada y financiada, acababa por volverse dependiente de los intereses y grupos sociales con capacidad de financiación, o sea, de la clase dominante, del *establishment*. Rehusándose a establecer sus prioridades sociales y a proponer definiciones alternativas para los problemas y las necesidades sociales seleccionadas por el gobierno y otras instituciones, la universidad capitulaba ante la sumisión y la pasividad, aunque bajo la forma de frenético activismo. En un notable texto de reflexión escrito en medio de la turbulencia estudiantil, Wallerstein afirmaba que “la cuestión no está en decidir si

la universidad debe o no ser politizada, si no en decidir sobre la política preferida. Y las preferencias varían” (1969: 29).

La crítica conservadora empezó a ser oída con más insistencia en los años setenta y en los años ochenta. Un buen ejemplo es el debate actual sobre las tesis de Allan Bloom, ya analizadas. Muchos de los programas orientados a minimizar los problemas sociales de las clases no privilegiadas y de las minorías étnicas y raciales fueron cancelados. Otros, más vinculados al *establishment* (sobre todo militar) que habían sido cancelados en los años sesenta bajo la presión de la crítica estudiantil, volvieron a ser activados. En muchas universidades, la responsabilidad social de la universidad se fue reduciendo a los vínculos con la industria. Sin embargo, en el caso americano, la tradición de reformismo universitario y la especificidad de las relaciones jurídicas (sobre todo fiscales) e institucionales de las universidades con las ciudades y las comunidades donde están instaladas hizo que la idea de la multiversidad mantuviera su llamado ideológico y se continuara traduciendo en programas de orientación social, sobre todo en el ámbito comunitario. De las iniciativas ensalzadas en los años sesenta —oficinas de consultorios jurídicos gratuitos y clínicas médicas y odontológicas instaladas en

el *ghetto* por iniciativa de las facultades de derecho y medicina respectivamente; programas de investigación y de consultoría sobre problemas urbanos organizados en colaboración entre los departamentos de sociología y de urbanismo por un lado, y las agencias administrativas locales por otro; acciones de educación continua y de educación para adultos a cargo de los departamentos de educación; apertura de las bibliotecas universitarias a la población; múltiples iniciativas de tipo de “universidad abierta”; etcétera— algunas sobrevivieron hasta nuestros días y algunas incluso se han expandido. Por ejemplo, en muchas facultades de derecho, los servicios de asistencia jurídica y judicial gratuita, que eran extracurriculares en los años sesenta, fueron integrados a los programas de estudio como forma de “enseñanza aplicada” (*clinical education*), es decir, de trabajo práctico de estudiantes bajo la orientación de los profesores. También, se han mantenido algunos de los programas de apoyo técnico a la renovación urbana, sobre todo de las zonas degradadas, tal como los programas para grupos especialmente carentes (niñez abandonada, ancianos, ciegos, deficientes) y los programas de reciclaje (la llamada *midcareer education*) para mandos medios y superiores de la administración pública y privada.

La teorización hoy dominante de los programas de extensión es reveladora de los límites de la apertura de la universidad hacia la comunidad y de los objetivos que le subyacen. En primer lugar, la apertura desempeña un importante papel de relaciones públicas en comunidades con una larga serie de quejas y resentimientos contra la universidad, desde los incentivos fiscales para la expansión de las infraestructuras en detrimento de otras actividades locales hasta el desasosiego provocado por la bohemia estudiantil. En segundo lugar, se considera que los servicios de extensión comunitaria deben tener un fuerte componente técnico con el propósito de evitar que la universidad se sustituya ilegítimamente por otras instituciones o se descaracterice en el desempeño de sus funciones. Por último, deben ser preferidos los programas que involucran pocos recursos (sobre todo humanos) y que apuntan a ayudar a un determinado grupo local sin antagonizar con otros. Esta última orientación revela bien en qué medida la universidad pretende controlar su desarrollo comunitario y ejercerlo de tal modo que mantenga un distanciamiento calculado frente a los conflictos sociales. Incapaz de aislarse completamente de las presiones que se le hacen, la universidad procura dirigir las de tal modo que se reproduzca, en condiciones

siempre nuevas, su centralidad simbólica y práctica sin comprometer demasiado su estabilidad institucional.

En Europa, tanto el modelo alemán de universidad, como el modelo inglés, e incluso las diferentes combinaciones entre ellas, crearon una idea de universidad que, desde el principio, ofrece a ésta mejores condiciones para mantenerse resguardada de las presiones sociales y para hacer de ese aislamiento la razón de ser de su centralidad. En último análisis, esa idea consiste en hacer agotar las responsabilidades sociales de la universidad en la investigación y en la enseñanza. Mostré atrás que el aislamiento obtenido por este camino será siempre muy relativo, puesto que el cuestionamiento, recurrente en las últimas décadas, sobre lo que se debe investigar (investigación básica o aplicada) o sobre lo que se debe enseñar (cultura general o formación profesional) resulta accionado por presiones sociales a las que la universidad, de una o de otra forma, le va dando respuesta. Debe, sin embargo, subrayarse la eficacia selectiva de esta idea europea de universidad. Si bien es cierto que ella contribuyó a resguardar relativamente a la universidad (sobre todo en el continente europeo) de las reivindicaciones más radicales de los años sesenta, en el sentido del compromiso de la

universidad en la correlación, incluso en la solución de los problemas mundiales, nacionales o locales, no impidió que las universidades, del brazo de una grave crisis financiera, se lanzaran a la lucha por la productividad y a la apertura hacia la “comunidad” industrial. De tal modo que hoy la responsabilidad social de la universidad está virtualmente reducida a los términos de su cooperación con la industria.

Sin embargo, la concepción más amplia de responsabilidad social, de participación en la valorización de las comunidades y de intervención reformista en los problemas sociales continúa vigente en el imaginario simbólico de muchas universidades y de muchos universitarios y tiende a reforzarse en períodos históricos de transición o de ahondamiento democráticos. En América Latina, por ejemplo, ha venido a concretarse en forma innovadora en países en proceso de transición democrática. Entre otros ejemplos posibles, el más importante fue tal vez el de la Universidad de Brasilia, bajo la rectoría de Cristovam Buarque, sobre todo por el modo como procuró articular la tradición elitista de la universidad con la profundización de su compromiso social. En un notable texto programático titulado *Uma ideia de Universidade*, Buarque afirma que “la política de la universidad debe combinar el máximo de calidad

académica con el máximo de compromiso social [...] Lo que caracterizará el producto, por lo tanto, es su calidad, su condición de élite, pero lo que caracterizará su uso es su amplio compromiso —su condición antielitista—” (1986: 22). Con base en estas premisas se formula una política de extensión muy avanzada:

se considera que el conocimiento científico, tecnológico y artístico generados en la universidad e institutos de investigación no son únicos. Existen otras formas de conocimiento surgidas de la manera de pensar y actuar de los innumerables segmentos de la sociedad a lo largo de generaciones que, por no estar caracterizadas como científicas, están desprovistas de legitimidad institucional. Estas prácticas se están recuperando a la luz de una actividad orgánica con la mayoría de la población (Buarque, 1986: 63).

Del ambicioso Programa Permanente de Participación Colectiva elaborado por la Decanatura de Extensión, destaco el proyecto *Ceilandia*, constituido por dos subproyectos:

el subproyecto de historia popular que apunta a rescatar la lucha de los moradores del área por los lotes residenciales, contenido que será incorporado al sistema escolar en cuanto material básico de enseñanza de lo local; y el subproyecto de

salud popular, basado en el trabajo con plantas medicinales, con la implantación de huertas medicinales y farmacia verde y con gran participación de rezanderos, bendecidoras, curanderos, profesionales de la salud, estudiantes, agrónomos, etcétera (*Curso de Extensión Universitaria a Distancia*, 1990).

También conviene resaltar el proyecto del *Derecho Encontrado en la Calle*, que apunta a recoger y valorizar todos los derechos comunitarios, locales, populares, y movilizarlos en favor de las luchas de las clases populares, enfrentadas, tanto en el medio rural como en el medio urbano, con un derecho oficial hostil o ineficaz.⁷

El espacio concedido a esta propuesta de la Universidad de Brasilia tiene por objetivo mostrar la extrema ductilidad del llamado a la práctica, y de la concepción de responsabilidad social de la universidad en que este se traduce. En la década de los ochenta, la misma concepción pudo, en áreas diferentes del globo y en condiciones sociales y políticas diferentes, circunscribirse a la cooperación con la industria

o, por el contrario, abarcar un amplio programa de reforma social. Tal ductilidad, servida por la estabilidad y por la especificidad institucional de la universidad, hace posible que esta continúe reclamando una centralidad social que a cada momento ve que se le escapa pero que, también procura recuperar, recurriendo a diferentes mecanismos de dispersión, un inmenso arsenal de estrategias de aplicación y de retracción, de innovación o de regresión, de apertura y de cierre, que están inscritas en su larga memoria institucional.

Dado el modo como se reproducen las contradicciones y las tensiones en las dicotomías alta cultura-cultura popular, educación-trabajo, teoría-práctica, en procesos sociales cada vez más complejos y acelerados, la universidad no puede dejar de perder la centralidad, tal vez porque, a su lado, van surgiendo otras instituciones que le disputan con éxito algunas de las funciones, tal vez porque, presionada por la "sobrecarga funcional", está obligada a diferenciarse internamente con el riesgo permanente de la descaracterización. De ahí la crisis de hegemonía que he venido analizando. Los recursos de que dispone la universidad son inadecuados para resolver la crisis, toda vez que los parámetros de esta trascienden en mucho el ambiente universitario, pero han sido hasta

7 En el ámbito de este proyecto fue publicada una notable antología de textos cuya última edición es de 1990 (*Curso de Extensión Universitaria a Distancia*, 1990).

ahora suficientes para impedir que la crisis se ahonde descontroladamente. Como resulta del análisis precedente, la crisis de hegemonía es la más amplia de todas las crisis por la que atraviesa la universidad, de tal manera que está presente en las restantes. Por esta razón, me limito en seguida a hacer una breve referencia a la crisis de legitimidad y a la crisis institucional.

LA CRISIS DE LEGITIMIDAD

Mientras no fue cuestionada, la hegemonía de la universidad constituyó un fundamento suficiente de su legitimidad y, por lo tanto, de la aceptación consensual de su existencia institucional. Sin embargo, los factores que llevaron a la crisis de hegemonía en la postguerra y que fueron mencionados en la sección anterior solo explican parcialmente la crisis de legitimidad tal como ella se vino a configurar y es por eso que se deben distinguir las dos crisis, a pesar de que la crisis de hegemonía esté presente en la crisis de legitimidad.

En la sociedad moderna el carácter consensual de una determinada condición social tiende a ser medido por su contenido democrático; el consenso, de su parte, será tanto mayor cuanto mayor sea su consonancia con los principios filosófico-políticos que rigen a la sociedad democrática. Este también ha de ser

el criterio de legitimidad de la universidad moderna. Y a la luz de él, no sería sorprendente que la legitimidad de la universidad fuera, desde el principio, bastante precaria. La universidad moderna se proponía producir un conocimiento superior, elitista, para suministrárselo a una pequeña minoría de jóvenes, igualmente superior y elitista, en un contexto institucional clasista (la universidad es una sociedad de clases) que pontifica sobre la sociedad desde lo alto de su aislamiento.

A pesar de esto, la legitimidad de la universidad no fue seriamente cuestionada durante el período del capitalismo liberal y a eso contribuyó decisivamente el hecho de que el Estado liberal, que es la forma política de la sociedad moderna en este período, no tenga él mismo un fuerte contenido democrático. Este por demás comenzó por ser muy débil y solo se fue fortaleciendo a medida que fueron teniendo éxito las luchas de los trabajadores por el sufragio universal, por los derechos civiles y políticos, por la organización autónoma de los intereses, por la negociación sobre la distribución de la riqueza nacional. El éxito de estas luchas provocó alteraciones tan profundas, que configuró a partir de finales del siglo XIX un nuevo período de desarrollo capitalista, el período del capitalismo organizado, en cuyo transcurso la

forma política del Estado liberal fue sustituida, en las sociedades europeas desarrolladas, por el Estado-providencia, o Estado social de derecho, una forma política mucho más democrática concebida para hacer compatible, dentro del marco de relaciones sociales capitalistas, las exigencias del desarrollo económico con los principios filosófico-políticos de la igualdad, de la libertad y de la solidaridad, que subyacen en el proyecto social y político de la modernidad. Se comprende, pues, que la legitimidad de la universidad moderna, a pesar de ser siempre precaria, solo haya entrado en crisis en el período del capitalismo organizado y por demás, tal como la crisis de la hegemonía, solo al final del período en la década de los sesenta. La crisis de la legitimidad es, en gran medida, el resultado del éxito de las luchas por los derechos sociales y económicos, los derechos humanos de la segunda generación entre los cuales sobresaale el derecho a la educación (Santos, 1989a).

La crisis de legitimidad ocurre, entonces, en el momento en que se hace socialmente visible que la educación *superior* y la *alta* cultura son prerrogativas de las clases superiores o altas. Cuando la búsqueda de educación deja de ser el objetivo de promover su ascenso social. De ahí, la implicación mutua entre la crisis de

hegemonía y la crisis de legitimidad: el tipo de conocimientos producidos (cuestión de hegemonía) tiende a alterarse con la alteración del grupo social a que se destina (cuestión de legitimidad). Por eso, las respuestas de la universidad a la crisis de hegemonía arriba analizada — incorporación limitada de la cultura de masas, de la formación profesional, de la investigación aplicada y de la extensión a la comunidad— solo son plenamente comprensibles si tenemos en mente que con ellas la universidad pretende incorporar, de modo igualmente limitado, grupos sociales hasta entonces excluidos (hijos de la clase proletaria, de la pequeña burguesía y de inmigrantes, mujeres, minorías étnicas).

En el momento en que la búsqueda de la universidad dejó de ser solo la búsqueda de la excelencia y pasó a ser, también, la búsqueda de la democracia y de la igualdad, los límites de la congruencia entre los principios de la universidad y los principios de la democracia y de la igualdad se hicieron más visibles: ¿Cómo compatibilizar la democratización del acceso con los criterios de selección interna?, ¿cómo hacer interiorizar en una institución que es, ella misma una “sociedad de clases” los ideales de democracia y de igualdad?, ¿cómo suministrarle a los gobernados una educación semejante a la que hasta ahora le fue suministrada a los

gobernantes, sin provocar un “exceso de democracia” y con eso la sobrecarga del sistema político más allá de lo que es tolerable?, ¿cómo es posible, en vez de eso, adaptar los modelos de educación a las nuevas circunstancias sin promover la mediocridad y descaracterizar a la universidad?

Enfrentada a tales interrogantes, la universidad una vez más se prestó a soluciones de compromiso que le permitieron continuar reclamando su legitimidad sin desistir, en lo esencial, de su elitismo. Resumiendo, se puede decir que se buscó desvincular en la práctica, y en rebeldía contra el discurso ideológico, la búsqueda de la universidad de la búsqueda de la democracia y de la igualdad, de tal modo que la satisfacción razonable de la primera no acarree la exagerada satisfacción de la segunda. Esto fue posible sobreponiendo a la diferenciación y estratificación de la universidad según el tipo de conocimientos producidos —analizados arriba— la diferenciación y estratificación según el origen social del cuerpo estudiantil. Los múltiples dualismos mencionados, entre enseñanza superior universitaria y no universitaria, entre universidades de élite y universidades de masas, entre cursos de gran prestigio y cursos poco valorizados, entre estudios serios y cultura general, se definieron,

entre otras cosas, según la composición social de la población escolar.

A partir de la década de los sesenta, los estudios sociológicos fueron mostrando que la masificación de la educación no alteraba significativamente los patrones de desigualdad social. Hoy, los informes oficiales son los que pueden certificarlo. A manera de balance del “énfasis igualitario” de los últimos veinte años, el informe OCDE que he mencionado afirma:

a pesar de que la expansión de la enseñanza superior, que tuvo lugar en la mayoría de los países en los años sesenta y principios de los años setenta mejoró aparentemente las oportunidades de los grupos sociales menos favorecidos, la verdad es que la posición relativa de estos grupos no mejoró significativamente sobre todo después de mediados de los años setenta (OCDE, 1987: 34).

Según el mismo informe, el porcentaje de hijos de familias trabajadoras que asistieron a las universidades alemanas aumentó significativamente en los años sesenta, pero se mantiene entre el 12% y el 15% desde 1970. En Francia ocurrió algo semejante, ese porcentaje era del 8% en 1962, y de tan solo el 12% en 1982, a pesar de que la población estudiantil aumentó en este período de 282.000 a 773.000. Al contrario, según este mismo informe, prácticamente

en todos los países de la OCDE, es más alto el porcentaje de hijos de familias trabajadoras que asisten a la enseñanza superior no universitaria (OCDE, 1987: 35). Para los hijos de las familias trabajadoras, el hecho de que el derecho a la educación haya venido a significar, el derecho a la formación técnica profesional, es revelador del modo como la reivindicación democrática de la educación fue subordinada, en el marco de las relaciones sociales capitalistas, a las exigencias del desarrollo tecnológico de la producción industrial fuertemente sentidas a partir de la década de los sesenta.⁸

Frente a la reivindicación social de un modelo de desarrollo más igualitario, la universidad se extendió según una ley de desarrollo desigual (Moscati, 1983: 66). Para aquellos que siempre estuvieron en contra de la expansión, por ejemplo, A. Bloom, la universidad perdió su carácter de un modo irremediable. Para los que promovieron el desarrollo desigual, la universidad, a pesar de todas las transformaciones para romper su aislamiento ancestral, no cambió lo esencial, pues mantuvo siempre un núcleo duro capaz de imponer los criterios de excelencia y los objetivos de educación

integral. Para los adeptos de la expansión democrática, la universidad se dejó funcionalizar por las exigencias del desarrollo capitalista (mano de obra calificada) y defraudó las expectativas de promoción social de las clases trabajadoras a través del expediente de falsa democratización.⁹ La diversidad de opiniones es, en este caso, reveladora de la ambigüedad misma de la ley de desarrollo desigual. Es de creer que esta desigualdad continúe vigente en el futuro próximo y, por lo demás, sin grandes sobresaltos, ya sea porque la presión demográfica terminó, ya sea porque esté aumentando el número de estudiantes con expectativas más limitadas (adultos,¹⁰ estudiantes trabajadores, estudiantes financiados por las empresas,¹¹

9 En un pequeño libro publicado en 1975, ya denunciaba la falsa democratización de la universidad, al mismo tiempo que defendía una democratización global de la misma que incluía la democratización administrativa, geográfica, curricular, pedagógica institucional, profesional y socio-económica (Santos, 1975).

10 El *Center for Education Statistics* de los Estados Unidos previó que, en 1990, el 47% de los estudiantes de enseñanza superior americanos tendrían más de 25 años de edad.

11 Cada vez más, las empresas están dispuestas a financiar parte de la educación de sus empleados, pero la mayoría establece restricciones en cuanto al tipo de

8 Ver, también, Courtois (1988).

etcétera). Frente a estas condiciones disminuyen los costos de una política de discriminación social y por eso no es sorprendente que en muchos países la prioridad para garantizar el acceso a la universidad para los grupos sociales desprotegidos sea hoy menor de lo que era en los años sesenta y setenta (OCDE, 1987: 21).

LA CRISIS INSTITUCIONAL

De todas la crisis de la universidad, la crisis institucional es, sin duda, la que se ha agudizado más en los últimos diez años. En parte, porque en ella repercuten tanto la crisis de hegemonía, como la crisis de legitimidad; en parte, porque los factores más indicativos de su agravamiento pertenecen efectivamente al tercer período del desarrollo capitalista, el período del capitalismo desorganizado. El valor que está siendo afectado en la crisis institucional es la autonomía universitaria, y los factores que han venido a hacer cada vez más problemática su afirmación son la crisis del Estado-providencia y la desaceleración de la productividad industrial en los países centrales. Los

cursos que financian (cursos cortos; cursos relacionados con el empleo). La exención de impuestos por financiación de la educación de los empleados ha funcionado como un incentivo poderoso (Mitchell, 1989).

dos factores, ambos característicos del período del capitalismo desorganizado, están vinculados, pero es posible y conveniente, analizarlos por separado.

La crisis del Estado-Providencia es mucho más compleja y la traté en detalle en otro lugar (Santos, 1990). Basta mencionar aquí que esa crisis se ha manifestado a través del deterioro progresivo de las políticas sociales, de la política de vivienda y de la política de salud a la política de educación. Invocando la crisis financiera —no siempre comprobada y casi nunca motivo suficiente— el Estado ha venido haciendo profundas reestructuraciones en su presupuesto y siempre en el sentido de desacelerar, estancar e incluso contrariar el presupuesto social. Pero, más dramática que la evolución del nivel de los gastos, es la evolución de su contenido. Rápidamente, el Estado ha pasado de la condición de productor de bienes y servicios (escuelas, enseñanza) a la de comprador de bienes y servicios producidos en el sector privado. En consecuencia, la universidad pública, que en Europa tiene un predominio absoluto en el sistema de enseñanza superior, ha sufrido recortes presupuestales más o menos significativos, sobre todo en el área de las ciencias sociales y las humanidades, al mismo tiempo que es obligada a

enfrentarse con la creciente competencia de la universidad privada, fuertemente financiada por el Estado.

Los recortes presupuestales provocan tres efectos principales en la vida institucional de la universidad. Porque son selectivos, alteran las posiciones relativas de las diferentes áreas del saber universitario y de las facultades, departamentos o unidades donde son investigadas y/o enseñadas y, con esto, desestructuran las relaciones de poder en que se basa la estabilidad institucional. Porque están siempre acompañados del discurso de la productividad, obligan a la universidad a cuestionarse en términos que le son poco familiares y a someterse a criterios de evaluación que tienden a dar de su producto, cualquiera que este sea, una evaluación negativa. Por último, porque no restringen las funciones de la universidad en la medida de las restricciones presupuestales, los recortes tienden a inducir la universidad a buscar medios alternativos de financiación para lo cual se auxilian de un discurso aparentemente contradictorio que resalta simultáneamente la autonomía de la universidad y su responsabilidad social.

Este último efecto se une con el segundo factor de la crisis institucional de la universidad: la desaceleración de la productividad

industrial. Cualquiera que haya sido el diagnóstico de este fenómeno, la terapéutica se centró, desde temprano, en la investigación científica y tecnológica y a partir de ese momento, la universidad se vio convocada a participar más activamente en la lucha por la productividad industrial. Atrás vimos que la universidad reaccionó a esa convocatoria siguiendo una estrategia de minimización del riesgo de la pérdida de hegemonía. Enfrentada a los recortes financieros, no sorprende que, entre los beneficios esperados de esa participación, los financieros hayan sido los más consentidos. Sin embargo, los flujos provenientes de las empresas, por estar subordinados a los criterios de rentabilidad de la inversión propios de la industria, terminaron por ejercer una presión, convergente con la de los recortes presupuestales, en el sentido de evaluar el desempeño de la universidad. En otras palabras, la participación de la universidad en la lucha por la productividad acabó por voltear esa lucha en contra de la misma universidad y el efecto institucional que de ahí se desprende no se hizo esperar. Enfrentada a estos factores, la crisis institucional de la universidad asume variados aspectos. Me referiré brevemente a uno de ellos, a mi entender el más importante: la evaluación del desempeño universitario.

LA EVALUACIÓN DEL DESEMPEÑO UNIVERSITARIO

La pretensión hegemónica de la universidad como centro de producción de conocimientos científicos y de educación superior, combinada con su especificidad organizativa y la naturaleza difusa de los servicios que produce, hizo que la idea de evaluación del desempeño funcional de la universidad fuera mirada con extrañeza y hasta con hostilidad. A primera vista, no se comprende bien una actitud semejante, pues la universidad es una sociedad compulsivamente atraída por la evaluación; de la evaluación del trabajo escolar de los estudiantes a la evaluación de los docentes e investigadores para efectos del ascenso en la carrera. Pero, por otro lado, es comprensible que la compulsión por la evaluación interna determine de por sí un cierto rechazo a la evaluación externa, pues es de eso de lo que se trata cuando se habla de evaluación del desempeño de la universidad. Aunque sea efectuada por la propia universidad, tal evaluación será siempre externa, porque coloca la utilidad social de la universidad en un conjunto más amplio de utilidades sociales, porque involucra, aunque implícitamente, una comparación entre modelos institucionales y sus desempeños.

Sea como sea, la exigencia de la evaluación es concomitante con la crisis de hegemonía.

En la medida en que la universidad pierde centralidad, se hace más fácil justificar y hasta imponer la evaluación de su desempeño. No sorprende, pues, que esta exigencia haya crecido mucho en las dos últimas décadas. Enfrentada con ella, la universidad no ha encontrado, hasta hoy, un camino propio e inequívoco para darle una respuesta. Si, por un lado, la exigencia de la evaluación parece estar en contradicción con la autonomía universitaria, por otro lado, parece ser la correlación natural de esta. La universidad ha tendido a ver sobre todo la contradicción y a asumir una posición defensiva, traducida en la acción de varios mecanismos de dispersión. A su vez, tal posición ha impedido que la universidad asuma un papel más activo en la fijación del sentido y de los criterios de evaluación. Son reconocidas las múltiples dificultades de evaluación del desempeño funcional de la universidad. Pueden agruparse en tres grandes problemáticas: la definición del producto universitario, los criterios de la evaluación y la titularidad de la evaluación.

En cuanto a la definición del producto de la universidad, las dificultades consisten en la correlación de la multiplicidad de fines que la universidad ha venido a incorporar y a la que arriba hice referencia. Frente a tal multiplicidad se preguntará cuál es el producto

de la universidad o al menos si tiene sentido hablar de producto. Como afirma Bienaymé, la variedad de productos que se esperan de la universidad es tal que se hace difícil exigir que la universidad los produzca todos con la misma eficiencia, o que establezca entre ellos una jerarquía inequívoca (Bienaymé, 1986: 106). La producción y transmisión del conocimiento científico, la producción de trabajadores calificados, la elevación del nivel cultural de la sociedad, la formación del carácter, la identificación de talentos, la participación en la solución de los problemas sociales, son productos, no solo muy variados, sino también difíciles de definir. Además, como dije atrás, la producción de uno de ellos choca frecuentemente con la del otro, por lo que, si no se establece una jerarquía, la universidad estará siempre por debajo del desempeño adecuado en algunos de estos productos. Es incluso discutible si realmente se puede hablar de “productos” en algunos de los desempeños como, por ejemplo, la formación del carácter o la elevación del nivel cultural. Se puede, incluso, entender que el uso de los términos “producto” y “producción” implica la opción de una metáfora economicista y materialista que introduce un sesgamiento de base en la evaluación del desempeño de la universidad.

Esta cuestión está vinculada con los *criterios de evaluación*. En este campo, la mayor dificultad está en establecer medidas para la evaluación de la calidad y la eficiencia. Incluso aceptando que la universidad elabora “productos”, es evidente que muchos de ellos no son susceptibles de medición directa. ¿Cómo medir la formación del carácter o incluso el progreso científico? No hay medidas directas, e incluso recurrir a medidas indirectas no deja de crear algunos problemas. Mencionaré dos: el cuantitativismo y el economicismo.

Frente a la inefabilidad de las calidades inscritas en los productos a evaluar, los agentes e instituciones evaluadoras tienden a favorecer las medidas cuantitativas, un procedimiento bastante familiar a los científicos sociales, enfrentados, desde hace mucho, con la necesidad de hacer operacionales los conceptos y establecer indicadores del comportamiento de las variables seleccionadas. Sin embargo, hoy es reconocido que la calidad sobrepasa siempre a las calidades en que se operacionaliza. Tomemos un ejemplo. Frente a la comprobación de que Francia produce más diplomas universitarios que Alemania, a pesar de poseer una tasa de asignación (número de alumnos por docente) muy inferior (23 en Francia; 9 en Alemania) (Bienaymé, 1986: 317), será fácil concluir que

el sistema universitario francés es más eficaz que el alemán. Sin embargo, tal conclusión no dice nada sobre la calidad de los diplomas, el nivel de excelencia exigido, o el impacto del tipo de formación en el desempeño profesional de los diplomados. Es cierto que cualquiera de estos factores puede ser, a su vez, operaciona- lizado en indicadores cuantitativos, pero por los mismos motivos, acabará por reproducir, en su ámbito, la irreductibilidad de la calidad a la cantidad.

El problema del cuantitativismo no se sitúa solo a nivel de la falibilidad de los indicadores. El recurso a la operacionalización cuantitati- va lleva inconscientemente a favorecer, en la evaluación, los objetivos o productos más fá- cilmente cuantificables (Simpson, 1985: 535). Por ejemplo, por esa razón, se puede hacer in- cidir la evaluación en la producción de conoci- mientos científicos (medida por el número de publicaciones) en detrimento de la formación del carácter de los estudiantes. Por otro lado, la interiorización, en el seno de la comunidad universitaria, de la evaluación cuantitativa puede distorsionar las prioridades científicas de los docentes e investigadores. Como afir- ma Giannotti, si Federico el Grande hubiera exigido cuarenta *papers* para volver a con- tratar a Kant para la cátedra de Filosofía, en

Königsberg, Kant no habría tenido tiempo para escribir la *Crítica de la Razón Pura* (Chaui & Giannotti, 1987: 21). El cuantitativismo está ín- timamente ligado con el economicismo. En la sociedad contemporánea, el arquetipo del pro- ducto social definido cuantitativamente es el producto industrial. El economicismo consiste en concebir el producto universitario como un producto industrial, aunque de tipo especial y, consecuentemente, en concebir la universi- dad como una organización empresarial. Este sesgamiento está hoy muy difundido, y su vi- gencia descontrolada representa un peligro importante para la autonomía institucional de la universidad.

El peligro se deriva, básicamente, de dos vectores: el ciclo del producto y el proceso de su producción. En cuanto al primer vector, el *ciclo del producto*, el peligro resulta de que el producto industrial tenga un ciclo mucho más corto que el producto universitario. La lógica de la rentabilidad de la inversión tiende a fa- vorecer el corto plazo en detrimento del largo plazo y por eso solo un reducido número de empresas hace inversión estratégica, orientada hacia el mediano o largo plazo. La aplicación de esta lógica en el desempeño de la univer- sidad tiende a favorecer las utilidades a corto plazo, sean ellas cursos cortos, en detrimento

de cursos largos, formaciones unidireccionales en detrimento de formaciones complejas, investigación competitiva en detrimento de investigación precompetitiva, reciclaje profesional en detrimento de la elevación del nivel cultural, etcétera. Y esto es tanto más peligroso, en cuanto es cierto que, como mencionaré adelante, la universidad es una de las pocas instituciones de la sociedad contemporánea donde todavía es posible pensar en el largo plazo y actuar en función de él.

La presión del corto plazo tiene un efecto institucional muy específico, pues conduce a reestructuraciones que tienen por objetivo adecuar la actividad universitaria a las exigencias de la lógica empresarial. Es este, por lo demás, uno de los efectos de la unión de la universidad con la industria que merece más atención. Tal unión no tiene nada de negativo, muy por el contrario,¹² puede ser benéfica si la lógica institucional de la universidad es respetada. Sucede, sin embargo, que el discurso dominante sobre los beneficios de tal unión tiende

a enfrentar dos lógicas institucionales y a devaluar la lógica universitaria en aquello en que ella no coincide con la lógica empresarial. Es, además, ilustrativo de la pérdida de hegemonía de la universidad el hecho de que el discurso de la unión universidad-industria proponga el sometimiento de la lógica de la universidad a la lógica de la industria, y no al contrario, como sería pensable en otro contexto.¹³

El peligro de la desvalorización de la especificidad de la universidad se hace aún más evidente cuando se tiene en cuenta el segundo factor, el *proceso de producción*. La universidad es una organización trabajo-intensiva, es decir, exige la movilización relativamente grande de fuerza de trabajo (docentes, funcionarios y estudiantes) cuando se compara con la movilización de otros factores de producción. Esto significa que, a la luz de los criterios de productividad vigentes en la sociedad capitalista, la productividad de la universidad será siempre

12 En este sentido, identificando las alternativas entre diferentes sistemas de unión a la industria y sus potencialidades para debilitar o, por el contrario, fortalecer la posición de la universidad, ver, Connor, Wylie & Young (1986).

13 La comparación entre estructuras organizacionales de las universidades y de las empresas, comienza hoy a ser un tema de investigación. Sobre la comparación de las prácticas de planeación estratégica, ver Kelly & Shaw (1987). Sobre la especificidad de las estructuras organizativas de la universidad, ver Millett (1977). Ver, también, Goldschmidt (1984) y Etzkowitz (1983).

inferior a la de una organización capital-intensiva, como tienden a ser las empresas más directamente interesadas en la vinculación con la universidad. Si la universidad no puede imponer, como presupuesto de base, el principio de que su productividad, como organización, será siempre inferior a la productividad que ella puede generar en otras organizaciones, corre el riesgo de dejarse descaracterizar al punto de que la vinculación universidad-industria se transforme en una vinculación industria-industria.

Este riesgo nos conduce directamente al tercer grupo de dificultades en la evaluación del desempeño de la universidad, las que son consecuencia de la definición de la *titularidad de la evaluación*. Estas son, tal vez, las dificultades más difíciles de disminuir y, también por eso, aquellas en que más se ha evidenciado la actitud defensiva de la universidad. De hecho, la cuestión de la titularidad de la evaluación es la que más directamente enfrenta la autonomía de la universidad. Hoy más que nunca, le será fácil a la universidad pública reconocer que, si la dependencia exclusiva del presupuesto del Estado la agobió con subordinaciones y sumisiones graves y humillantes, sobre todo en épocas de crisis social o política, por otro lado, le granjeó algunos espacios de autonomía que

ahora, en peligro de perderlos, se le presentan como preciosos.¹⁴ En otras palabras, la reciente autonomía en relación con el Estado, resultante de la libertad para buscar y administrar recursos de otras procedencias, redundante en dependencia frente a los nuevos financiadores. Hay que agregar que el viejo financiador, el Estado, al mismo tiempo que busca descargarse de la responsabilidad de financiar en exclusivo el presupuesto de la universidad, se ha vuelto más vigilante y entrometido en lo que respecta a la aplicación y gestión de los financiamientos que aún mantiene.

Por todas estas razones, la universidad se ve enfrentada a una creciente presión para que se deje evaluar, al mismo tiempo que se acumulan las condiciones para que se le escape la titularidad de la evaluación. La titularidad de la evaluación se presenta sobre todo cuando se trata de evaluaciones globales, evaluaciones de departamentos, de facultades o incluso de universidades en un todo. En estos casos, la autoevaluación, aunque posible y deseable, no satisfará ciertamente a quienes tienen más interés en la evaluación, los financiadores, sean ellos públicos o privados. Además, dadas las

14 En el mismo sentido, ver Price (1984/5).

dependencias recíprocas que se crean en el interior de las unidades bajo evaluación, es dudoso que la autoevaluación pueda ser más que justificación de rutinas establecidas. De ahí, la figura del evaluador externo y la ambivalencia con que los departamentos y las universidades la han aceptado.

Pero la cuestión de la titularidad no se trae a colación tan solo al respecto de la persona o de la filiación del evaluador sino, también, con relación al control de los criterios de evaluación y de los objetos de la evaluación. En cuanto a estos últimos, lo que está siendo juzgado es saber si la universidad puede reivindicar ser evaluada exclusivamente en función de los “productos” que se propuso elaborar. Si la universidad fuera evaluada a la luz de objetivos que no se propuso producir, habría pedido la titularidad de la evaluación, incluso que los evaluadores fueran internos. La referencia que acabé de hacer a los diferentes tipos de dificultades de evaluación del desempeño funcional de la universidad muestra que tales dificultades son obviamente reales y algunas hasta insuperables, pero muestra también que algunas de ellas se deben al modo como la universidad ha venido enfrentando la cuestión de la evaluación. Y una vez más, es fácil concluir que la universidad se ha limitado a dejar de lado la contradicción que

existe entre evaluación y autonomía, entre autonomía y productividad.

Tendríamos un cuadro bien diferente si, en vez de contradicción, la universidad viera en la evaluación la salvaguarda de su autonomía. En este caso, la universidad estaría en mejores condiciones para negociar participativamente los objetos, los criterios y la titularidad de la evaluación. Si es cierto que la pérdida de hegemonía de la universidad contribuyó a justificar frente a las agencias financiadoras, y sobre todo del Estado, la exigencia de la evaluación, no es menos cierto que, frente al público en general, tal exigencia está vinculada con la crisis de legitimidad de la universidad. Efectivamente, en una sociedad democrática, parece evidente que la universidad rinda cuentas de los fondos públicos —a pesar de todo significativos— que absorbe, fondos, en gran medida, provenientes de los impuestos pagados por los ciudadanos. En vez de enfrentar esta exigencia, la universidad pública, sobre todo europea, ha venido evitándola bajo múltiples pretextos y recurriendo a formas variadas de resistencia pasiva. El peligro de esta actitud está, entre otras cosas, en la oportunidad que le puede dar a las universidades privadas para que justifiquen, bajo los mismos pretextos, el rechazo a ser evaluadas. En un período en que

las universidades privadas se multiplican y absorben fondos públicos cada vez más importantes, la falta de transparencia en este sector de la educación universitaria puede dar origen a formas de competencia desleal y, en estas circunstancias, las universidades públicas terminarán por ser las mayores víctimas.

La posición defensiva, “dispersiva”, de la universidad en este campo tiene una justificación plausible: la universidad hoy no tiene poder social y político para imponer condiciones que garanticen una evaluación equilibrada y sin prejuicios de su desempeño. Tal impotencia es, como vimos, la otra fase de la pérdida de hegemonía. Pero tal como mencioné, la gestión de la crisis de hegemonía deja algún margen para luchar contra tal impotencia. Se trata, de hecho, de una cuestión política, por más que las exigencias de evaluación sean formuladas en términos tecnocráticos (eficiencia; conocimiento del producto universitario; gestión racional), y es como cuestión política que debe ser enfrentada por la universidad. Además, los abordajes tecnocráticos de la problemática de la evaluación esconden la debilidad política de la universidad, sobre todo de la universidad pública. Frente a esto la universidad solo podrá resolver la crisis institucional si decide enfrentar la exigencia de la evaluación; para que tal

cosa pueda ser hecha con éxito, la universidad tiene que buscar coaliciones políticas, en su interior y en su exterior, que fortalezcan su posición en la negociación de los términos de la evaluación.¹⁵ Si tal cosa sucede, la universidad tendrá, probablemente condiciones para hacer dos exigencias que, a mi manera de ver, son fundamentales. En primer lugar, que sea ella, en diálogo con las comunidades que le están más allegadas (Internacionales, nacionales, locales), quien decida sobre los objetivos en función de los cuales debe ser evaluada. En segundo lugar, que la evaluación externa sea siempre *inter pares*, esto es que sea hecha por gente de la comunidad académica capaz de distanciarse del clientelismo de cada centro” (Giannotti, 1987: 91).

Con todo, la autonomía y la especificidad institucional de la universidad han impedido la búsqueda de tales coaliciones. En lo que respecta a las coaliciones en el interior, la “sociedad de clases” que la universidad ha tenido tradicionalmente no facilita la constitución de una comunidad universitaria, ciertamente a varias voces, que incluya docentes e investigadores

15 En el mismo sentido, aunque con referencia específica a las universidades americanas, ver Benveniste (1985).

en diferentes fases de la carrera, estudiantes y funcionarios. Tal dificultad es hoy particularmente costosa, pues la universidad solo puede ser una fuerza para el exterior si posee una fuerza interior y la democratización interna de la universidad es la precondition de la constitución de esta fuerza. En lo que respecta a las coaliciones exteriores, la “torre de marfil”, que la universidad también fue durante siglos, es todavía una memoria simbólica demasiado fuerte para permitirle a la universidad la búsqueda de aliados externos sin ver en eso una pérdida de prestigio o una pérdida de autonomía. Por estas razones, ha sido difícil para la universidad resolver esta dimensión que señala su crisis institucional. Y porque así ha sido, se ha refugiado en mecanismos de dispersión que, en el caso de esta crisis, difícilmente podrán mantener controlados durante mucho tiempo los factores que la van agravando.

PARA UNA UNIVERSIDAD DE IDEAS

En este texto me ocupo de la universidad en general, teniendo en mente sobre todo la universidad de los países centrales. No me ocupo específicamente de la universidad portuguesa. Adelanto, sin embargo, que el análisis de las crisis de la universidad hecho en la primera parte de este texto se aplica en términos generales

y con adaptaciones a la universidad portuguesa, a pesar de que la modernización ocurrió en esta más tarde que en las restantes universidades europeas.¹⁶ En cuanto a la crisis de hegemonía, se puede decir que ella no adquirió hasta ahora las proporciones que adquirió en los países más desarrollados o que tienen que ver fundamentalmente con el estado intermedio de nuestro desarrollo y con la estructura de nuestro sistema industrial. En cuanto a la crisis de legitimidad, ella solo vino a eclosionar después del 25 de abril de 1974, como consecuencia de la explosión social y también escolar, en que se tradujo. Por haber eclosionado más tarde que en los países centrales y también por estar soportada por una estructura demográfica relativamente específica, la crisis de legitimidad es hoy más aguda entre nosotros que en los países centrales. En cuanto a la crisis institucional, ella es sin duda la que más atención suscita en este momento. La recesión o incluso la disminución del presupuesto estatal de educación sometió a la universidad a una austeridad tanto

16 Sobre el proceso de laicización de la universidad portuguesa (en ese entonces —siglo XIX— la Universidad de Coímbra era la única que existía en Portugal), como dimensión de su modernización, ver Fernando Catroga (1988).

más difícil de soportar cuanto que la situación anterior fue siempre de evidente mediocridad en relación con la de las demás universidades europeas. Tal austeridad, combinada con un discurso de privatización que incita a la universidad a buscar fuentes alternativas de financiación que, sin embargo, dado nuestro nivel de desarrollo industrial son difíciles de encontrar, coloca a la universidad portuguesa frente a dilemas mucho más serios que los que enfrentan las demás universidades europeas. Tal vez por eso la universidad portuguesa necesite, más que la universidad de los países centrales, reflexionar sobre una estrategia a largo plazo. Es sobre eso que trato en esta segunda parte. Consciente de que me refiero a la universidad en general, tengo sobre todo presente a la universidad portuguesa.

En la primera parte de este texto, intenté mostrar que el cuestionamiento de la universidad, siendo un fenómeno tal vez tan antiguo como la misma universidad, se ha ampliado e intensificado significativamente en los últimos años, razón por la cual es legítimo hablar de crisis de la universidad, incluso admitiendo que tal caracterización, por su uso indiscriminado, no es tal vez la mejor. Mostré, también, que la universidad, lejos de poder resolver sus crisis, las ha administrado de tal modo que impide

que ellas se profundicen descontroladamente, recurriendo para eso a su larga memoria institucional y a las ambigüedades de su perfil administrativo. Se ha tratado de una actuación al sabor de las presiones (reactiva), con incorporación acrítica de lógicas sociales e institucionales exteriores (dependiente) y sin perspectivas a mediano o largo plazo (inmediatistas).

Pienso que tal modelo de gestión de las contradicciones no puede continuar fortaleciéndose por mucho más tiempo. Las presiones tienden a ser cada vez más fuertes, las lógicas externas, cada vez más contradictorias, el corto plazo cada vez más tiránico. Con esto la universidad será una institución cada vez más inestable y sus miembros estarán cada vez más forzados a desviar energías de las tareas intelectuales y sociales de la universidad hacia las tareas organizativas e institucionales. La crisis institucional tenderá a absorber las reflexiones de la comunidad universitaria y, más allá de cierto límite, tal concentración hará que las otras dos crisis se resuelvan por la negativa: la crisis de hegemonía, por la creciente descaracterización intelectual de la universidad; la crisis de legitimidad por la creciente desvalorización de los diplomas universitarios. Es pues, necesario pensar en otro modelo de actuación universitaria frente a los factores

de crisis identificados, una actuación “activa”, autónoma y estratégicamente orientada hacia el mediano y largo plazo. Presento a continuación las tesis que, a mi entender, deben servir de brújula para tal actuación.

TESIS PARA UNA UNIVERSIDAD PAUTADA POR LA CIENCIA POSMODERNA

1. La idea de la universidad moderna hace parte integrante del paradigma de la modernidad. Las múltiples crisis de la universidad son afloramientos de la crisis del paradigma de la modernidad y solo son, por eso, solucionables en el contexto de la solución de esta última.

2. La universidad se constituyó en sede privilegiada y unificada de un saber privilegiado y unificado hecho de los saberes producidos por las tres racionalidades de la modernidad: la racionalidad cognoscitivo-instrumental de las ciencias, la racionalidad moral-práctica del derecho y de la ética y la racionalidad estético-expresiva de las artes y de la literatura. Las ciencias naturales se apropiaron de la racionalidad cognoscitivo-instrumental y las humanidades se distribuyeron entre las otras dos racionalidades. Las ciencias sociales estuvieron desde el comienzo fracturadas entre la racionalidad cognoscitivo-instrumental y la racionalidad moral-práctica. La idea de la unidad del saber

universitario ha sido reemplazada progresivamente por la de la hegemonía de la racionalidad cognoscitivo-instrumental y, por lo tanto, de las ciencias naturales. Estas representan, por excelencia, el desarrollo del paradigma de la ciencia moderna. La crisis de este paradigma no puede dejar de conllevar la crisis de la idea de la universidad moderna.

3. Estamos en una fase de transición paradigmática, de la ciencia moderna hacia una ciencia posmoderna (Santos, 1988; 1989b), se trata de una fase larga, y de resultados imprevisibles. La universidad solo sobrevivirá si asume plenamente esta condición epistemológica. Refugiándose en el ejercicio de la “ciencia-normal”, para usar la terminología de Thomas Kuhn (1970), en un momento histórico en el que la ciencia futurista será la “ciencia revolucionaria”, la universidad será en breve una institución del pasado. Solo a largo plazo se justifica la universidad en corto plazo.

4. La universidad que quisiera pautar la ciencia posmoderna deberá transformar sus procesos de investigación, de enseñanza y de extensión según tres principios: la prioridad de la racionalidad moral-práctica y de la racionalidad estético-expresiva sobre la racionalidad cognoscitivo-instrumental; la doble ruptura epistemológica y la creación de un nuevo sentido

común; la aplicación edificante de la ciencia en el seno de comunidades interpretativas.¹⁷

5. La preferencia de los principios de la racionalidad moral-práctica y de la racionalidad estético-expresiva sobre la racionalidad cognitivo-instrumental significa, antes que nada, que las humanidades y las ciencias sociales, una vez transformadas a la luz de los dos principios referidos, deben tener prioridad tanto en la producción como en la comunicación de los saberes universitarios. Esto no implica la marginalización de las ciencias naturales, sino tan solo el rechazo de la posición dominante que hoy ocupan. La naturaleza es cada vez más un fenómeno social, y por lo mismo cada vez más importante. En consecuencia, el comportamiento antisocial más peligroso tiende a ser el que viola las normas sociales de la naturaleza. La investigación de estas normas en la formación de “una personalidad de base”, socializada en ellas, debe ser la función prioritaria de la universidad.

6. La doble ruptura epistemológica es la actitud epistemológica recomendada en esta fase de transición paradigmática. La ciencia moderna se constituye en contra del sentido común.

Esta ruptura, convertida en fin en sí misma, posibilitó un asombroso desarrollo científico. Pero, por otro lado, le quitó a la persona humana la capacidad de participar, como actividad cívica, en el descubrimiento del mundo y en la construcción de reglas prácticas para vivir sabiamente. De ahí la necesidad de concebir esa ruptura como medio y no como fin, de tal modo que se recojan de ella sus irrefutables beneficios, sin renunciar a la exigencia de romper con ella en favor de la construcción de un nuevo sentido común. Las resistencias contra la doble ruptura epistemológica serán enormes, más aún cuando la comunidad científica no ha sido preparada para ella. Compete a la universidad crear las condiciones para que la comunidad científica pueda reflexionar en los pesados costos sociales que su enriquecimiento personal y científico acarreo para las comunidades sociales mucho más amplias. La primera condición consiste en promover el reconocimiento de otras formas del saber, y el enfrentamiento comunicativo entre ellas. La universidad debe ser un punto privilegiado entre saberes. La hegemonía de la universidad deja de residir en el carácter único y exclusivo del saber que produce y transmite para pasar a residir en el carácter único y exclusivo de la configuración de saberes que proporciona.

17 Sobre estos principios, ver Santos (1989b).

7. La aplicación edificante de la ciencia es el lado práctico de la doble ruptura epistemológica. La revalorización de los saberes no científicos y la revalorización del mismo saber científico por su papel en la creación o profundización de otros saberes no científicos implican un modelo de aplicación de la ciencia alternativo al modelo de aplicación técnica, un modelo que subordine el *know-how* técnico al *know-how* ético y comprometa la comunidad científica existencial, ética y profesionalmente con el efecto de la aplicación. A la universidad le compete organizar ese compromiso, congregando a los ciudadanos y a los universitarios en auténticas comunidades interpretativas que superen las usuales interacciones, en las cuales los ciudadanos son siempre obligados a renunciar a su propia interpretación de la realidad social.

8. La universidad es tal vez la única institución en las sociedades contemporáneas que puede pensar hasta las raíces en las razones por las cuales no puede actuar de conformidad con su pensamiento. Es este exceso de lucidez el que ubica a la universidad en una posición privilegiada para crear y hacer proliferar comunidades interpretativas. La “apertura al otro” es el sentido profundo de la democratización de la universidad, una democratización que va mucho más allá de la democratización del acceso

a la universidad y de la permanencia en esta. En una sociedad cuya cantidad y calidad de vida se basa en configuraciones cada vez más complejas de saberes, la legitimidad de la universidad solo será realizada cuando las actividades, hoy mencionadas como de extensión, se profundicen tanto que desaparezcan como tales y pasen a ser parte integrante de las actividades de investigación y de enseñanza.

9. En la fase de transición paradigmática, la universidad tiene que ser también la alternativa a la universidad. El grado de disidencia mide el grado de innovación. Las nuevas generaciones de tecnologías no pueden ser pensadas por separado de las nuevas generaciones de prácticas e imaginarios sociales. Por eso, la universidad, al aumentar su capacidad de respuesta, no puede perder su capacidad de cuestionamiento.

10. La dilución de la universidad en todo lo que en el presente apunta hacia el futuro de la sociedad exige que la universidad reivindique la autonomía institucional y la especificidad organizacional. La universidad no podrá promover la creación de comunidades interpretativas en la sociedad si no las sabe crear en su interior, entre docentes, estudiantes y funcionarios. Para esto es necesario someter las barreras disciplinarias y organizativas a una presión constante. La universidad solo resolverá

su crisis institucional en la medida en que sea una anarquía organizada, hecha de jerarquías suaves y nunca superpuestas. Por ejemplo, si los más jóvenes, por falta de experiencia, no pueden dominar las jerarquías científicas, deben poder, por su dinamismo, dominar las jerarquías administrativas.

Las comunidades interpretativas internas solo son posibles mediante el reconocimiento de múltiples *curricula* en circulación en el interior de la universidad. No se trata de oficializar o de formalizar los *curricula* informales, sino tan solo de reconocerlos como tales. Tal reconocimiento obliga a reconceptualizar la identidad de los docentes, de los estudiantes y de los funcionarios en el seno de la universidad. Son todos docentes de saberes diferentes. Las jerarquías entre ellos deben ser establecidas en un contexto argumentativo.

11. La universidad debe disponerse estratégicamente para compensar la inevitable declinación de sus funciones materiales con el fortalecimiento de sus funciones simbólicas. En una sociedad de clases, la universidad debe promover transgresiones interclasistas. En una sociedad al borde del desastre ecológico, la universidad debe desarrollar una depurada conciencia ecológica. En una sociedad de festividades y placeres industrializados, la universidad debe

postmodernizar los saberes festivos de la premodernidad. El verdadero mercado para el saber universitario reside siempre en el futuro.

DISPOSICIONES TRANSITORIAS E ILUSTRACIONES

Ante un largo plazo que puede ser exaltador, el corto plazo solo será mediocre si se deja medir por sí mismo. Para que tal cosa no suceda, anoto a continuación, sin ninguna preocupación de exhaustividad, algunas disposiciones transitorias con sus respectivas ilustraciones. Algunas de las disposiciones son verdaderamente a corto plazo, otras solo lo serán aparentemente. Su carácter programático es, en ocasiones, estimulante, apenas con el objetivo de suscitar el debate sobre los problemas que me parecen más importantes. Por eso, las soluciones o ilustraciones aquí propuestas deben ser entendidas como ficciones que ayudan a formular la realidad de los problemas.

Para las tesis, en general. El gran peligro para la universidad en las próximas décadas es el de que los dirigentes universitarios se limiten a liderar inercias. Las grandes transformaciones no pueden ser puestas de lado solo porque la universidad creó a este respecto el mito de la irreformabilidad. Es de prever que a corto plazo la crisis institucional monopolice

el esfuerzo reformista. La discusión, en años recientes, de los estatutos de las universidades portuguesas es ejemplo de ello. Lo importante es que tales estatutos sean concebidos como “disposiciones transitorias”, como soluciones que faciliten los objetivos arriba enunciados.

Para las tesis 1, 2, 3, 4. La universidad debe promover la discusión transdisciplinaria sobre la crisis del paradigma de la modernidad y, en especial, de la ciencia moderna, sobre la transición paradigmática y sobre los posibles perfiles de la ciencia postmoderna. Se debe buscar que la discusión incluya, desde el principio, científicos naturales, científicos sociales e investigadores de estudios humanísticos. Por tratarse de una discusión de importancia vital para el futuro de la universidad, debe ser contabilizada como actividad curricular normal (tiempo de investigación y de enseñanza) de los docentes y de los investigadores que en ella participen.

Esta discusión debe comenzar en el seno de cada universidad y servir de estímulo a la constitución de varias comunidades interpretativas con posiciones diferentes e incluso antagónicas, sobre el tema en discusión. Deberá, posteriormente, incluir otras universidades, instituciones de enseñanza, asociaciones científicas, culturales y profesionales.

Los primeros resultados de las discusiones deberán ser ampliamente divulgados para que sirvan de premisas para nuevas discusiones aún más amplias. La divulgación será multimedia. Los costos de tal divulgación pueden ser cubiertos por medios innovadores (por ejemplo, las universidades buscarán celebrar contratos de prestación de servicios con las empresas de televisión que sean pagados a través de la concesión del tiempo en antena). Al lado de los premios de investigación en el campo de la “ciencia normal” deben instituirse premios de investigación en el campo de la “ciencia revolucionaria”.

Para la tesis 5. La universidad debe garantizar el desarrollo equilibrado de las ciencias naturales, de las ciencias sociales y de las humanidades, lo que puede involucrar, a corto plazo, una política de favorecimiento activo, tanto de las ciencias sociales, como de las humanidades. No es viable una universidad que no disponga de amplias oportunidades de investigación y de enseñanza en estas áreas o no las sepa integrar en la investigación y enseñanza de las ciencias naturales. La ecología y las bellas artes pueden ser catalizadores preferenciales de tal integración. Pero la integración no implica la negación de los conflictos. El conflicto entre las ciencias y las humanidades es uno de los conflictos

culturales que más marcan nuestro tiempo y la universidad no ha querido, hasta ahora, enfrentarlo hasta sus últimas consecuencias.¹⁸

Activistas sociales (sobre todo los activistas sociales de la naturaleza), artistas y escritores deben tener una presencia constante en las actividades curriculares de investigación y de enseñanza, pues las normas sociales de la naturaleza no son deducibles de la “ciencia normal”.

Siendo verdad que las actividades denominadas “*circum-escolares*” de los estudiantes tienden a preferir la intervención social, humanística,

artística y literaria, la universidad debe dejar de hacerlas girar a su alrededor y, por el contrario, tomar medidas para girar alrededor de ellas. Por eso, la universidad considerará a los estudiantes que participen en ellas como docentes e investigadores de nuevo tipo (animadores culturales) y valorará adecuadamente en el plan escolar, sus desempeños. En muchas áreas, será posible reemplazar las formas de evaluación normal por la evaluación de aprovechamiento social o artístico de los conocimientos adquiridos.

Se debe promover que los docentes, investigadores y funcionarios se involucren en las actividades escolares de tipo *circum-escolar*. La asignación de beneficios profesionales ligados a tal participación debe depender de la evaluación de los desempeños.

Para la tesis 6. En el corto plazo, la doble ruptura epistemológica será siempre asimétrica y la universidad estará mucho más tranquila en la ejecución de la primera ruptura (“ciencia normal”) que en la ejecución de la segunda ruptura (“ciencia revolucionaria”). En las sociedades con menor nivel de desarrollo científico, como es el caso de Portugal, se admite incluso que las universidades den temporalmente prioridad a la primera ruptura, siempre que lo hagan teniendo en cuenta que se trata de la primera ruptura y no de la única ruptura.

18 En el mismo sentido, Graff agrega que a pesar de su importancia el conflicto entre ciencias y humanidades no hace parte de los temas de investigación ni de las ciencias ni de las humanidades: “el conflicto no es estudiado porque no es especialidad de nadie —o entonces es estudiado (por unos pocos) porque es especialidad de todos—” (Graff, 1985: 70). Uno de esos estudios, realizado por el lado de las humanidades, se puede leer en Hartman (1979). Reconocer y asumir ese conflicto debe ser entendido, así, como primer paso de una actitud epistemológica mucho más ambiciosa, la doble ruptura epistemológica, de cuyos trabajos tanto la ciencia moderna como las humanidades, a la postre, igualmente modernas, surgirán profundamente transformadas. No es sorprendente pues, que la concepción de humanidades que yo defiendo esté en las antípodas de la que defiende Allan Bloom (1988), un contraste que será tema de un próximo trabajo.

La doble ruptura epistemológica deberá pautarse por el principio de la equivalencia de los saberes con las prácticas sociales en que se originan. La práctica social que produce y se sirve del saber científico es una práctica entre otras. La universidad debe participar en la definición de las potencialidades y de los límites de esta práctica en el contexto de otras prácticas sociales donde se manejan otras formas de conocimiento: indígena, campesino, técnico, popular, cotidiano, artístico, religioso, onírico, literario, etcétera.

Las configuraciones de saberes siempre son, en última instancia, configuraciones de prácticas sociales. La democratización de la universidad se mide por el respeto al principio de la equivalencia de los saberes y por el ámbito de las prácticas que convoca en configuraciones innovadoras de sentido. La universidad será democrática si sabe usar su saber hegemónico para recuperar y hacer posible el desarrollo autónomo de los saberes no hegemónicos, manejados en las prácticas de las clases sociales oprimidas y de los grupos o estratos socialmente discriminados.

Un nuevo sentido común se estará gestando cuando esas clases y grupos se sientan competentes para dialogar con el saber hegemónico y, viceversa, cuando los universitarios comiencen

a ser conscientes de que su sabiduría de la vida no es mayor por el hecho de que sepan más sobre la vida, una consciencia que se adquiere en prácticas situadas en la frontera de la competencia profesional. Para tales situaciones límite, no hay recetas ni itinerarios. Cada uno construye las suyas.¹⁹

Para las tesis 7 y 8. Las llamadas actividades de extensión que asumió la universidad sobre todo a partir de los años sesenta, constituyen la realización frustrada de un objetivo genuino. No deben ser, por lo tanto, eliminadas pura y simplemente. Deben ser transformadas. Las actividades de extensión procuran “extender” la universidad sin transformarla; se traducen en aplicaciones técnicas y no en aplicaciones

19 Para mí, las situaciones límite más instructivas fueron las del período (1970) que pasé entre los habitantes de las *favelas* de Río de Janeiro (Santos, 1981), mi actuación como delegado de la Universidad de Coimbra en las relaciones con el Movimiento de las Fuerzas Armadas durante el período de 1974-75 (Santos, 1985), el período en que compartí —en las aldeas y barrios de las Islas de Cabo Verde— la sabiduría jurídica popular de los tribunales de zona (Santos, 1984) y, por sobre todo, mi experiencia de 20 años como socio de una cooperativa de pequeños agricultores de los alrededores de Coimbra, la Cooperativa de Producción Agropecuaria de Barcouço (COBAR).

edificantes de la ciencia; la prestación de servicios a otra persona nunca se concibió como prestación de servicios a la misma universidad. Tales actividades estuvieron, sin embargo, al servicio de un objetivo genuino, el de cumplir la responsabilidad social de la universidad”, un objetivo cuya autenticidad, por demás, reside en el conocimiento de la tradicional “irresponsabilidad social de la universidad”.

De este núcleo genuino, y en pequeños pasos, se debe partir para transformar las actividades de extensión hasta que ellas transformen la universidad. La participación de la universidad con la industria en la lucha por los incrementos de productividad no debe ser abandonada, pero los servicios prestados siempre deben tener un fuerte contenido de investigación y los beneficios financieros que se derivan de ellos solo en pequeña medida deben ser atribuidos a los docentes o investigadores directamente involucrados y, por el contrario, deben engrosar un fondo común con el que la universidad financie la prestación de servicios en áreas o grupos sociales sin capacidad de pago. Sin embargo, se debe evitar a toda costa que los “servicios a la comunidad” se reduzcan a servicios a la industria. La universidad deberá crear espacios de interacción con la comunidad involucrada, donde sea posible identificar eventuales actuaciones y definir prioridades.

Siempre que sea posible, las actividades de extensión deben incluir a estudiantes y también a funcionarios. Se deben pensar nuevas formas de “servicio cívico” en asociaciones, cooperativas y comunidades, etcétera. La evaluación de estas actividades debe prestar una atención preferente al desempeño del *Know-how ético*, al análisis de los impactos y de los efectos perjudiciales y sobre todo al aprendizaje concreto de otros saberes en el proceso de “extensión”.

La profundización de este contenido edificante en una aplicación aun predominantemente técnica, debe proseguir con la apertura preferencial de la universidad (de sus aulas y de sus laboratorios, de sus bibliotecas y de sus instalaciones de recreo) a los miembros o participantes de las asociaciones o acciones sociales en las que la universidad haya decidido participar. La evaluación de esta apertura se deberá hacer de manera tal que, de un lado, premie tanto los procesos en los que la competencia en saberes no científicos se enriquece como tal en el contacto comunicativo y argumentativo con la competencia en el saber científico; como de otro lado, los procesos en los que la competencia en saberes científicos se enriquece como tal en el contacto comunicativo y argumentativo con la competencia en saberes no científicos.

Para las tesis 9 y 10. La universidad es la institución que en las sociedades contemporáneas mejor puede asumir el papel de empresario schumpeteriano, el emprendedor cuyo éxito reside en la “capacidad de hacer las cosas diferentemente” (Schumpeter, 1981: 131). Con el aumento de la complejidad social y de la interdependencia entre los diferentes subsistemas sociales, los riesgos y los costos de la innovación social (industrial u otra) serán cada vez mayores y cada vez más insoportables para las organizaciones sociales y políticas que la han promovido, sean ellas los partidos, los sindicatos o las empresas.

La autonomía institucional de la universidad, el hecho de disponer de una población significativa relativamente distanciada de las presiones del mercado de las prestaciones sociales y políticas, y además el hecho de que esa población esté sujeta a criterios de eficiencia muy específicos y relativamente flexibles, hacen que la universidad tenga potencialidades para ser uno de los equivalentes funcionales del emprendedor liquidado por la creciente rigidez social.

Para que tal potencialidad se concrete, la universidad debe hacer coaliciones políticas con los grupos y las organizaciones en los que la memoria de la innovación todavía este presente. La promoción de las comunidades

internas, y el reconocimiento de los *curricula* informales, pretende formar una universidad con varias voces y con múltiples aperturas hacia coaliciones alternativas. Sin estas, la autonomía de la universidad puede ser el vehículo de su sometimiento a los intereses sectoriales dominantes afectos a lo existente y hostiles a la innovación social. El temor que por esto se pueda estar sintiendo en la universidad portuguesa, no es injustificado.

Para la tesis 11. La mera permanencia institucional de la universidad hace que su existencia material tenga una dimensión simbólica especialmente densa. Esta dimensión es un recurso inestimable, aunque los símbolos en que se ha traducido deban ser substituidos. En una sociedad desencantada, el reencantamiento de la universidad puede ser uno de los caminos para simbolizar el futuro. La vida cotidiana universitaria tiene un fuerte componente lúdico que favorece la transgresión simbólica de lo que existe, y es racional solo porque existe. De la transgresión igualitaria a la creación y satisfacción de las necesidades expresivas y a la enseñanza-aprendizaje concebida como práctica ecológica, la universidad *organizará festivales del nuevo sentido común*. Estos festivales serán configuraciones de alta cultura, de cultura popular y de cultura de masas. A

través de ellos, la universidad tendrá un papel modesto pero importante en el reencantamiento de la vida colectiva sin lo cual el futuro no es apetecible, aunque sí viable. Tal papel se asume como una microutopía. Sin ella, a corto plazo, la universidad solo tendrá corto plazo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bayen, M. 1978 *Historia de las universidades* (Barcelona: Oikos-tau).
- Benveniste, G. 1985 “New Politics of Higher Education: Hidden and Complex” en *Higher Education* (Springer) N° 14, p. 175.
- Bienaymé, A. 1986 *L'Enseignement Supérieur et l'idée d'université* (París: Económica).
- Bllom, A. 1988 *A Cultura Inculta* (Lisboa: Europa; América).
- Bok, D. 1982 *Beyond the Ivory Tower* (Cambridge: Harvard University Press).
- Bourdieu, P.; Passeron, J. C. 1970 *La Reproduction* (París: Minuit).
- Buarque, C. 1986 *Uma Ideia de Universidade* (Brasília: Universidade de Brasília).
- Catoga, F. 1988 *A Militância Laica e a Descristianização da Morte em Portugal* (Coímbra, Faculdade de Letras).
- Chau, M.; Giannotti, J. A. 1987 “Marilena e Giannotti debatem rumos da universidade” en *Folha de São Paulo* (Brasil) 4 de enero.
- Connor, A. I.; Wylie, J.; Young, A. 1986 “Academic-industry liaison in the United Kingdom: economic perspectives” en *Higher Education* (Springer) N° 15, p. 407.
- Courtois, G. 1988 “De l'Ecole à l'Université. L'injustice toujours recommencée” en *Le Monde Diplomatique* (Francia) N° 416.
- Curso de Extensión Universitaria a Distancia 1990 *O Direito Achado na Rua* (Brasília: Universidade de Brasília) 3ª edición.
- Etzkovitz, H. 1983 “Entrepreneurial Scientists and Entrepreneurial Universities in American Academic Science” en *Minerva* (Springer) N° 21, p. 198.
- Ortega y Gasset, J. 1982 *Misión de la Universidad* (Madrid: Alianza).
- Gianotti, J. A. 1987 *A Universidade em Ritmo de Barbarie* (São Paulo: Brasiliense) 3ª edición.
- Goldschmidt, D. 1984 “The University as an Institution, Present Problems and Future Trends” en *Higher Education in Europe IX* (Taylor & Francis) N° 4, p. 65.
- Graff, G. 1985 “The University and the Prevention of Culture” en Graff, G.; Gibbons, R. (orgs.) 1985 *Criticism in the University* (Evanston: Northwestern University Press).

- Graff, G.; Gibbons, R. (orgs.) 1985 *Criticism in the University* (Evanston: Northwestern University Press).
- Jaspers, K. 1965 *The Idea of the University* (Londres: Peter Owen).
- Kelly, N.; Shaw, R. 1987 "Strategic Planning by Academic Insitutions-following the Corporate path?" en *Higher Education* (Springer) N° 16, p. 319.
- Kerr, C. 1982 *The Uses of the University* (Cambridge: Harvard University Press).
- Kuhn, T. 1970 *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Lourenço, E. 1988 *Nós e a Europa ou as duas razões* (Lisboa: Imprensa Nacional).
- Luckham, R. (org.) 1981 *Law and Social Enquiry: Case Studies of Research* (Upsala: Skandinavian Institute of African Studies).
- Merton, R. 1968 *Social Theory and Social Structure* (Nueva York, Free Press).
- Millett, J. 1977 *The Academic Community* (Westport: Greenwood Press).
- Mitchell, A. 1989 "Dollars and Sense" en *The Village Voice* (Nueva York) 25 de Abril.
- Moscatti, R. 1983 *Università: Fine o Trasformazione del Mito?* (Bologna: II Mulino).
- OCDE 1984 *Industry and University. New forms of Cooperation and Communication* (París).
- OCDE 1987 *Universities under Scrutiny* (París).
- OCDE 1988 *Science Policy Outlook* (París) N° 12.
- Offe, C. 1977 *Strukturprobleme des Kapitalistischen Staates* (Frankfurt: Suhrkamp) 4ª edición.
- Price, G. 1984/5 "Universities Today: Between the Corporate State and the Market" en *Culture Education and Society* (Taylor & Francis) N° 39, p. 43.
- Santos, B. de Sousa 1975 *Democratizar a Universidade* (Coímbra: Centelha).
- Santos, B. de Sousa 1978 "Da Sociologia da Ciência à Política Científica" en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Portugal) N° I(II).
- Santos, B. de Sousa 1981 "Science and Politics: Doing Research in Rio's Squatter Settlements" en Luckham, R. (org.) 1981 *Law and Social Enquiry: Case Studies of Research* (Upsala: Skandinavian Institute of African Studies), pp. 261-289.
- Santos, B. de Sousa 1982 "O Estado, o Direito e a Questão Urbana" en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Portugal) N° 9, p. 9.

- Santos, B. de Sousa 1984 *A justiça Popular em Cabo Verde. Estudo Sociológico* (Coímbra: Centro de Estudos Sociais).
- Santos, B. de Sousa 1985 “A Crise do Estado e a Aliança Povo/MFA em 1974-75” en VV.AA., *25 de Abril - 10 Anos Depois* (Lisboa: Associação 25 de Abril).
- Santos, B. de Sousa 1988 *Um Discurso sobre as Ciências* (Porto: Afrontamento) 2ª edición.
- Santos, B. de Sousa 1989a *Os Direitos Humanos na Pós-Modernidade* (Portugal: Oficina do Centro de Estudos Sociais) p. 10.
- Santos, B. de Sousa 1989b *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1990 *Estado e Sociedade em Portugal (1974-1988)* (Porto: Afrontamento).
- Schumpeter, J. 1981 *Capitalism Socialism and Democracy* (Nueva York: George Allen and Unwin).
- Simpson, W. 1985 “Revitalizing the Role of Values and Objectives in Institutions of Higher Education: Difficulties Encountered and the Possible Contribution of External Evaluation” en *Higher Education* (Springer) N° 14, p. 535.
- Wallerstein, I. 1969 *University in Turmoil* (Nueva York: Atheneum).
- Wallerstein, I.; Starr, P. (orgs.) 1971 *The University Crisis Reader* (Nueva York: Random House).

LA UNIVERSIDAD EN EL SIGLO XXI. PARA UNA REFORMA DEMOCRÁTICA Y EMANCIPADORA DE LA UNIVERSIDAD*

INTRODUCCIÓN

Este texto fue escrito en 2004, diez años después de “De la idea de la universidad a la universidad de ideas”. En dicho texto identificaba las tres crisis a las que se enfrentaba la universidad. La primera fue la crisis de la hegemonía, resultante de las contradicciones entre las funciones tradicionales de la universidad y las que le fueron atribuidas a todo lo largo del siglo XX; por un lado, la producción de la alta cultura, el pensamiento crítico y los conocimientos ejemplares, científicos y humanistas, necesarios para la formación de las elites de las que se venía ocupando la universidad desde la edad media europea. Por otro lado, la producción de patrones culturales medios y conocimientos instrumentales, útiles para la formación de una mano de obra calificada exigida por el desarrollo capitalista. La incapacidad de la universidad para

desempeñar cabalmente funciones contradictorias llevó al Estado y a los agentes económicos a buscar fuera de la universidad medios alternativos para lograr esos objetivos. Al dejar de ser la única institución en el campo de la educación superior y en la producción de la investigación, la universidad entró en una crisis de hegemonía. La segunda fue la crisis de legitimidad, provocada por el hecho de haber dejado de ser la universidad una institución consensual, frente a la contradicción entre la jerarquización de los saberes especializados de un lado, a través de las restricciones del acceso y certificación de las competencias, y de otro lado, por las exigencias sociales y políticas de la democratización de la universidad y la reivindicación de la igualdad de oportunidades para los hijos de las clases populares. Finalmente, la tercera fue la crisis institucional, resultado de la contradicción entre la reivindicación de la autonomía en la definición de valores y objetivos de la universidad y la presión creciente para someterla a criterios de la

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2015 *La universidad en el siglo XXI* (México: Siglo XXI Editores) pp. 88-153.

eficiencia y la productividad de naturaleza empresarial o de responsabilidad social.

En aquel trabajo, analizaba con algún detalle cada una de las crisis y el modo como estaba siendo abordada cada una de ellas por la universidad, especialmente en los países centrales. Mi análisis se centraba en las universidades públicas; mostraba que la universidad, lejos de resolver sus crisis, se había puesto en el papel de evitar que estas se profundizaran descontroladamente, recurriendo para ello a su larga memoria institucional y a las ambigüedades de su perfil administrativo. Se trataba de una actuación en medio de las presiones (reactiva) con la incorporación acrítica de lógicas sociales e institucionales exteriores (dependiente) y sin perspectivas de mediano o de largo plazo (inmediatista).

¿Qué sucedió durante los diez años siguientes? En 2004, yo preguntaba: ¿Cómo caracterizar la situación en la que nos encontramos? ¿Cuáles son las posibles respuestas a los problemas que enfrenta la universidad en nuestros días? Las respuestas están en el texto que sigue.

En la primera parte, procederé al análisis de las transformaciones recientes en el sistema de educación superior y del impacto de estas en la universidad pública. En la segunda parte, identificaré y justificaré los principios básicos

de una reforma que permita a la universidad pública responder creativa y eficazmente a los desafíos a los que se enfrenta en este inicio del siglo XXI.

LOS ÚLTIMOS DIEZ AÑOS

Se ha cumplido, más allá de lo esperado, el pronóstico que hice hace diez años. A pesar de que las tres crisis estaban íntimamente ligadas entre ellas y que solo podían enfrentarse de manera conjunta a través de amplios programas de acción dentro y fuera de la universidad, preveía (y temía) que la crisis institucional llevaría a monopolizar la atención y a los propios reformistas. Así sucedió. Preveía, también, que la concentración en la crisis institucional podría llevar a la falsa resolución de las otras dos crisis, mediante una resolución por la vía negativa: la crisis de hegemonía, por la creciente pérdida de carácter intelectual de la universidad; la crisis de legitimidad, por la creciente segmentación del sistema universitario y por la creciente desvalorización de los diplomas universitarios. En general, así sucedió también.

Es necesario entonces investigar el porqué de todo esto. La concentración en la crisis institucional fue fatal para la universidad y esto se debió a una pluralidad de factores, algunos ya evidentes en el inicio de la década de

los noventa, y otros que ganaron mucho peso en el transcurso de la misma década. La crisis institucional era y es, desde hace por lo menos dos siglos, el eslabón más débil de la universidad pública, porque la autonomía científica y pedagógica de la universidad se asienta en la dependencia financiera del Estado. Esta dependencia no fue problemática mientras que la universidad y sus servicios fueron entendidos inequívocamente como un bien público que, por lo tanto, correspondía al Estado asegurar. De manera semejante a lo que pasa con el sistema judicial, donde la independencia de los tribunales no es puesta en discusión por el hecho de ser financiados por el Estado. Sin embargo, al contrario de lo que sucede con la justicia, el Estado decidió reducir su compromiso político con las universidades y con la educación en general, convirtiendo a esta en un bien que, siendo público, no tiene que estar asegurado por el Estado, por lo que la universidad pública entró automáticamente en crisis institucional.

Aunque esta crisis existía desde antes, en esta década se ahondó. Puede decirse que, en los últimos treinta años, en la mayoría de los países, la crisis institucional de la universidad fue provocada o inducida por la pérdida de prioridad del bien público universitario en las políticas públicas y el consiguiente desfinanciamiento

y la descapitalización de las universidades públicas. Las causas y las consecuencias variaron de país a país.¹

En los países que vivieron dictaduras a lo largo de las tres últimas décadas, la inducción de la crisis institucional de la universidad tuvo dos razones: la de reducir la autonomía de la universidad hasta el punto máximo y hasta la eliminación de la producción y divulgación del pensamiento libre y crítico,² y la de poner la universidad al servicio de los proyectos modernizantes autoritarios, abriendo al sector privado la producción del bien público de la universidad y obligando a la universidad pública a competir en condiciones desleales en el emergente

1 En el caso de Brasil, el proceso expansionista de la industrialización, casi totalmente presente en el endeudamiento externo, entre 1968 y 1979, condujo sobre todo después de 1975, a una profunda crisis financiera cuyos efectos se volvieron particularmente graves a partir de 1981-1983 y se prolonga hasta hoy. La crisis financiera del Estado repercutió en forma brutal en la universidad pública, al mismo tiempo que aumentó la demanda social por la expansión de la educación básica.

2 En el caso de Brasil es discutible hasta qué punto la dictadura militar afectó la autonomía universitaria — sobre todo en comparación con lo sucedido en Chile y Argentina— y si afectó uniformemente a lo largo de todo el período que duró la dictadura.

mercado de los servicios universitarios. En los países democráticos, la inducción de la crisis estuvo relacionada con esta última razón, especialmente a partir de la década de 1980, cuando se impuso el neoliberalismo como modelo global del capitalismo. En los países que pasaron en este período de la dictadura a la democracia, la eliminación de la primera razón (control político de la autonomía) fue frecuentemente invocada para justificar la bondad de la segunda (creación de un mercado de servicios universitarios). En estos países, la afirmación de la autonomía de las universidades se dio al mismo tiempo con la privatización de la educación superior y el incremento de la crisis financiera de las universidades públicas. Se trató entonces de una autonomía precaria y hasta falsa: porque obligó a las universidades a buscar nuevas dependencias, de mucho mayor costo que la dependencia del Estado y porque la concesión de autonomía quedó sujeta a controles remotos estrictamente calibrados por los Ministerios de Hacienda y Educación. Así, con el paso de la dictadura a la democracia, insospechadas continuidades avanzaron subrepticamente entre las rupturas manifiestas.

La inducción de la crisis institucional por la vía de la crisis financiera, acentuada en los últimos veinte años, es un fenómeno estructural

resultante de la pérdida de prioridad de la universidad pública entre los bienes públicos producidos por el Estado.³ El hecho de la crisis institucional entendida como un asunto ligado a la crisis financiera no significa que sus causas se reduzcan a esta. Por el contrario, hay que preguntarse por las causas de la crisis financiera. El análisis de estas revelará que la persistencia de la crisis institucional fue el resultado de que se condensaran en ella el agravamiento de las otras dos crisis, la de hegemonía y la de legitimidad. En este campo hubo nuevos desarrollos a lo largo de los diez últimos años, y esto es lo que paso a indicar.

La pérdida de prioridad de la universidad pública en las políticas públicas del Estado fue, ante todo, el resultado de la pérdida general de prioridad de las políticas sociales (educación, salud, seguridad social) inducida por el modelo de desarrollo económico conocido como

3 No quiero con esto ser entendido como suscriptor de una teoría conspirativa del Estado contra la universidad pública. Verificada la pérdida de prioridad —lo que basta como argumento para lo que explico— hay que averiguar los factores que llevaron a la universidad a perder la partida en la lucha por los fondos del Estado en un contexto de mayor competencia, provocada por la reducción global de los fondos y por el aumento de las demandas sociales.

neoliberalismo o globalización neoliberal, que se impuso internacionalmente a partir de la década de los ochenta. En la universidad pública esto significó, que las debilidades institucionales antes identificadas —que no eran pocas— en vez de servir para un amplio programa político pedagógico de reforma de la universidad pública, fueron declaradas insuperables y utilizadas para justificar la apertura generalizada del bien público universitario para la explotación comercial. A pesar de las declaraciones políticas contrarias y de algunos gestos reformistas, subyace a este primer embate del neoliberalismo la idea de que la universidad pública es irreformable (así como lo es el Estado) y que la verdadera alternativa está en la creación del mercado universitario.⁴ El modo salvaje y desregulado

como emergió y se desarrolló este mercado, es la prueba de que había en su favor una opción de fondo. Y la misma opción explicó la descapitalización y desestructuración de la universidad pública en favor del emergente mercado universitario con transferencias de recursos humanos que, algunas veces, configuraron un marco de acumulación primitiva por parte del sector privado universitario a costa del sector público.⁵ En algunos países había una tradición de universidades privadas sin fines lucrativos, que habían asumido con el tiempo funciones semejantes a las públicas; gozaban y gozan de un estatuto jurídico híbrido entre lo privado y lo público. También ellas fueron objeto de la misma competencia por considerar que su naturaleza no lucrativa no permitía su expansión. La opción fue entonces la mercantilización de la universidad. En este proceso identifiqué dos

4 Como mostraré adelante, la idea de irreformabilidad de la universidad tiene una parte de verdad que viene desde hace tiempo. En el caso portugués (que en ese entonces también era el caso brasileño) la reforma de la Universidad de Coímbra, llevada a cabo por el Marqués de Pombal en 1772 fue hecha “desde afuera” por la comprensión que el marqués tenía de que la universidad debía entregarse al corporativismo. Nunca se reformaría por sí sola. Las universidades crean inercias como cualquier otra institución y por eso son dotadas de un valor social —relacionado con la producción de conocimiento que fácilmente sobrepasa el valor real

(en términos de producción y de productividad) del conocimiento efectivamente producido por algunos de los universitarios—.

5 En el caso de Brasil, este proceso se aceleró con el sistema privilegiado de jubilaciones del sector público que facultaba a los profesores universitarios para jubilarse precozmente (millares de ellos antes de completar los 50 años) y, como consecuencia “migrar” hacia una universidad privada.

fases. En la primera, que va del inicio de la década de 1980 hasta mediados de la década de 1990, se expande y se consolida el mercado nacional universitario. En la segunda, al lado del mercado nacional, emerge con gran fuerza el mercado transnacional de la educación superior y universitaria, el que a partir del final de la década es transformado en solución global de los problemas de la educación por parte del Banco Mundial y de la Organización Mundial del Comercio. O sea, que está en curso la globalización neoliberal de la universidad. Se trata de un fenómeno nuevo. Es cierto que la transnacionalización de los intercambios universitarios es un proceso antiguo, hasta matricial, porque es visible desde el inicio en las universidades europeas medievales. Después de la segunda guerra mundial, se tradujo en formación al nivel de postgrado de estudiantes de los países periféricos y semiperiféricos en las universidades de los países centrales y, en tiempos más recientes, asumió otras formas (por ejemplo, alianzas entre universidades de diferentes países), algunas de ellas de orientación comercial. En los últimos años, sin embargo, avanzó hacia una nueva profundización. La nueva transnacionalización es mucho más amplia que la anterior y su lógica, al contrario de aquella, es exclusivamente mercantil.

Los dos procesos que marcan la década — la disminución de la inversión del Estado en la universidad pública y la globalización mercantil de la universidad— son las dos caras de la misma moneda. Son los dos pilares de un amplio proyecto global de política universitaria destinado a transformar profundamente el modo como el bien público de la universidad se convirtió en un amplio campo de valorización del capitalismo educativo. Este proyecto, que es de mediano y largo plazo, incluye diferentes niveles y formas de mercantilización de la universidad. Sobre las formas me referiré más adelante. En cuanto a los niveles, es posible distinguir dos. El primer nivel de mercantilización consiste en inducir a la universidad pública a sobreponerse a la crisis financiera mediante la generación de ingresos propios, especialmente a través de alianzas con el capital, sobre todo industrial. En este nivel, la universidad pública mantiene su autonomía y su especificidad institucional, privatizando parte de los servicios que presta. El segundo nivel consiste en eliminar paulatinamente la distinción entre universidad pública y privada, transformando la universidad, en su conjunto, en una empresa, una entidad que no produce solamente para el mercado, sino que produce en sí misma como mercado, como mercado de gestión universitaria, de planes de estudio, de diplomas, de formación de

docentes, de evaluación de docentes y estudiantes. Saber si este nivel fue ya conquistado es una cuestión de retórica en cuanto a su efecto sobre la universidad como bien público.

Veamos cada uno de los pilares de este vasto proyecto político educativo en curso.

LA DESCAPITALIZACIÓN DE LA UNIVERSIDAD PÚBLICA

La crisis de la universidad pública por vía de la descapitalización es un fenómeno global, aunque sean significativamente diferentes sus consecuencias en el centro, en la periferia o en la semiperiferia del sistema global. En los países centrales la situación es diferente. En Europa, donde con excepción de Inglaterra, el sistema universitario es casi totalmente público, la universidad pública ha tenido en general, poder para reducir el ámbito de la descapitalización, al mismo tiempo que ha podido desarrollar la capacidad para generar ingresos propios del mercado. El éxito de esta estrategia depende en buena medida del poder de la universidad pública y sus aliados políticos para impedir el surgimiento significativo del mercado de las universidades privadas. En España, por ejemplo, esa estrategia tuvo éxito hasta ahora, pero en Portugal fracasó totalmente. Sin embargo, se debe tener en cuenta que, a lo largo de la

década, emergió en casi todos los países europeos un sector privado no universitario destinado al mercado del trabajo. Este hecho llevó a las universidades a responder con la modificación estructural de sus programas y con el aumento en la variedad de estos. En Estados Unidos, donde las universidades privadas ocupan el tope de la jerarquía, las universidades públicas fueron inducidas a buscar fuentes alternativas de financiación en el mercado, conjuntamente con fundaciones, a través del aumento de los costos de las matrículas. Hoy, en algunas universidades públicas norteamericanas, el financiamiento estatal llega tan solo al 50% del presupuesto total.⁶ En la periferia, donde la búsqueda de ingresos alternativos en el mercado o fuera de él es virtualmente imposible, la crisis logra proporciones catastróficas. Obviamente que los males venían de atrás, pero se agravaron mucho más en la última década con la crisis financiera del Estado y los programas de ajuste estructural. Un

6 Este fenómeno asume diversas formas en otros países. Por ejemplo, en Brasil y en Portugal comienzan a proliferar fundaciones con estatuto privado pero creadas por las mismas universidades públicas para generar ingresos a través de la venta de servicios, algunos de los cuales (cursos de especialización) compiten con los que se deben prestar gratuitamente. Tales ingresos son utilizados en ocasiones para completar los pagos salariales.

documento de la UNESCO de 1997 acerca de la mayoría de las universidades en África, relataba un cuadro dramático de carencias de todo tipo: colapso de las infraestructuras, ausencia casi total de equipamiento, personal docente míseramente remunerado, y por eso, desmotivado y propenso a la corrupción, poca o nula inversión en investigación. El Banco Mundial diagnosticó de modo semejante la situación y la declaró irremediable. Incapaz de incluir en sus cálculos la importancia de la universidad en la construcción de los proyectos de país y en la creación de pensamiento crítico y de largo plazo, el Banco entendió que las universidades africanas no generaban suficiente “retorno”. Consecuentemente, les impuso a los países africanos que dejaran de invertir en la universidad, concentrando sus pocos recursos en la educación primaria y secundaria, y permitiendo que el mercado global de educación superior le resolviera el problema de la universidad. Esta decisión tuvo un efecto devastador en las universidades de los países africanos.⁷ El caso de Brasil es representativo

7 La política del Banco Mundial para la educación superior en África tuvo varias vertientes. Una de ellas fue la creación de institutos politécnicos antigeneralistas, orientados a la formación profesional; la otra consistió en concebir el trabajo universitario exclusivamente como

del intento de aplicar la misma lógica en la semiperiferia y por ser bastante conocido me disculpo de no describirlo⁸. Basta mencionar el estudio del Banco Mundial de 2002, en donde se asume que no se van a (es decir, que no deben) aumentar los recursos públicos para la universidad y que por eso la solución está en la ampliación del mercado universitario, combinado con la reducción de costos por estudiantes (que sirve entre otras cosas, para mantener la presión sobre los salarios de los docentes) y con la eliminación de la gratuidad de la educación pública, tal como está empezando a ocurrir ahora en Portugal.⁹ Se trata de un proceso global

trabajo docente sin espacio para la investigación. El supuesto es que el Sur no tiene condiciones para producción científica propia ni las tendrá a mediano plazo. De aquí se concluye que el Sur no tiene derecho a tener producción científica propia. Acerca de la universidad en África con especial incidencia en Angola véase Kajibanga (2000).

8 En la defensa de la universidad pública en Brasil se ha destacado Marilena Chaui. Ver, por último, Chaui (2003).

9 Esto lo revela, en el caso de Brasil, el hecho de que el gobierno central no hizo ningún esfuerzo para expandir el gasto en la educación superior en la década de 1990, lo que coincide con la creación de universidades públicas en ese mismo período por parte de muchos gobiernos de estados brasileños (Ceará, Bahía y, más recientemente, Río Grande del Sur).

y es esa la escala en que debe ser analizado. El desarrollo de la educación universitaria en los países centrales, durante los 30 o 40 años posteriores a la segunda guerra mundial, se apoyó por un lado en las conquistas de la lucha social por el derecho a la educación, manifiestas en la democratización del acceso a la universidad y, por otro lado, en los imperativos de la economía que exigía una mayor calificación de la mano de obra en los sectores clave de la industria. La situación se alteró significativamente a partir de mediados de la década de los setenta, con la crisis económica que se instaló. A partir de entonces, se generó una contradicción entre la reducción de la inversión pública en la educación superior y la intensificación de la competencia entre empresas, presente en la búsqueda de innovación tecnológica y, por lo tanto, en el conocimiento técnico-científico que la hacía posible, y en la necesidad de formación de una mano de obra altamente calificada.

En lo que respecta a las exigencias de mano de obra calificada, la década de 1990 reveló otra contradicción: por un lado, el crecimiento de la mano de obra calificada ligada a la economía basada en el conocimiento y, por otro lado, al crecimiento explosivo de un empleo con bajísimo nivel de calificación. La globalización neoliberal

de la economía profundizó la segmentación o la dualidad de los mercados de trabajo entre países y al interior de cada país. Por otro lado, permitió que tanto el *pool* de mano de obra calificada como el *pool* de mano de obra no calificada pudiesen ser reclutados globalmente, la primera, predominantemente a través de la fuga de cerebros (*brain drain*) y de la subcontratación (*outsourcing*) de servicios técnicamente avanzados; la segunda predominantemente a través de la deslocalización de las empresas y también a través de la inmigración muchas veces clandestina. La disponibilidad global de mano de obra calificada hizo que la inversión de los países centrales en la universidad pública bajara de prioridad y se volviera más selectiva en función de las necesidades del mercado. En este campo emergió otra contradicción entre la rigidez de formación universitaria y la volatilidad de las calificaciones exigidas por el mercado. Esta contradicción fue transformada mediante la creación de sistemas no universitarios por módulos; y por la presión para acortar los períodos de formación no universitaria y volver así la formación más flexible y transversal; y finalmente, mediante la educación permanente. A pesar de las soluciones *ad hoc*, estas contradicciones continuaron agudizándose enormemente en la década de los noventa con un impacto desconcertante

en la educación superior; la universidad, de creadora de condiciones para la competencia y para el éxito en el mercado, se transformó por sí misma gradualmente en un objeto de competencia, es decir, en un mercado.

Este traspaso del límite en la presión productivista desvirtúa la universidad, llegando inclusive a vaciar sus objetivos más inmediatos de cualquier preocupación humanista o cultural. Es el caso de la educación permanente que se ha reducido a la educación para el mercado permanente. Del mismo modo, la mayor autonomía que fue concedida a las universidades no tuvo como objetivo preservar la libertad académica, sino crear condiciones para que las universidades se adaptaran a las exigencias de la economía.¹⁰

En el mismo proceso, con la transformación de la universidad en un servicio al que se tiene acceso, no por vía de la ciudadanía sino por vía del consumo, y por lo tanto mediante

el pago, el derecho a la educación sufrió una erosión radical. La eliminación de la gratuidad de la educación universitaria y la sustitución de becas de estudio por préstamos fueron los instrumentos de la transformación de los estudiantes, de ciudadanos a consumidores.¹¹ Todo esto en nombre de la ideología de la educación centrada en el individuo y en la autonomía individual. En Australia, desde 1989 los estudiantes universitarios financian un cuarto de los gastos anuales con su formación, y en 1998 Inglaterra sustituyó el sistema de becas de estudio por el de préstamos. El objetivo es poner fin a la democratización del acceso a la universidad y al efecto de masificación que ella provocaba. A su vez, en algunos países centrales las alteraciones demográficas de los últimos treinta años han contribuido también al ablandamiento de la presión democrática para el acceso a la universidad.¹² En Europa domina hoy la idea de que entramos ya en un período de posmasificación, una idea con la

10 Como nada sucede según determinaciones férreas, las universidades públicas podían ver en este proceso una oportunidad para liberarse del endurecimiento administrativo en el que se encontraban (y se encuentran) pero no lo hicieron por estar marcadas por el corporativismo inmovilizante que se aprovecha de la hostilidad del Estado para no hacer lo que sin ella tampoco haría.

11 Una cuestión distinta es saber cuál es la calidad de ciudadanía cuando solo los hijos de las clases altas tienen el privilegio de acceder a la educación gratuita como ha sido en el caso de Brasil.

12 El caso de Brasil es emblemático de la presión opuesta.

SOBRE LOS EDITORES

Maria Paula Meneses, investigadora coordinadora del Centro de Estudios Sociales en la Universidad de Coímbra, licenciada en historia por la Universidad de S. Petersburgo (Rusia), y doctora en antropología por la Universidad de Rutgers (EUA). Ha sido maestra en la Universidad Eduardo Mondlane, así como investigadora del proyecto ALICE, coordinado por Boaventura de Sousa Santos. Entre sus áreas de interés se incluyen los debates acerca de las transiciones políticas y epistemológicas en contextos (post)coloniales a partir del desafío de las Epistemologías del Sur. A partir de su trabajo en Mozambique, Angola, Kenia y Timor-Leste busca documentar las narrativas silenciadas de mujeres, con el objetivo de comprender su participación en la política local, así como su presencia en las representaciones nacionalistas.

João Arriscado Nunes es sociólogo, Investigador del Centro de Estudios Sociales y

Maestro Catedrático de la Facultad de Economía de la Universidad de Coímbra. Miembro del Consejo Consultivo de la Asociación Portuguesa de Sociología. Fue miembro de la coordinación del proyecto ALICE – Espelhos estranhos e lições imprevistas, dirigido por Boaventura de Sousa Santos y financiado por el European Research Council (2011-2016) e Investigador Visitante en la Fundación Oswaldo Cruz (FIO-CRUZ), en Rio de Janeiro (2011-2012). Sus intereses de investigación actuales se centran en las áreas de estudios de la ciencia, tecnología y conocimiento, salud global, practicas artísticas y salud y derechos humanos, a partir de la perspectiva de las Epistemologías del Sur.

Carlos Lema Añón trabaja como profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Carlos III de Madrid. Se licenció y doctoró en Derecho en la Universidad de Coruña. Es miembro del Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” y director del Doctorado en

Estudios Avanzados en Derechos Humanos de la Universidad Carlos III. Entre sus publicaciones destacan las monografías *Apogeo y crisis de la ciudadanía de la salud* (2012), *Salud, Justicia, Derecho* (2009); *Antes de Beatriz. Cuestiones de legitimidad y regulación jurídica en la selección de sexo* (2003) y *Reproducción, Poder y Derecho* (1999). Actualmente trabaja en una reconsideración sociojurídica de la noción del derecho a la salud desde una perspectiva que tenga en cuenta los determinantes sociales de la salud y las desigualdades socioeconómicas.

Antoni Aguiló Bonet es filósofo político. Se licenció en Filosofía, obtuvo el Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía del Derecho, Moral y Política y se doctoró *cum laude* en Ciencias Sociales y Humanas en la Universidad de las Islas Baleares con una tesis sobre los procesos de globalización, la democracia radical y la idea de emancipación humana en la teoría social y política de Boaventura de Sousa Santos. Es investigador del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra, donde integra el núcleo de estudios sobre

Democracia, Ciudadanía y Derecho (DECIDE). Sus trabajos abogan por la renovación de la filosofía política occidental desde la perspectiva de las luchas y las alternativas forjadas en las resistencias populares.

Nilma Lino Gomes es profesora en la Facultad de Educación de la UFMG. Es pedagoga, maestra en Educación por la FAE/UFMG, doctora en Antropología Social por la USP, post doctora en Sociología por la Universidad de Coímbra y en Educación por la UFSCAR. Es investigadora asociada del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra. Fue rectora temporaria de la Universidad de la Integração Internacional de Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), ministra de la Igualdad Racial y de las Mujeres, de la Igualdad Racial, de la Juventud y de los Derechos Humanos del gobierno de la presidenta legítimamente electa Dilma Rousseff. Tiene trabajos realizados en las áreas de formación de profesores para la diversidad étnico-racial, relaciones raciales, de género y diversidad cultural, movimientos sociales y educación, con énfasis en la actuación del Movimiento Negro.

DEL CONOCIMIENTO UNIVERSITARIO AL CONOCIMIENTO PLURIUNIVERSITARIO

Los desarrollos de la última década ponen desafíos mucho más exigentes a las universidades, y específicamente a la universidad pública; la situación es casi de colapso en muchos países periféricos y es difícil en los países semi-periféricos e inclusive en los países centrales, aunque en estos haya mayor capacidad de maniobra para resolver los problemas coyunturales. Además, hay problemas estructurales que son identificables globalmente. La expansión y transnacionalización del mercado de servicios universitarios de los últimos años ha contribuido decisivamente para el aumento de esos problemas, aunque no sean la única causa. Algo más profundo ocurrió, y solo eso explica que la universidad, a pesar de continuar siendo una institución, por excelencia, del conocimiento científico, haya perdido la hegemonía que tenía y se haya transformado en un objetivo fácil de la crítica social. En la última década, comenzaron a alterarse significativamente las relaciones entre conocimiento y sociedad y las alteraciones prometen ser profundas hasta el punto de transformar las concepciones que tenemos de conocimiento y de sociedad. Como dije, la comercialización del conocimiento científico es el lado más visible de estas alteraciones. Pienso

que, sin embargo, a pesar de su gran espectro, ellas son la punta del iceberg y que las transformaciones en curso tienen un sentido contradictorio y las implicaciones son múltiples y son, inclusive, de naturaleza epistemológica.

El conocimiento universitario —o sea el conocimiento científico producido en las universidades o instituciones separadas de las universidades pero que comparten el mismo *ethos* universitario— fue a lo largo del siglo XX un conocimiento predominantemente disciplinar, cuya autonomía impuso un proceso de producción relativamente descontextualizado con relación a las necesidades del mundo cotidiano de las sociedades. Según la lógica de este proceso, son los investigadores quienes determinan los problemas científicos que deben resolverse, definen las relevancias y establecen las metodologías y los ritmos de investigación. Es un conocimiento homogéneo y organizativamente jerárquico en la medida en que los agentes que participan en su producción comparten los mismos objetivos de producción de conocimiento, tienen la misma formación, la misma cultura científica y lo hacen según jerarquías organizacionales bien definidas. Es un conocimiento presente en la distinción entre investigación científica y desarrollo tecnológico y la autonomía del investigador se traduce en una

cierta irresponsabilidad social frente a los resultados de la aplicación del conocimiento. En la lógica de este proceso de producción de conocimiento universitario la distinción entre conocimiento científico y otros conocimientos es absoluta, tal como lo es la relación entre ciencia y sociedad. La universidad produce conocimiento que la sociedad aplica o no, por más que sea socialmente relevante, es indiferente o irrelevante para el conocimiento producido.

La organización universitaria y el *ethos* universitario fueron moldeados en este modelo de conocimiento. A lo largo de la última década se dieron alteraciones que desestabilizaron este modelo de conocimiento y condujeron al surgimiento de otro modelo. Llamo a esta transición como el paso del conocimiento universitario hacia el conocimiento pluriuniversitario.²⁰ Al contrario del conocimiento universitario descrito en el párrafo anterior, el conocimiento pluriuniversitario es un conocimiento contextual en la medida en que el principio organizador de su producción es la aplicación que se le puede dar. Como esa aplicación ocurre extramuros, la iniciativa de la

formulación de los problemas que se pretenden resolver y la determinación de los criterios de relevancia de estos son el resultado de un acuerdo entre investigadores y usuarios. Es un conocimiento transdisciplinar que, por su propia contextualización, obliga a un diálogo o confrontación con otros tipos de conocimiento, lo que lo convierte internamente en más heterogéneo y más adecuado para ser producido en sistemas abiertos menos perennes y de organización menos rígida y jerárquica. Todas las distinciones en las que se apoya el conocimiento universitario son cuestionadas por el conocimiento pluriuniversitario, y en el fondo es la propia relación entre ciencia y sociedad la que está cuestionada. La sociedad deja de ser un objeto de las interpelaciones de la ciencia, para ser ella misma sujeto de interpelaciones a la ciencia.

Esta contraposición entre estos dos modelos de conocimiento contiene la exageración propia de los tipos o modelos ideales; en la realidad, los conocimientos producidos ocupan lugares diferentes a lo largo del continuum entre los dos polos extremos, algunos más cercanos al modelo universitario y otros más próximos al modelo pluriuniversitario. Esta heterogeneidad no solamente desestabiliza la especificidad institucional actual de

20 Michael Gibbons y otros (1994) llamaron a esta transición como el paso de un conocimiento de modo 1 hacia un conocimiento de modo 2.

la universidad sino que interpela también la hegemonía y la legitimidad de esta, en la medida en que la obliga a evaluarse por criterios discrepantes entre sí.²¹ El conocimiento pluriuniversitario ha tenido su concretización más consistente en las alianzas universidad-industria y, por lo tanto, bajo la forma de conocimiento mercantil. Especialmente en los países centrales y semiperiféricos el contexto de aplicación ha sido también no mercantil, dándose en el ámbito cooperativo y solidario, a través de alianzas entre investigadores y sindicatos, organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales, grupos sociales especialmente vulnerables (inmigrantes ilegales, desempleados, pacientes crónicos, ancianos, portadores de sida, etcétera), comunidades populares, grupos de ciudadanos críticos y activos. Es un amplio conjunto de usuarios que va desarrollando una nueva y más intensa relación con la ciencia y la tecnología y por eso

21 Como resulta claro en el texto, el paso del conocimiento universitario al conocimiento pluriuniversitario ha ocurrido en los países centrales y más selectivamente en los países periféricos. Pero no excluyo que algunas universidades de los países periféricos hayan producido su propia versión del conocimiento pluriuniversitario antes de haberse transformado como modelo que sigue al conocimiento universitario.

exige una mayor participación en su producción y en la evaluación de sus impactos. En los países pluriétnicos y multinacionales, el conocimiento pluriuniversitario está emergiendo aun del interior de la propia universidad cuando estudiantes de grupos minoritarios (étnicos u otros) entran en la universidad y verifican que su inclusión es una forma de exclusión: se enfrentan con la *tabula rasa* que está hecha a partir de sus culturas y de los conocimientos propios de las comunidades de donde son originarios. Todo eso obliga al conocimiento científico a confrontarse con otros conocimientos y exige un nivel de responsabilidad social más elevado a las instituciones que lo producen y, por lo tanto, también a las universidades. A medida que la ciencia se inserta más en la sociedad, esta se inserta más en la ciencia. La universidad fue creada siguiendo un modelo de relaciones unilaterales con la sociedad y es ese modelo el que subyace en su actual institucionalidad. El conocimiento pluriuniversitario sustituyó la unilateralidad por la interactividad, una interactividad enormemente potenciada por la revolución en las tecnologías de la información y la comunicación.

A la luz de estas transformaciones, podemos concluir que la universidad ha sido enfrentada a exigencias contrapuestas, pero con un

efecto convergente que desestabiliza su institucionalidad actual. Por un lado, la presión hiperprivatizadora de la mercantilización del conocimiento de las empresas concebidas como consumidoras, usuarias y al mismo tiempo como coproductoras del conocimiento científico; una presión que lleva a reducir la responsabilidad social de la universidad y su capacidad de producir conocimiento económicamente útil, es decir, comercializable. Por otro lado, una presión hiperpública social difusa que despedaza el espacio público de la universidad en nombre de un espacio público más amplio atravesado por confrontaciones más heterogéneas y por concepciones de responsabilidad social más exigentes.²² Esta contraposición, entre una presión hiperprivada y una presión hiperpública, no solamente ha llevado a desestabilizar la institucionalidad de la universidad, sino que ha creado también una profunda fractura en la identidad social y cultural de esta; una fractura traducida en desorientación y táctica, reflejada sobre todo en una cierta parálisis disfrazada de actitud defensiva resistente al cambio en nombre

22 En este campo, se debe tener en cuenta el papel decisivo de los medios de comunicación. Sin embargo, las relaciones entre la universidad y los medios merecen una reflexión detallada, que no es tratada en este texto.

de la autonomía universitaria y de la libertad académica. La inestabilidad causada por el impacto de estas presiones contrapuestas, crea un *impasse* donde se torna evidente que las exigencias de mayores cambios van frecuentemente acompañadas de mayores resistencias al cambio.

¿EL FIN DE PROYECTO DE NACIÓN?

El tránsito del conocimiento universitario al conocimiento pluriuniversitario es un proceso mucho más amplio que la mercantilización de la universidad y del conocimiento producido por ella. Es un proceso más visible hoy en los países centrales, aunque esté presente también en los semiperiféricos y periféricos, en los que ha tenido lugar a lo largo de las dos últimas décadas; se trata de otra transformación altamente desestabilizadora para la universidad, una transformación que, estando relacionada con la globalización neoliberal, no tiene dimensiones económicas ni se reduce solo a la mercantilización de la universidad. Es, por el contrario, una transformación eminentemente política.

En estos países, la universidad pública —y el sistema educativo en su conjunto— estuvo siempre ligada a la construcción del proyecto de nación, un proyecto nacional casi siempre elitista que la universidad debía formar. Eso fue

muy evidente en las universidades de América Latina en el siglo XIX, en el caso de Brasil en el siglo XX, en la situación de las universidades africanas y de varias asiáticas, y del mismo modo en la India después de la independencia a mediados del siglo XX. Se trataba de concebir proyectos nacionales de desarrollo o de modernización protagonizados por el Estado que buscaban crear o profundizar la coherencia y la cohesión del país como espacio económico, social y cultural; un territorio geopolíticamente bien definido —para el que fue frecuentemente necesario emprender guerras de delimitación de fronteras— dotado de un sistema político considerado adecuado para promover la lealtad de los ciudadanos con el Estado y la solidaridad entre los ciudadanos en tanto nacionales del mismo país; una nación donde se busca vivir en paz, pero también en nombre del cual se puede morir. Los estudios humanísticos, las ciencias sociales y muchas veces también las ciencias naturales fueron orientadas para dar consistencia al proyecto nacional, crear el conocimiento y formar los cuadros necesarios para su concreción. En los mejores momentos, la libertad académica y la autonomía universitaria fueron parte integrante de tales proyectos, aunque los criticaran severamente. Este compromiso fue tan profundo que en muchos casos se

transformó en una segunda naturaleza de la universidad, a tal punto que cuestionar el proyecto político nacional llevó consigo a cuestionar la universidad pública. La defensa reactiva ha dominado a la universidad, especialmente como respuesta a las crisis financieras, pero parece estar concluyendo la capacidad reflexiva y crítica que debe tener la universidad, ella tiene ya una lucidez que solamente sorprende a los incautos, porque dejó de haber proyecto nacional y sin él no habrá universidad pública.²³ Efectivamente en los últimos 20 años, la globalización neoliberal lanzó un ataque devastador a la idea de proyecto nacional, concebido por ella como el gran obstáculo a la expansión del capitalismo global. Para el capitalismo neoliberal, el proyecto nacional legítima lógicas de producción y de reproducción nacional que tienen como referencia espacios nacionales, no solamente heterogéneos entre sí, sino celosos de esa misma

23 Otro asunto bien distinto es saber hasta qué punto la universidad no perdió en sí misma la capacidad para definir un proyecto de nación, porque está ahora reducida a identificar su ausencia. Las orientaciones que presento adelante para la reforma de la universidad buscan crear condiciones para que en el nuevo contexto en el que se encuentra la universidad, le sea posible definir en términos igualmente nuevos un proyecto de nación y no solo el registro de su ausencia.

heterogeneidad. La manifestación de esas lógicas aumenta a esa entidad política con poder sobre el territorio como lo es el Estado nacional, cuya sumisión a las imposiciones económicas es en principio problemática, en función de sus propios intereses y del capitalismo nacional del que es políticamente dependiente.

El ataque neoliberal tuvo por objetivo primordial al Estado nacional y específicamente a las políticas económicas y sociales en las que la educación venía ganando peso. En el caso de la universidad pública, los efectos de este ataque no se limitaron a la crisis financiera, porque también repercutieron directa o indirectamente en la definición de prioridades de investigación y de formación, no solamente en las ciencias sociales y humanísticas sino también en las ciencias naturales, especialmente en las más vinculadas con proyectos de desarrollo tecnológico.²⁴ La incapacidad política del Estado y

del proyecto nacional repercutió en una cierta incapacidad epistemológica de la universidad, en la generación de desorientación en relación con sus funciones sociales. Las políticas de autonomía y de descentralización universitarias, adoptadas entre tanto, tuvieron como efecto dislocar las bases de esas funciones de los designios nacionales para los problemas locales y regionales. La crisis de identidad se instaló en el propio pensamiento crítico y en el espacio público universitario —que él alimentó y del cual se alimentó— puesto en la urgencia de olvidarse de sí mismo, para no tener que optar entre, por un lado, el nacionalismo aislacionista del cual siempre se distanció y que ahora se tornó totalmente anacrónico, y por otro lado, una globalización que por efecto de escala miniaturiza el pensamiento crítico nacional, reduciéndolo a la condición de idiosincrasia local indefensa ante este imparable torrente global.

Trabajando en aguas subterráneas, esta falta de proyecto de nación solamente sabe afirmarse a través de los estados de defensa y de parálisis. Pienso, sin embargo, que la universidad no

24 Las situaciones varían de un país a otro. Por ejemplo, en Portugal el ataque neoliberal se manifestó especialmente en los dos últimos años y su impacto está todavía por definirse. Brasil ha mantenido un elevado nivel de financiamiento de las ciencias sociales. En el caso de la política científica europea, el 7º Programa-Marco de Investigación y Desarrollo Tecnológico que enmarca las actividades de investigación y desarrollo financiadas por la Comisión Europea para el período

2006-2010 da un énfasis 'Mayor que el programa-marco anterior a las áreas tecnológicas ("plataformas tecnológicas", "política espacial", "investigación en seguridad" etcétera) (Aporte personal de Tiago Santos Pereira).

saldrá del túnel entre el pasado y el futuro en el que se encuentra si no se reconstruye el proyecto de nación. Sin embargo, esto es justamente lo que está sucediendo en los países centrales. Las universidades globales de Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda actúan en el marco de proyectos nacionales que tienen al mundo como su espacio de acción. De otro modo no se justificaría el apoyo que da la diplomacia de esos países a tales proyectos. Es el colonialismo de tercera generación que tiene, en este caso, por protagonistas a las colonias del colonialismo de segunda generación.

Para los países periféricos y semiperiféricos el nuevo contexto global exige una total reinención del proyecto nacional, sin el cual no podrá haber reinención de la universidad. Como se verá más adelante, no hay nada de nacionalismo en esta exigencia. Solo existe la necesidad de inventar un cosmopolitismo crítico en un contexto de globalización neoliberal agresiva y excluyente.

DE LA PALABRA A LA PANTALLA

En esta última década, tan dominada por la mercantilización, hay aún un tercer factor que no es exclusivamente mercantil, responsable también de la conmoción de la universidad. Se trata del impacto de las nuevas tecnologías de

la información y la comunicación, en la proliferación de fuentes de información y en las posibilidades de enseñanza-aprendizaje a distancia. La universidad es una entidad con un fuerte componente territorial que es bien evidente en el concepto de campus. En esa territorialidad, en combinación con el régimen de estudios, se vuelve muy intensa la copresencia y la comunicación presencial. Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación cuestionan esta territorialidad. Con la conversión de las nuevas tecnologías en instrumentos pedagógicos, la territorialidad es puesta al servicio de la extra-territorialidad y la exigencia de la copresencia comienza a sufrir la competencia del estar *online*. El impacto de estas transformaciones en la institucionalidad de la universidad es una cuestión que está abierta. Es sabido que la transnacionalización del mercado universitario se basa en ellas, y que al lado de las universidades convencionales están proliferando la enseñanza a distancia y las universidades virtuales. Es también sabido que esta transformación es además responsable de la desigualdad y segmentación en el conjunto global de las universidades, debido a la brecha digital que hay entre ellas. Lo que hace falta saber, por un lado, es en qué medida esta transformación afecta la investigación, la formación y la extensión universitarias, cuando

ellas se vuelvan disponibles y fácilmente accesibles y, por otro lado, qué impacto tendrá su ausencia en los lugares y los tiempos en donde no estén disponibles o difícilmente accesibles. Al enumerar estas cuestiones de manera abierta, no quiero sugerir una visión pesimista o negativa del uso potencial de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación por parte de las universidades. Pretendo solamente acentuar que sería desastroso si las inercias atadas a la idea de que la universidad sabe estar orgullosamente detenida en la ronda del tiempo, no permiten enfrentar los riesgos y maximizar las potencialidades.

¿QUÉ HACER?

En la segunda parte, procuraré identificar algunas de las ideas-fuerza que deben orientar una reforma creativa, democrática y emancipadora de la universidad pública.²⁵ Tal vez, el

primer asunto sea conocer quiénes son los sujetos de las acciones que es necesario emprender para enfrentar eficazmente los desafíos de la universidad pública. Para identificar los sujetos, es necesario definir previamente el sentido político de la respuesta a tales desafíos. A la luz de lo precedente, se hace claro que a pesar de la multiplicidad de las causas de la crisis de la universidad y que algunas de ellas son de larga data, se están reconfigurando hoy en día por la globalización neoliberal y el modo como esta afecta hoy los designios de la universidad. Tal como lo he defendido para otras áreas de la vida social (Santos, 2002c; 2003; 2004a y 2004b), el único modo eficaz y emancipador de enfrentar la globalización neoliberal es contraponerle una globalización alternativa, una globalización contrahegemónica. Globalización contrahegemónica de la universidad, en cuanto bien público,

25 A lo largo de este texto, cuando me refiero a la universidad pública asumo su carácter estatal. Bresser Pereira, que fue Ministro de Ciencia y Tecnología y de Administración Federal y Reforma del Estado en el gobierno de Fernando Henrique Cardoso, fue uno de los más destacados defensores de la idea de universidad pública no-estatal. No es aquí el lugar para hacer una crítica detallada a esta propuesta; pero diré solamente que, además de ser poco probable que se pueda adoptar con

éxito el modelo de las universidades norteamericanas en un contexto semiperiférico, esta propuesta contiene varios riesgos: asume el fin de la gratuidad de la enseñanza pública; profundiza la desvinculación del Estado en relación con la universidad pública, ya que el Estado deja de ser su financiador exclusivo; aumenta y desregula la competencia entre la universidad pública y la universidad privada y como esta, al contrario de lo que pasa en Estados Unidos, es de calidad inferior a la universidad pública, es natural que la nivelación se dé hacia abajo.

significa específicamente lo siguiente: las reformas nacionales de la universidad pública deben reflejar un proyecto de nación centrado en las preferencias políticas que califiquen la inserción del país en contextos de producción y de distribución de conocimientos cada vez más transnacionalizados y cada vez más polarizados entre procesos contradictorios de transnacionalización, la globalización neoliberal y la globalización contrahegemónica. Este proyecto de nación debe ser resultado de un amplio contrato político y social especificado en varios contratos sectoriales, siendo uno de ellos el contrato educativo y dentro de este el contrato de la universidad como bien público. La reforma tiene por objetivo central responder positivamente a las demandas sociales para la democratización radical de la universidad, poniendo fin a una historia de exclusión de grupos sociales y de sus saberes, en lo que ha sido protagonista la universidad durante mucho tiempo, desde antes de la actual fase de globalización capitalista. Si la respuesta a esta última debe ser hoy privilegiada, es porque ella hace inviable cualquier posibilidad de democratización y mucho menos de democratización radical. Es por esta razón que las escalas nacional y transnacional de la reforma se entrecruzan. No es entonces posible una solución nacional sin articulación global. La

naturaleza política del proyecto o del contrato deriva del tipo de articulación que se busca. El contexto global está hoy fuertemente dominado por la globalización neoliberal pero no se reduce a ella. Hay espacio para articulaciones nacionales y globales basadas en la reciprocidad y el beneficio mutuo, que en el caso de la universidad, recuperan y amplían formas de internacionalismo de larga duración.²⁶ Tales articulaciones deben ser de tipo cooperativo aun cuando contengan componentes mercantiles, o sea, que deben ser construidas por fuera de los regímenes de comercio internacional. La nueva transnacionalización alternativa y solidaria se apoya ahora en las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, y en la constitución de redes nacionales y globales donde circulan nuevas pedagogías, nuevos procesos de construcción y de difusión de conocimientos científicos y otros, nuevos compromisos sociales, locales, nacionales y globales. El objetivo consiste en recuperar

26 Se debe tener en cuenta que una articulación interuniversitaria no comercial no es en sí misma benigna. En el pasado, muchas articulaciones de ese tipo fueron el vehículo privilegiado de la dominación colonial. En el ámbito de la reforma que aquí propongo, se debe someter a escrutinio todo ese pasado colonial. La reforma democrática de la universidad tendrá poco sentido sino es también una reforma anticolonialista.

el papel de la universidad pública en la definición y resolución colectiva de los problemas sociales, que ahora, aunque sean locales o nacionales, no se resuelven sin considerar su contextualización global. El nuevo contrato universitario parte así de la premisa de que la universidad tiene un papel crucial en la construcción del lugar del país en el mundo polarizado entre globalizaciones contradictorias.

La globalización neoliberal se apoya en la destrucción sistemática de los proyectos nacionales, y como estos fueron muchas veces diseñados con la colaboración activa de las universidades y de los universitarios, es de esperar, entonces que, en esta perspectiva, la universidad pública sea un objetivo a derribar porque no está plenamente sintonizada con los objetivos de la globalización. El asunto no es aislar a la universidad pública de las presiones de la globalización neoliberal, porque, además de ser imposible, podría dar la impresión de que la universidad tiene un estado relativamente independiente de estas presiones. Aunque no sea exactamente el caso, podemos decir que parte de la crisis de la universidad se debe al hecho de haberse dejado cooptar por la globalización hegemónica. Lo que está en cuestión es una respuesta activa a la cooptación, en nombre de una globalización contrahegemónica.

La globalización contrahegemónica de la universidad como bien público, que aquí propongo, mantiene la idea de proyecto nacional, solo que lo concibe de un modo no nacionalista ni autárquico. En el siglo XXI, solo habrá naciones en la medida en que existan proyectos nacionales de calificación de la inserción en la sociedad global. Para los países periféricos y semiperiféricos no hay calificación sin que la resistencia a la globalización neoliberal se traduzca en estrategias de globalización alternativa. La dificultad, y a veces el drama, de la reforma de la universidad en muchos países, reside en el hecho de obligarla a reponer el asunto del proyecto nacional que los políticos de los últimos veinte años, en general, no quisieron enfrentar, porque ella es parte del engranaje de su rendición al neoliberalismo o porque la juzgan sobrepasada como instrumento de resistencia. La universidad pública sabe que sin proyecto nacional solo hay contextos globales y estos son demasiado poderosos para que la crítica universitaria de los contextos no acarree la propia descontextualización de la universidad. El “exceso de lucidez” de la universidad le permite denunciar que “el emperador va desnudo” y es por eso que la reforma de la universidad será siempre diferente de todas las demás. Será autoritaria o democrática en consonancia con

la instancia política que rechace o acepte verse en el espejo, no hay término medio.²⁷

La globalización contrahegemónica de la universidad como bien público es entonces un proyecto político exigente que para lograr credibilidad debe sobrepasar los dos preceptos contradictorios más enraizados: que la universidad solo puede ser reformada por los universitarios y que la universidad nunca se autorreformulará. Por eso, el proyecto tiene que ser sustentado por fuerzas sociales dispuestas e interesadas en protagonizarlo. El primer protagonista es la propia universidad pública, es decir, que es ella quien está interesada en una globalización alternativa. La universidad pública es hoy un campo social muy fragmentado y en su seno cohabitan sectores e intereses contradictorios. Es cierto que, en muchos países, especialmente periféricos y semiperiféricos, tales contradicciones aparecen latentes porque lo que domina es una posición de

mantenimiento del *statu quo* y del rechazo. Esta es una posición conservadora, no solo por defender el *statu quo*, sino por estar desprovista de alternativas realistas, y que acabará, por lo tanto, sumergida en los designios de la globalización neoliberal de la universidad. Los universitarios que denuncian esta posición conservadora y que al mismo tiempo rechazan la idea de ineluctabilidad de la globalización neoliberal serán los protagonistas de la reforma progresista que aquí propongo.

El segundo protagonista de la respuesta a estos desafíos es el Estado nacional siempre y cuando opte políticamente por la globalización solidaria de la universidad. Sin esta opción, el Estado nacional acabaría por adoptar más o menos incondicionalmente, o por ceder sin mucha resistencia, a las presiones de la globalización neoliberal, y en cualquier caso se transforma en el enemigo de la universidad pública por más proclamaciones que haga para contradecirlo. Las opciones tienden a ser dramáticas, dada esta relación de proximidad y de amor-odio que el Estado ha mantenido con la universidad a lo largo del siglo XX. Finalmente, el tercer protagonista de las reformas que propongo son los ciudadanos individualmente o colectivamente organizados, grupos sociales, sindicatos, movimientos

27 Dada la desmoralización de la universidad pública creo que muchos no verán esta lucidez y mucho menos “el exceso de lucidez”. Otros, especialmente universitarios, ejercitan ese exceso de lucidez contra la universidad viendo solamente en ella privilegios y corporativismos. Con ninguno de estos dos grupos de críticos será posible contar para llevar a cabo una reforma progresista y democrática de la universidad pública.

sociales, organizaciones no gubernamentales y sus redes, gobiernos locales progresistas, interesados en fomentar articulaciones cooperativas entre la universidad y los intereses sociales que representan. Al contrario del Estado, este tercer protagonista tiene históricamente una relación distante y a veces hostil con la universidad, precisamente, como consecuencia del elitismo de la universidad y de la distancia que esta cultivó durante mucho tiempo en relación con los sectores concebidos como no-cultos de la sociedad. Es un protagonista que tiene que ser conquistado por la vía de la respuesta al asunto de la legitimidad, o sea, a través del acceso no clasista, no racista, no sexista y no etnocéntrico a la universidad, y por todo un conjunto de iniciativas que consoliden la responsabilidad social de la universidad en la línea del conocimiento pluriuniversitario solidario.

Además de estos tres protagonistas, en los países semiperiféricos y periféricos existe un cuarto grupo que sin tener en general condiciones para ser protagonista de la reforma que aquí propongo, puede, en tanto, integrar el contrato social que dará legitimidad y sustentabilidad a la reforma. Se trata del capital nacional. Es verdad que los sectores más dinámicos del capital nacional —los sectores

potencialmente más eficaces en la construcción del contrato social— están transnacionalizados y, por lo tanto, integrados en la globalización neoliberal hostil al contrato social. Sin embargo, el proceso de transnacionalización de estos sectores en los países periféricos y semiperiféricos no ocurre sin contradicciones, y la búsqueda de condiciones que mejoren su inserción en la economía global depende del conocimiento científico, tecnológico o gerencial producido en las universidades. En esta medida, pueden tener interés en asociarse a una reforma que defienda la universidad pública, sobre todo en los casos en que no hay alternativas extra-universitarias de producción de conocimiento de excelencia.

Sobre esta posición general de la reforma de la universidad pública y sus protagonistas, se definen los siguientes principios orientadores:

ENFRENTAR LO NUEVO CON LO NUEVO

Las transformaciones de la última década fueron mucho más profundas y a pesar de haber sido dominadas por la mercantilización de la educación superior, no se han reducido a eso. Incluyen transformaciones en los procesos de conocimiento y en la contextualización social del conocimiento. Frente a esto, no puede enfrentarse lo nuevo contraponiendo lo

que existía antes. En primer lugar, porque los cambios son irreversibles y, en segundo lugar, porque lo que existió antes no fue una edad de oro, o si lo fue, lo fue solamente para la universidad y no para el resto de la sociedad, y en el seno de la propia universidad, lo fue solamente para algunos y no para otros.

La resistencia debe involucrar la promoción de alternativas de investigación, de formación, de extensión y de organización que apunten hacia la democratización del bien público universitario, es decir, para la contribución específica de la universidad en la definición y solución colectiva de los problemas sociales, nacionales y globales.

LUCHAR POR LA DEFINICIÓN DE LA CRISIS

Para salir de su posición defensiva, la universidad debe estar segura que la reforma no se hace en contra de ella.²⁸ Es aquí crucial la idea del contrato educativo porque no hay

contrato cuando hay imposiciones o resistencias innegociables. Para que esto no suceda, es necesario conocer en cuáles condiciones y para qué debe salir la universidad de esta posición defensiva. Para esto, es necesario volver a tener en cuenta los conceptos de crisis de hegemonía y legitimidad. El ataque a la universidad por parte de los Estados entregados al neoliberalismo fue tan contundente, que hoy es difícil definir los términos de la crisis si no es en términos neoliberales. Además, reside aquí la primera manifestación de la pérdida de hegemonía de la universidad. La universidad perdió la capacidad de definir la crisis hegemónicamente, es decir con autonomía, de modo que la sociedad se vea reflejada en ella. Además, esta pérdida justifica el nivel más profundo de la dominación de las posiciones defensivas. Por eso es determinante definir y sustentar una nueva definición contrahegemónica de la crisis.

En los últimos veinte años, la universidad sufrió una erosión en su hegemonía, tal vez irreparable, como resultado de las transformaciones en la producción del conocimiento y con la transición que está en proceso, del conocimiento universitario convencional hacia el conocimiento pluriuniversitario, transdisciplinario, contextualizado, interactivo, producido,

28 Con esto quiero tan solo decir que el espíritu de la reforma no puede ser el de privatizar la universidad pública. Obviamente que la reforma tendrá que ir en contra de todo aquello que en la universidad pública se resiste a su transformación en un sentido progresista y democrático.

distribuido y consumido con base en las nuevas tecnologías de la comunicación e información que alteraron por un lado, las relaciones entre conocimiento e información y por otro lado, entre formación y ciudadanía. La universidad no ha podido, hasta ahora, sacar provecho de estas transformaciones, y por eso se ha adaptado mal a ellas o las ha considerado hostiles.²⁹ Como vimos, esto se debió a una pluralidad de factores: crisis financiera, rigidez institucional, muchas veces exigida por el mismo Estado que proclamaba flexibilidad; una concepción de libertad académica y de *expertise* que impidió traer a la universidad nuevos perfiles profesionales capaces de lidiar creativamente con las transformaciones; incapacidad de articular la valiosa experiencia de interacción presencial con la interacción a distancia; una cultura institucional perenne que desvaloriza los cambios. Las reformas deben partir de la constatación de la pérdida de hegemonía y concentrarse en la cuestión de la legitimidad.

29 Esto no significa que muchas universidades no hayan usado creativamente las nuevas tecnologías de información y comunicación para democratizar el acceso al conocimiento, y especialmente, para estrechar las relaciones con la sociedad. Este texto se refiere a la tendencia general.

LUCHAR POR LA DEFINICIÓN DE UNIVERSIDAD

Hay un asunto de hegemonía que debe ser resuelto, un asunto aparentemente residual pero que es central, de él depende el modo como la universidad podrá luchar por su legitimidad: es la cuestión de la definición de universidad. El gran problema de la universidad en este campo ha sido el hecho de entender fácilmente por universidad aquello que no lo es. Esto fue posible debido a la acumulación indiscriminada de funciones atribuidas a la universidad a lo largo del siglo XX. Como estas funciones fueron adicionadas sin articulación lógica, el mercado de la educación superior pudo autodesignar su producto como universidad sin asumir todas las funciones de ella, seleccionando las que le aseguraban fuentes de lucro y concentrándose en ellas.

Las reformas deben partir del supuesto de que, en el siglo XXI, solo habrá universidad cuando haya formación de grado y de postgrado, investigación y extensión. Sin cualquiera de estas habrá enseñanza superior pero no habrá universidad. Esto significa que en muchos países la aplastante mayoría de las universidades privadas y parte de las universidades públicas no son universidades porque les falta la investigación o el postgrado.

La reforma debe entonces distinguir más claramente entre universidad y educación superior.³⁰ En lo que respecta a las universidades públicas que no lo son verdaderamente, el problema debe ser resuelto en el ámbito de la creación de una red universitaria pública, propuesta más adelante, que posibilite a las universidades que no pueden tener investigación o cursos de postgrado autónomos, hacerlo en alianza con otras universidades en el ámbito de la red nacional o inclusive transnacional. No es sostenible —y mucho menos recomendable— desde el punto de vista de un proyecto nacional educativo, un sistema universitario donde el postgrado y la investigación estén concentrados en una pequeña minoría de universidades.

En lo que respecta a las universidades privadas —en el caso que estas quieran mantener el estatuto y la designación de universidades— su acreditación debe estar sujeta a la existencia de programas de postgrado, investigación

y extensión, con seguimiento y monitoreo permanentes. Así como sucede con las universidades públicas, si las universidades privadas no pueden sustentar autónomamente tales programas, deben hacerlo a través de alianzas con otras universidades privadas o con otras universidades públicas.

La definición de lo que es universidad es crucial para que la universidad pueda ser protegida de la competencia predatoria y para que la sociedad no sea víctima de prácticas de consumo fraudulento. La lucha por la definición de universidad permite dar a la universidad pública un campo mínimo de maniobra para poder conducir con eficacia la lucha por su legitimidad.

RECONQUISTAR LA LEGITIMIDAD

Afectada irremediablemente la hegemonía, la legitimidad es simultáneamente más presente y más difícil. La lucha por la legitimidad va a ser cada vez más exigente y la reforma de la universidad debe centrarse en ella. Son cinco las áreas de acción en este campo: acceso, extensión, investigación-acción, ecologías de saberes, universidad y escuela pública. Las dos primeras son las más convencionales, pero deberán ser profundamente revisadas, la tercera ha sido practicada en algunas universidades latinoamericanas y africanas durante

30 Este texto aborda exclusivamente el asunto de la universidad y por eso no me refiero al papel de la educación superior no universitaria. Atribuyo a este último gran importancia, pero me parece importante que su diferencia en relación con la universidad debe ser clara, para que la educación superior no universitaria no caiga en la tentación de dedicar sus energías a pasar por aquello que no es.

algunos períodos de mayor responsabilidad social por parte de la universidad, la cuarta constituye una decisiva innovación en la construcción de una universidad poscolonial, la quinta es un campo de acción que tuvo en el pasado una gran presencia pero que debe ser ahora reinventada.

ACCESO

En el área del acceso, la mayor frustración de la década fue que el objetivo de la democratización del acceso no fue conseguido. En la mayoría de los países, los factores de discriminación, sean ellos la clase, la raza, el sexo o la etnia, continuaron provocando en el acceso una mezcla entre mérito y privilegio. En lugar de la democratización, hubo masificación y luego, en el período de la controvertida posmasificación una fuerte segmentación de la educación superior con prácticas de auténtico dumping social de diplomas y diplomados sin que hayan sido tomadas de manera eficaz medidas anti-dumping. Las universidades de los segmentos más altos tomaron muy pocas iniciativas, además de defender sus criterios de acceso, invocando el hecho, muchas veces cierto, de que las más persistentes discriminaciones ocurren antes de la universidad en la educación primaria y secundaria. Es de prever

que la transnacionalización de los servicios de educación superior agrave el fenómeno de la segmentación, porque lo transnacionaliza. Algunos proveedores extranjeros dirigen su oferta hacia los mejores alumnos procedentes de las escuelas secundarias más elitistas o procedentes de las mejores universidades nacionales. En un sistema transnacionalizado, las mejores universidades de los países periféricos y semiperiféricos, que ocupan el punto más alto en la pirámide de la segmentación nacional, pasarán a ocupar los escalones inferiores de la segmentación global. De las cuatro formas de servicios transnacionalizados, el consumo en el extranjero es uno de los principales responsables del nuevo *brain drain* (fuga de cerebros), particularmente en la India y también presente en algunos países africanos como Kenia y Ghana.

Entre las ideas-fuerza que se deben tener en cuenta en el área del acceso, resalto las siguientes:

1. En los países donde la discriminación en el acceso a la universidad se apoya en buena parte en los bloqueos en los niveles de educación básica y media, la reforma progresista de la universidad, en contraposición a la propuesta del Banco Mundial, debe dar

incentivos a la universidad para promover alianzas activas en el campo pedagógico y científico con las escuelas públicas.³¹

2. La universidad pública debe permanecer gratuita y a los estudiantes de las clases trabajadoras se le deben asignar becas y no préstamos.³²

Si no es controlado, el endeudamiento de los estudiantes universitarios será a mediano y largo plazo una bomba de tiempo. Estamos lanzando a un mercado de trabajo cada vez más incierto una población oprimida, con la certeza de que su deuda puede llevarle veinte

años para saldarla. Las becas deben ser concedidas mediante contrapartidas de trabajo en las actividades universitarias, en el campus o fuera de este. Por ejemplo, estudiantes de licenciaturas podrían ofrecer algunas horas semanales en escuelas públicas en su papel de tutores o colaborando con alumnos con dificultades de aprendizaje.

3. En las sociedades multinacionales y pluriculturales, donde el racismo es un hecho, asumido o no, las discriminaciones raciales o étnicas deben ser confrontadas con programas de acción afirmativa (cupos u otras medidas) que deben orientarse no solamente al acceso, sino también al acompañamiento, especialmente durante los primeros años de universidad, donde muchas veces son más altas las tasas de abandono. Sin duda que la discriminación racial o étnica ocurre conjuntamente con la discriminación de clase, pero no puede ser reducida a esta y debe ser objeto de medidas específicas. En la India, la discriminación de casta es objeto de acción afirmativa, a pesar de actuar en conjunción con la discriminación de clase y de sexo. En Sudáfrica, la discriminación racial es objeto de acción afirmativa, a pesar de darse conjuntamente con la discriminación de clase. La reforma de la universidad debe dar una

31 En varios países hay experiencias concretas de colaboración entre las universidades y las instituciones de enseñanza básica y media. En Portugal, por ejemplo, varias facultades y centros de investigación “adoptan” algunas instituciones para alianzas más intensas de colaboración pedagógica y divulgación científica. El programa “Ciencia Viva” creado en 1996 fue un buen trabajo de intermediación entre las universidades y la educación básica y media. Ver más adelante el apartado sobre universidad y escuela pública.

32 Tal vez sea más correcto designar el área de acceso como acceso/permanencia o inclusive acceso/permanencia/logro, toda vez que lo que está en juego no es solo garantizar el acceso sino también la permanencia y el logro de los estudiantes oriundos de las clases o grupos sociales discriminados.

centralidad más específica a las acciones contra la discriminación racial. Así como sucede en India o en Sudáfrica, estas acciones deben estar articuladas con medidas en otras esferas, como el acceso a empleos públicos, y en general, al mercado de trabajo vinculándose el proyecto de nación y dando testimonio de este.

En Brasil, las políticas de acción afirmativa asumen hoy un destacado lugar y merecen una mención especial. Como respuesta a la creciente presión de los movimientos sociales para la democratización del acceso a la educación superior, especialmente del movimiento negro; el gobierno de Lula lanzó en el primer semestre de 2004 el programa “Universidad para Todos” (PROUNI) que preconiza una acción afirmativa basada en criterios raciales y socioeconómicos. Dos proyectos de ley elaborados por el Ministerio de Educación y presentados al Congreso Nacional definen los criterios y los instrumentos de esa nueva política de inclusión social en la educación superior. El primer proyecto prevé la beca de estudio integral para alumnos de bajos ingresos, a ser concedida por las propias instituciones privadas de educación superior contra algunas garantías fiscales ya concedidas por el

Estado.³³ De acuerdo con la propuesta del Ejecutivo, las instituciones que adhieran al programa deberán destinar por lo menos el 10% de sus vacantes para estudiantes de bajos ingresos y profesores de la red pública de educación básica. La segunda propuesta legislativa determina que las instituciones públicas federales de educación superior deberán destinar por lo menos el 50% de sus vacantes para estudiantes de las instituciones educativas públicas. Estas vacantes, a su vez, deberán ser distribuidas de manera que se refleje la composición étnica de cada estado de la Federación, pudiendo las instituciones de educación superior designar el porcentaje de vacantes para estudiantes negros y para estudiantes indígenas. En

33 Los incentivos fiscales concedidos por el gobierno federal a las instituciones privadas filantrópicas representan 839,7 millones de reales al año. Este monto se refiere a la exoneración fiscal. De acuerdo con la legislación brasileña, las instituciones filantrópicas están exentas de la contribución patronal y otros tributos federales. Además de los incentivos fiscales, la educación superior privada cuenta en este año con una asignación de 829 millones de reales para el programa de Financiamiento Estudiantil. Desde su instauración en 1999 este programa ha beneficiado a 218 mil estudiantes (*Folha de S. Paulo*, 12 de abril de 2004).

consonancia con el principio de autonomía universitaria, el proyecto garantiza la posibilidad para que cada institución determine los criterios de distribución y de selección para la inscripción en estas vacantes reservadas a los estudiantes de bajos ingresos y para los grupos sociales poco representados en la educación superior. Estas propuestas representan un esfuerzo meritorio en el sentido de combatir el tradicional elitismo social de la universidad pública, que ha sido responsable en buena parte de la pérdida de legitimidad social de la universidad y es por eso que debemos reconocerlas. Pero también ha habido muchas resistencias. En el debate ha incidido el punto de vista convencional de la contraposición entre democratización del acceso y meritocracia, así como otros temas nuevos, como el del método de la reserva de vacantes y las dificultades para aplicar el criterio racial en una sociedad con un alto componente mestizo.³⁴

Algunas de las universidades públicas más prestigiosas y competitivas, como la Universidad de São Paulo (USP), se han resistido a

la presión social en favor de las políticas de acción afirmativa pese a la cantidad de pruebas de su carácter elitista,³⁵ y han propuesto medidas alternativas de inclusión social que preserven el criterio del mérito para el ingreso a la educación superior.³⁶

4. La evaluación crítica del acceso y por lo tanto de los obstáculos del acceso —así como

35 Es el caso de la USP que en lugar de facilitar el acceso se propone “reforzar la competitividad de los jóvenes pobres”. Para eso está abriendo cursos preparatorios para el primer semestre destinados a estudiantes de instituciones públicas y ampliando la exención del pago de inscripción del ingreso para los alumnos con carencias económicas (*Folha de S. Paulo*, 30 de mayo de 2004).

36 Un estudio reciente reveló, por ejemplo, que solamente una calle, la Bela Cintra, ubicada en la zona cercana a los Jardines concentra más estudiantes en el primer semestre de la USP de 2004 que los 74 barrios periféricos de la zona Sur. Los barrios de la elite de Sao Paulo que representan el 19,5% de la población total de la ciudad, responden por el 70,3 % del ingreso de la USP, mientras que los barrios periféricos que concentran el 80,5 % de la población, ocupan apenas del 29,7 % de las vacantes de la universidad (*Folha de S. Paulo*, 30 de mayo de 2004). El estudio fue realizado por el Núcleo de Apoyo a los Estudios de Grado (Naeg), vinculado al Instituto de Matemática y Estadística de la USP. Los resultados completos están disponibles en la página del Naeg. En <www.naeg.prg.usp.br>.

34 En cuanto al tema del criterio racial, el proyecto del Gobierno propone el criterio de la autodeclaración.

el resto de la discusión en las áreas de extensión y de ecologías de saberes— debe incluir explícitamente el carácter colonial de la universidad moderna. La universidad no solo participó en la exclusión social de las razas y las etnias consideradas inferiores, sino que también teorizó sobre su inferioridad, una inferioridad extendida a los conocimientos producidos por los grupos excluidos, en nombre de la prioridad epistemológica concedida a la ciencia. Las tareas de democratización del acceso son particularmente exigentes porque cuestionan la universidad en conjunto; no solamente sobre quien la frecuenta sino también sobre los conocimientos que le son transmitidos a quien la frecuenta.

EXTENSIÓN

El área de extensión va a tener un significado muy especial en el futuro inmediato. En el momento en que el capitalismo global pretende reducir la universidad en su carácter funcionalista y transformarla de hecho en una amplia agencia de extensión a su servicio, la reforma de la universidad debe conferir una nueva centralidad a las actividades de extensión (con implicaciones en el currículo y en las carreras de los docentes) y concebirlas,

de modo alternativo al capitalismo global, atribuyendo a las universidades una participación activa en la construcción de la cohesión social, en la profundización de la democracia, en la lucha contra la exclusión social, la degradación ambiental y en la defensa de la diversidad cultural. Este es un área que, para ser llevada a cabo con éxito, exige cooperación intergubernamental, por ejemplo, entre Ministros de educación, responsables de educación superior y tecnología y responsables de la cultura y de las áreas sociales. La extensión incluye un amplio campo de prestación de servicios, y sus destinatarios pueden ser muy variados: grupos sociales populares y sus organizaciones, movimientos sociales, comunidades locales y regionales, gobiernos locales, el sector público y el sector privado. Además de los servicios prestados a destinatarios bien definidos existe también otra área de prestación de servicios que tiene como destinataria a la sociedad en general. A título de ejemplo: “incubación” de la innovación, promoción de la cultura científica y tecnológica, actividades culturales en el campo de las artes y de la literatura.

Para que la extensión cumpla este papel, es necesario evitar que sea orientada hacia actividades rentables con la finalidad de recaudar

recursos extrapresupuestarios.³⁷ En este caso, estaremos frente a una privatización discreta (o no tan discreta) de la universidad pública. Para evitar esto, las actividades de extensión deben tener como objetivo prioritario, refrendado democráticamente al interior de la universidad, el apoyo solidario para la resolución de los problemas de exclusión y la discriminación sociales, de tal modo que se dé la voz a los grupos excluidos y discriminados.

INVESTIGACIÓN-ACCIÓN

La investigación-acción y la ecología de saberes son campos de legitimación de la universidad que trascienden la extensión, en tanto actúan al nivel de esta como al nivel de la investigación y de la formación. La investigación-acción consiste en la definición y ejecución participativa de proyectos de investigación, involucrando a las comunidades y a las organizaciones sociales populares, en la medida cuya solución de los problemas puede beneficiar los resultados de la investigación. Los intereses sociales están articulados con los intereses científicos de los investigadores, y la producción del conocimiento

científico se da estrechamente ligada a la satisfacción de necesidades de los grupos sociales que no tienen poder para poner el conocimiento técnico y especializado a su servicio a través de la vía mercantil. La investigación-acción, que no es de ningún modo específica de las ciencias sociales, no ha sido en general, una prioridad en la universidad. Sin embargo, tiene una larga tradición en América Latina, a pesar de haber sido más fuerte en los años 1960 y 1970 que hoy. Así como sucede con las actividades de extensión, esta nueva centralidad otorgada a la investigación-acción, se debe al hecho de que la transnacionalización de la educación superior trae consigo el proyecto de transformar la universidad en un centro de investigación-acción al servicio del capitalismo global. También aquí la lucha contra el funcionalismo, es posible solamente a través de la construcción de una alternativa que marque socialmente la utilidad social de la universidad y que formule esa utilidad de manera contrahegemónica.

ECOLOGÍAS DE SABERES

Las ecologías de saberes son una profundización de la investigación-acción. Es algo que implica una revolución epistemológica en el seno de la universidad y como tal no puede ser decretada por ley. La reforma debe apenas crear espacios

³⁷ Esto es lo que está sucediendo en Brasil con muchas de las actividades de extensión de las fundaciones de las universidades.

institucionales que faciliten e incentiven su surgimiento. Las Ecologías de Saberes son, por así decir, una forma de extensión en sentido contrario, desde afuera de la universidad hacia adentro de la universidad. Consiste en la promoción de diálogos entre el saber científico y humanístico que la universidad produce y los saberes legos, populares, tradicionales, urbanos, campesinos, provincianos, de culturas no occidentales (indígenas, de origen africano, oriental, etcétera) que circulan en la sociedad. A la par con la euforia tecnológica, ocurre hoy una situación de falta de confianza epistemológica en la ciencia, derivada de la creciente visibilidad de las consecuencias perversas de algunos progresos científicos y del hecho de que muchas de las promesas sociales de la ciencia moderna todavía no se han cumplido. Comienza a ser socialmente perceptible que la universidad, al especializarse en el conocimiento científico y al considerarlo la única forma de conocimiento válido, contribuyó activamente a la descalificación e inclusive a la destrucción de mucho conocimiento no científico y con eso, contribuyó a la marginalización de los grupos sociales que solamente disponían de esas formas de conocimiento. Es decir, que la injusticia social contiene en su seno una injusticia cognitiva. Esto es particularmente obvio en la escala global ya que los países periféricos, ricos en saberes no

científicos y pobres en conocimiento científico, transitan hacia este último bajo la forma de la ciencia económica que destruye sus formas de sociabilidad, sus economías, sus comunidades indígenas y campesinas y su medio ambiente.³⁸

Bajo formas muy diferentes, pasa algo semejante en los países centrales, donde los impactos negativos ambientales y sociales del desarrollo científico, comienzan a incluirse en el debate en el espacio público, presionando al conocimiento científico a confrontarse con otros conocimientos, legos, filosóficos, de sentido común, éticos e inclusive religiosos. Por esta confrontación pasan algunos de los procesos de promoción de la ciudadanía activa crítica.

Las Ecologías de Saberes son un conjunto de prácticas que promueven una nueva

38 El vínculo recíproco entre injusticia social e injusticia cognitiva será una de las ideas que más resistencia encontrará en el seno de la universidad, toda vez que históricamente fue el gran agente del epistemicidio cometido contra los saberes locales, legos, indígenas, populares en nombre de la ciencia moderna. En Brasil, la resistencia será quizás mayor ya que la elite universitaria se dejó atraer fácilmente por la idea autocongratulatoria del nuevo país, país sin historia como si en Brasil solo hubiese descendientes de inmigrantes europeos de los siglos XIX y XX, y no pueblos ancestrales indígenas y descendientes de esclavos.

convivencia activa de saberes con el supuesto de que todos ellos, incluido el saber científico, se pueden enriquecer en ese diálogo. Implica una amplia gama de acciones de valoración, tanto del conocimiento científico como de otros conocimientos prácticos considerados útiles, compartidos por investigadores, estudiantes y grupos de ciudadanos, sirve de base para la creación de comunidades epistémicas más amplias que convierten a la universidad en un espacio público de interconocimiento donde los ciudadanos y los grupos sociales pueden intervenir sin la posición exclusiva de aprendices.

La investigación-acción y las ecologías de saberes se sitúan en la búsqueda de una reorientación solidaria de la relación universidad-sociedad. Este es el caso de los “talleres de ciencia” (*science shops*). Con base en las experiencias de investigación acción y del activismo de científicos y estudiantes en los años 1970, fueron creados los talleres de ciencia y se constituyeron en un movimiento con algún dinamismo en varios países europeos. Después de un período de relativo declive, el movimiento está resurgiendo hoy en Europa con el apoyo de programas de la Comisión Europea, y también en otras partes del mundo. En los Estados Unidos hay un movimiento cercano aunque con otras características, la

“investigación comunitaria” (*community-based research*). Este movimiento organizado ya internacionalmente en la red “conocimiento vivo” (*living knowledge*), busca crear un espacio público de saberes donde la universidad pueda confrontar la injusticia cognitiva a través de la reorientación solidaria de sus funciones. Los talleres de ciencia son un híbrido donde se combina la investigación-acción y las Ecologías de Saberes. Un taller de ciencia es una unidad que puede estar conectada a una universidad y dentro de esta a un departamento o una unidad orgánica específica, que responde a solicitudes de ciudadanos o grupos de ciudadanos, de asociaciones o movimientos cívicos o de organizaciones del tercer sector, y en ciertos casos, empresas del sector privado para el desarrollo de proyectos que sean claramente de interés público (identificación y propuesta de resolución de problemas sociales, ambientales, en el campo del empleo, el consumo, la salud pública, la energía, etcétera, facilitación de la constitución de organizaciones y asociaciones de interés social comunitario, promoción del debate público, etcétera). La solicitud es estudiada de manera conjunta a través de procedimientos participativos en los que intervienen todos los interesados y los responsables del taller de ciencia. Estos últimos contactan a los departamentos o

especialistas de la universidad y eventualmente de la red interuniversitaria de talleres de ciencia, potencialmente interesados en integrar el proyecto. Se constituye entonces un equipo que incluye a todos los interesados, que diseña el proyecto y la metodología participativa de intervención.³⁹ En universidades de algunos países (Dinamarca, por ejemplo) los talleres de ciencia son integrados en las actividades curriculares de diferentes cursos. Se ofrecen seminarios de formación para los estudiantes que deseen participar en talleres de ciencia y los trabajos de final de curso pueden incidir sobre los resultados de esa participación. Lo mismo pasa con la realización de tesis de posgrado que podrían consistir en un proyecto que responda a la solicitud de un taller de ciencia.

Los talleres de ciencia son una interesante experiencia de democratización de la ciencia y de la orientación solidaria de la actividad universitaria. Sin embargo, algunas de las universidades —presionadas por la búsqueda de ingresos en el

mercado— se han involucrado en el sentido de transformarse en unidades de prestación remunerada de servicios. Los modelos solidarios tienen un fuerte potencial de creación de nichos de orientación cívica y solidaria en la formación de los estudiantes y en la relación de la universidad con la sociedad, y funcionan como “incubadoras” de solidaridad y de ciudadanía activa.⁴⁰

Los talleres de ciencia, entre otros ejemplos, demuestran cómo la universidad en tanto institución pública podrá asumir una orientación solidaria tanto en la formación de sus estudiantes, como en sus actividades de investigación y de extensión. Además de los talleres de ciencia, otras iniciativas que se desarrollan, buscan la contextualización del conocimiento científico. Tienen en común la reconceptualización de los procesos y las prioridades de investigación a partir de los usuarios y la transformación de estos en coproductores de conocimiento. Véase, por ejemplo, la contribución de los enfermos de sida en el desarrollo de pruebas clínicas y de la misma orientación de la agenda de investigación para la cura de la enfermedad en el caso de Brasil y Sudáfrica.

39 La participación solo es genuina en la medida en que condiciona efectivamente los resultados, los medios y los métodos para llegar a él. Bajo el nombre de participación y de otros similares, como por ejemplo el de consulta, se conducen hoy proyectos de “asistencia” Norte-Sur inocultablemente neocoloniales.

40 Un análisis de los talleres de ciencia se puede leer en Wachelder (2003).

UNIVERSIDAD Y ESCUELA PÚBLICA⁴¹

Al tratar el tema del acceso, hice referencia a la necesidad de vincular la universidad con la educación básica y secundaria. Esta vinculación merece un tratamiento separado por ser un campo fundamental en la reconquista de la legitimidad de la universidad. Aunque es un campo muy amplio, en este texto me concentro en un tema específico: el saber pedagógico. Este tema abarca tres subtemas: producción y difusión del saber pedagógico, investigación educativa y formación de docentes de la escuela pública. Es un tema de una creciente importancia, ávidamente codiciado por el mercado educativo donde antes tuvo un papel hegemónico la universidad, ahora perdido. Este hecho es hoy responsable del distanciamiento entre la universidad y la escuela pública—la separación entre el mundo académico y el mundo de la escuela— un distanciamiento que de mantenerse acabará por derrumbar cualquier esfuerzo serio en el sentido de relegitimar socialmente la universidad.

Bajo la égida de la globalización neoliberal, organismos internacionales, organizaciones no

gubernamentales y una pléyade de fundaciones e institutos privados vienen asumiendo algunas de las funciones de la universidad pública en el desarrollo de la educación pública, especialmente en el campo de la investigación educativa aplicada. Este cambio en la titularidad de las funciones repercute en el contenido de su desempeño. Ese cambio, además, se manifiesta en la primacía de las metodologías cuantitativas, en el énfasis del carácter evaluativo y de diagnóstico generados por la racionalidad económica, basada en el análisis costo-beneficio y finalmente en la preocupación obsesiva con la medición de resultados de aprendizaje a través de la aplicación periódica de *tests* estandarizados. Temas como la eficiencia, la competencia, la *performance*, *choice* y *accountability*, ganaron centralidad en la agenda educativa. Las investigaciones producidas fuera de las universidades patrocinadas y financiadas por organismos internacionales y fundaciones privadas, pasaron a tener una enorme influencia sobre las políticas públicas de educación, condicionando las elecciones de gestores de los sistemas públicos de enseñanza. Excluida del debate, y acusada frecuentemente de defender el *statu quo* de las corporaciones de la educación pública y de oponerse a las reformas, la universidad se enclaustró en el papel de cuestionar el

41 Esta sección les debe mucho a mis diálogos con Paulino Motter.

discurso dominante sobre la crisis de la escuela pública y no se esforzó en formular alternativas. De ahí que los educadores y gestores escolares comprometidos con proyectos progresistas y contrahegemónicos se quejen de la falta de compromiso y apoyo de la universidad pública.

Igualmente, en el área de formación, las reformas educativas de las últimas décadas revelan una estrategia deliberada de descalificación de la universidad como lugar (*locus*) de formación docente. La marginalización de la universidad ocurre simultáneamente con la exigencia de calificación terciaria de los profesores de todos los niveles de enseñanza⁴² de donde resulta la progresiva privatización de los programas de capacitación de profesores. El “entrenamiento y capacitación de profesores” se convirtió en uno de los segmentos más prósperos del emergente mercado educativo, hecho evidente en la proliferación de instituciones privadas que ofrecen cursos de capacitación de profesores a las redes de educación básica y secundaria.

La fosa cavada entre la universidad pública

42 Es este el caso de Brasil, en donde la nueva Ley de Directrices y Bases de la Educación Nacional (LDB, 1996) establece que, a partir de 2007, todos los profesores de educación básica deberán tener una formación de nivel superior.

y el saber pedagógico es perjudicial para la escuela y para la universidad. La resistencia de esta última al nuevo recetario educativo no puede reducirse solamente a la crítica, ya que la crítica en un contexto de crisis de legitimidad de la universidad, termina validando el aislamiento social de esta. Para dar un ejemplo, la crítica producida en las facultades de educación ha reforzado la percepción que la universidad está especialmente empeñada en la defensa del *statu quo*. Romper con esta percepción debe ser uno de los objetivos centrales de una reforma universitaria progresista y democrática.⁴³ El principio que debe afirmarse debe ser el compromiso de la universidad con la escuela pública. A partir de ahí, se trata de establecer mecanismos institucionales de colaboración a través de los cuales se construya

43 Experiencias innovadoras de integración entre universidades públicas y sistemas de educación básica y secundaria deben servir como referencia práctica. Por ejemplo, en Brasil, algunas universidades federales respondieron creativamente a las exigencias establecidas por la LDB creando licenciaturas especialmente diseñadas para atender a los profesores de las redes estatales y municipales de educación que no poseían formación profesional académica. Una experiencia exitosa se desarrolló en la Universidad Federal de Pelotas (Aporte personal de Paulino Motter).

una integración efectiva entre la formación profesional y la práctica educativa. Entre otras orientaciones, la reforma aquí propuesta debe propugnar:

1. Valorización de la formación inicial y su articulación con los programas de formación continua;
2. Reestructuración de los cursos de licenciatura con el fin de asegurar la integración curricular entre la formación profesional y la formación académica;
3. Colaboración entre investigadores universitarios y profesores de instituciones educativas públicas en la producción y difusión del saber pedagógico, mediante el reconocimiento y el estímulo de la investigación-acción;
4. Creación de redes regionales y nacionales de universidades públicas para desarrollo de programas de formación continua en alianza con los sistemas de educación pública.

UNIVERSIDAD E INDUSTRIA

Los campos de conquista de legitimidad que mencioné son áreas que deben ser particularmente incentivadas porque se encuentran globalmente en riesgo. Además son, también, áreas más consistentemente articuladas con un

proyecto de reforma progresista. Hay, sin embargo, un área de legitimación y de responsabilización social que ha asumido una preeminencia sin precedentes en los últimos veinte años. Se trata de la relación entre la universidad y el sector capitalista privado en cuanto consumidor o destinatario de los servicios prestados por la universidad. Como vimos, este sector surge, también hoy, de forma creciente, como productor de servicios educativos y universitarios, pero en este apartado me refiero solamente al papel como consumidor. La popularidad con que circulan hoy, especialmente en los países centrales, los conceptos de “sociedad del conocimiento” y “economía basada en el conocimiento” es reveladora de la presión ejercida a la universidad para producir el conocimiento necesario para el desarrollo tecnológico que haga posible la ganancia de productividad y competitividad de las empresas. Esta presión es tan fuerte que va mucho más allá de las áreas de extensión, ya que procura definir, según sus propios intereses, lo que cuenta como investigación relevante y el modo como esta debe ser producida y apropiada. En esta redefinición no solamente colapsa la distinción entre extensión y producción de conocimiento, sino también la distinción entre investigación básica e investigación aplicada.

En los países centrales y especialmente en Estados Unidos, la relación entre el Estado y la universidad ha venido siendo marcada por el imperativo central en este campo: la contribución de la universidad para la competitividad económica y también para la supremacía militar. Las políticas de investigación han sido orientadas de modo de privilegiar la investigación en las áreas que interesan a las empresas y para la comercialización de los resultados de la investigación. Los recortes en el financiamiento público de la universidad son vistos como “incentivos” para que la universidad busque financiamientos privados, para que establezca alianzas con la industria, patente sus resultados y desarrolle actividades de comercialización, incluyendo la comercialización de su propia marca.

La respuesta a esta presión asume algún dramatismo, y es este campo donde más dificultades le genera a la universidad, por cuatro razones principales: porque es el campo en el que hay mayor brecha entre el modelo institucional tradicional de la universidad y el nuevo modelo que está implícito en los desempeños exigidos; porque en él, la universidad entra en competencia directa con otras instituciones y actores que emergen del nuevo modelo con objetivos muy distintos a los de la universidad;

porque es aquí donde los modelos de gestión pública de la universidad son más directamente cuestionados y comparados negativamente con los modelos privados de gestión; porque se vuelve más evidente la legitimación y responsabilidad de la universidad en relación con ciertos intereses y con los grupos sociales que los sustentan, y puede significar la deslegitimación de la universidad en relación con otros intereses y otros grupos sociales subalternos y populares. La legitimación en un lado, significa la deslegitimación en el otro. Es en este ámbito donde ocurre la transformación del conocimiento de bien público en bien privado o privatizable, es decir, transable en el mercado. La universidad es presionada para transformar el conocimiento y sus recursos humanos en productos que deben ser explotados comercialmente. La posición en el mercado pasa a ser crucial y en los procesos más avanzados es la propia universidad la que se transforma en marca.

En este campo, la reforma progresista de la universidad como bien público deberá orientarse por las siguientes ideas:

1. Es crucial que la comunidad científica no pierda el control de la agenda de investigación científica. Para eso es necesario, antes que nada, que la asfixia financiera no obligue

a la universidad pública a recurrir a la privatización de sus funciones para compensar los recortes presupuestarios. Es crucial que la apertura al exterior no se reduzca a la apertura al mercado y que la universidad se pueda desenvolver en ese espacio de intervención de modo que se equilibren los múltiples intereses, incluso contradictorios, que circulan en la sociedad y, que con mayor o menor poder de convocatoria, interpelan a la universidad. Inclusive en los Estados Unidos donde la empresarización del conocimiento ha avanzado más, es defendido hoy que el liderazgo tecnológico del país esté soportado en un cierto equilibrio entre la investigación básica, realizada en las universidades sin interés comercial directo, y la investigación aplicada sujeta al ritmo y al riesgo empresariales.

2. Las agencias públicas de financiamiento de la investigación deben regular –pero sin eliminar– el control de la agenda por parte de la comunidad universitaria en nombre de los intereses sociales considerados relevantes y que obviamente están lejos de ser apenas relevantes para la actividad empresarial. El uso creciente de los concursos para la llamada investigación dirigida (*targeted research*) debe ser moderado por concursos generales en

los que la comunidad científica especialmente la más joven, tenga posibilidad de desarrollar creativa y libremente nuevas áreas de investigación, que no suscitan ningún interés por parte del capital o del Estado. La investigación dirigida se centra en lo que es importante hoy para quien tiene el poder de definir lo que es importante. Con base en ella, no es posible pensar el largo plazo y, como lo dije antes, este es tal vez el único nicho de hegemonía que le queda a la universidad. Por otro lado, la investigación dirigida y más aún, la investigación comercialmente contratada y la consultoría, imponen ritmos de investigación acelerada presionados por la sed de resultados útiles. Estos ritmos impiden la maduración normal de los procesos de investigación y de discusión de resultados, cuando no atropellan inclusive los protocolos de investigación y los criterios de evaluación de resultados.

No se excluye la utilidad para la propia universidad de una interacción con el medio empresarial en términos de identificación de nuevos temas de investigación, de aplicación tecnológica y de análisis de impacto. Lo importante es que la universidad esté en condiciones de explorar ese potencial y para eso no puede ser puesta en una posición de dependencia y

mucho menos en el nivel de supervivencia en relación con los contratos comerciales.

El tema más polémico en este ámbito es el del patentamiento del conocimiento. En los países centrales la lucha por las patentes, especialmente en las áreas comercialmente más atractivas, en la biotecnología, por ejemplo, comienza a transformar por completo los procesos de investigación y las relaciones al interior de la comunidad científica, obstruyendo y afectando la actividad colectiva de los procesos de investigación y la discusión libre y abierta de los resultados. Para muchos, cuestiona inclusive el propio avance de la ciencia, además de provocar una distorsión fatal en las prioridades de la investigación. El problema del patentamiento es uno de los que mejor revela la segmentación global de la producción de conocimiento. Esto solo es relevante en unos pocos países, en los que hay gran capacidad de absorción comercial del conocimiento producido.

EL REFUERZO DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL DE LA UNIVERSIDAD

Reconozco que lo que acabo de proponer es un amplio programa de responsabilidad social de la universidad y solamente así la universidad pública puede luchar eficazmente por su legitimidad. La universidad debe entender que la

producción de conocimiento epistemológica y socialmente privilegiada y la formación de elites dejaron de tener el poder, por sí solos, de asegurar la legitimidad de la universidad a partir del momento en que ella perdió la hegemonía, inclusive en el desempeño de estas funciones, y tuvo que pasar a desempeñarse en un contexto competitivo. La lucha por la legitimidad permite ampliar el potencial de estas funciones, complementándolas con otras donde el vínculo social sea más transparente. Para que eso ocurra, la universidad debe dotarse de condiciones adecuadas tanto financieras como institucionales. Contrariamente a lo que hace creer el capitalismo educativo, las deficiencias en el desempeño de la responsabilidad social de la universidad no se generan en el exceso de autonomía sino por el contrario por la falta de ella y de los medios financieros adecuados. El Estado y la sociedad no pueden reclamar nuevas funciones de la universidad cuando la asfixia financiera no les permite desempeñar siquiera sus funciones más tradicionales. Una vez creadas las condiciones, la universidad debe ser motivada para asumir formas más densas de responsabilidad social, pero no debe ser solamente entendida de manera funcionalista en este sentido. La responsabilidad social de la universidad debe ser asumida por la universidad aceptando ser permeable a

las demandas sociales, especialmente aquellas originadas en grupos sociales que no tienen el poder para imponerlas. La autonomía universitaria y la libertad académica —que en el pasado fueron esgrimidas para desresponsabilizar socialmente la universidad— asumen ahora una nueva importancia, puesto que solamente ellas pueden garantizar una respuesta entusiasta y creativa frente a los desafíos de la responsabilidad social. Puesto que la sociedad no es una abstracción, esos desafíos son contextuales en función de la región, el lugar y, por lo tanto, no pueden ser enfrentados con medidas generales y rígidas.

CREAR UNA NUEVA INSTITUCIONALIDAD

La quinta gran área de reforma democrática y emancipadora de la universidad pública tiene relación con el campo institucional. Dije antes que la virulencia y lo sobresaliente de la crisis institucional residen en el hecho de que ella condensó la agudización de las crisis de hegemonía y legitimidad. Por eso, me concentré hasta ahora en esas dos crisis. Luego, defendí que la reforma de la universidad debe centrarse en el asunto de la legitimidad. De hecho, la pérdida de hegemonía parece irremediable no solo por el surgimiento de muchas otras

instituciones, sino también por el aumento de la segmentación interna de la red de universidades, al nivel nacional o global. La universidad no es hoy la organización única que fue, y su heterogeneidad vuelve más difícil identificar lo que es.⁴⁴ Los procesos de globalización hacen más visible esa heterogeneidad y la intensifican. Lo que queda de la hegemonía de la universidad se debe al hecho de que es un espacio público donde el debate y la crítica sobre el largo plazo de las sociedades se puede realizar con menos restricciones que en el resto de la sociedad. Este asunto de la hegemonía es demasiado irrelevante en las sociedades capitalistas de hoy para poder sustentar la legitimidad de la universidad. Es por esto que la reforma institucional debe centrarse en esta última.

La reforma institucional que aquí propongo está orientada a fortalecer la legitimidad de la universidad pública en un contexto de globalización neoliberal de la educación y para fortalecer la posibilidad de una globalización alternativa. Las principales áreas de esta reforma institucional pueden resumirse en las siguientes ideas: red, democratización interna y externa y evaluación participativa.

44 De ahí la importancia de la lucha por la definición de universidad que referí antes.

RED

La primera idea es la red nacional de universidades públicas. En casi todos los países hay asociaciones de universidades, pero tales asociaciones están muy lejos de constituir una red. En la mayoría de los casos son solamente grupos de presión que reivindican colectivamente beneficios de los que individualmente se apropian. Más allá de esto, propongo que el bien público de la universidad pase a ser producido en red, lo que significa que ninguno de nosotros en la red puede asegurar por sí mismo cualquiera de las funciones en que se traduce ese bien público, ya sea el de producción de conocimiento, la formación de grado y de posgrado o la extensión. Esto implica una revolución institucional y una revolución en las mentalidades,⁴⁵ dado que las universidades fueron diseñadas institucionalmente para funcionar como entidades autónomas y autosuficientes. La cultura de la autonomía universitaria y de la libertad académica, a pesar de ser esgrimida públicamente en nombre de la universidad contra actores externos,

45 Tal vez por eso sea necesario programar procesos de transición que garanticen un pasaje intergeneracional, porque es de prever que las generaciones más adultas (y con más poder hoy) se resistan a cualquier cambio en este sentido.

ha sido frecuentemente utilizada al interior del sistema universitario para contraponer universidad contra universidad. Donde existe la competencia por el *ranking*, se incentiva la separación, y como este está hecho a partir de las desigualdades existentes entre universidades en un momento dado y sin ninguna medida compensatoria, tiende a agudizar aún más el tope de la pirámide, profundizando así, la segmentación y la heterogeneidad.⁴⁶

Si se hace la reforma como propongo, en el sentido de fortalecer la universidad pública en su conjunto, de modo de calificarla para discutir los términos de su inserción en la globalización de la universidad, la construcción de una masa crítica es una precondition y esta solo se obtiene en la mayoría de los países cuando se suman y se aúnan los recursos, se buscan sinergias y se maximiza el desempeño funcional a partir de las diferentes contribuciones que los diferentes componentes de la red pueden dar. Así, la construcción de la red pública implica

46 La idea de establecer *ranking* no es en sí negativa, todo depende de los criterios que lo definen y del modo, transparente o no, como estos sean aplicados. En el marco de la reforma que propongo las jerarquías deberían servir especialmente para estimular el desempeño de las redes.

compartir recursos y equipamientos, la movilidad de docentes y estudiantes al interior de las redes y una estandarización mínima de planes de curso, organización del año escolar y de los sistemas de evaluación. Nada de esto debe eliminar las especificidades con que cada universidad pretende responder al contexto local o regional en el que está inserta. Por el contrario, esa especificidad al ser mantenida, puede valorarse mucho más al interior de la red. Por ejemplo, en Brasil, conocí experiencias riquísimas de extensión en las universidades del Norte y el nordeste que son totalmente desconocidas o poco valorizadas en el centro-Sur y en el Sur; estoy seguro que también ocurre lo inverso.

La red busca, entonces, fortalecer la universidad en su conjunto al crear más polivalencia y descentralización.

No se trata de llevar las universidades de excelencia a compartir de tal modo sus recursos que se ponga en riesgo esa misma excelencia; al contrario, se trata de multiplicar el número de universidades de excelencia dando a cada una la posibilidad de desarrollar su nicho potencial con ayuda de las demás. En oposición a lo que comúnmente se piensa, en un contexto de globalización neoliberal, la concentración de la investigación y del posgrado en pocas universidades o centros de excelencia expone

a la universidad pública a grandes vulnerabilidades, especialmente en los países periféricos y semiperiféricos. Como mencioné antes, esas universidades, inclusive las mejores, son presa fácil de las universidades globales de los países centrales y lo serán entre más aisladas y desconectadas estén.

La reforma orientada a una globalización solidaria de la universidad como bien público tiene que partir de la solidaridad y de la cooperación al interior de la red nacional de universidades; esta red nacional debe estar desde el comienzo transnacionalizada, es decir, debe integrar universidades extranjeras interesadas en formas de transnacionalización no mercantil. Obviamente que esas relaciones —llamadas hoy “relaciones internacionales”— ya existen; solo que deben ser intensificadas hasta el punto que sean tan constitutivas de la red, que dejen de ser consideradas externas o apéndices.

La reforma debe promover la constitución de la red, pero la red no se decreta; es necesario crear una cultura de red en las universidades y esto no es una tarea fácil. Porque ni siquiera en el interior de la misma universidad ha sido posible crear una verdadera red. Esta cultura no se crea de un momento a otro. Tal vez sea posible crearla de una generación a otra y el impulso para constituirla dependerá en buena medida

de la percepción que se tenga de que, sin red, una universidad pública sucumbirá sin gloria alguna en el mercado y la transnacionalización del comercio de la educación superior. Cuando la red se convierte en un asunto de supervivencia, la universidad deberá considerarlo como un asunto de principio.

Una vez creada la red, su desarrollo está sujeto a tres principios básicos de acción: densificar, democratizar y cualificar. La teoría de las redes provee hoy pistas valiosas a las organizaciones. Pueden ser multinivel o multiescala, deben fomentar la formación de módulos (*clusters*) y en general, promover el crecimiento de la multi-conectividad entre las universidades, los centros de investigación y de extensión, los programas de divulgación y de publicación del conocimiento.

Pienso que en la constitución de una red podría ser útil tener como ejemplo a la Unión Europea.⁴⁷ Como ya mencioné, la política universitaria europea busca crear una red universitaria europea que prepare en conjunto a sus universidades para la transnacionalización de la educación superior. Aunque no esté de acuerdo

con el excesivo énfasis mercantil de la transnacionalización, pienso que es una estrategia correcta, porque parte de la verificación de que las relaciones entre las universidades europeas se pautaron, hasta hace muy poco, por la heterogeneidad institucional, una enorme segmentación y un casi total aislamiento recíproco, es decir, unas condiciones que no favorecen este nuevo punto de partida para la inserción de las universidades europeas en el contexto de la globalización de la educación superior. Lo que está haciendo la Unión Europea a nivel internacional entre los países que la integran, es en verdad una tarea mucho más difícil que la exigida a nivel nacional. Si una región central en el sistema mundial, en este estado de vulnerabilidad a escala global en este campo, decide prepararse a lo largo de más de una década, para remediar, a través de la constitución de una red de universidades —en la lógica de lo ocurrido en otras áreas del comercio mundial—, no me parece que se deba esperar menos de eso, especialmente de los grandes países periféricos, como Brasil, teniendo en cuenta, por un lado, el potencial de desarrollo que posee y, por otro lado, la fragilidad de ese potencial si no fuera correctamente aprovechado.

La organización de las universidades dentro de la red debe ser orientada para hacer viable e

47 Puede tenerse en cuenta también la red AUGM (Asociación de Universidades del Grupo Montevideo) que congrega a 15 universidades públicas de MERCOSUR (Aporte personal de Denise Leite).

incentivar la consecución de los cuatro campos de legitimación: acceso, extensión, investigación-acción y ecologías de saberes. Además de eso, debe facilitar la adaptación de la universidad a las transformaciones que están ocurriendo en la producción del conocimiento. El modelo de institucionalidad que hoy domina, fue moldeado por el conocimiento universitario y no se adecua al conocimiento pluriuniversitario. El pasaje, como vimos, es del conocimiento disciplinar hacia el conocimiento transdisciplinar; de los circuitos de producción hacia circuitos abiertos; de la homogeneidad de los lugares y actores, a la heterogeneidad; de la descontextualización social hacia la contextualización; de la aplicación técnica y comercial a la aplicación socialmente edificante y solidaria. Esta transición es más evidente en los países centrales y es también detectable en los países periféricos y semiperiféricos; si bien en estos últimos el pasaje no es autónomo sino heterónimo y en el peor de los casos, resultado de imposiciones de las agencias financieras internacionales. En la fase de transición en la que nos encontramos, los dos tipos de conocimiento coexisten y el diseño institucional debe ser suficientemente dúctil para albergarlos a ambos y para posibilitar que el conocimiento pluriuniversitario no sea contextualizado únicamente

por el mercado y, por el contrario, sea puesto al servicio del interés público, de la ciudadanía activa y de la construcción de alternativas solidarias y de largo plazo.

Los cambios institucionales no van a ser fáciles, pero son el único medio para resistir con éxito a las enormes presiones, que procuran alinear la organización y la gestión de las universidades con el modelo neoliberal de sociedad. El supuesto de las reformas que propongo, es que el Estado reformista le brinde a la universidad las condiciones para resistir a tales presiones. Claro que, si fuera el mismo Estado quien presiona para la empresarialización de la universidad, entonces le compete a esta resistirse a la reforma del Estado. Es lo que ha venido pasando en España, en la lucha de los rectores y profesores de las universidades públicas contra la tentativa de reforma conservadora de la universidad; también en Italia, específicamente en la lucha contra la precarización contractual de los docentes; y en Francia, en la lucha contra la desresponsabilización del Estado en las áreas de ciencia y cultura.

El modelo convencional de conocimiento universitario domina hoy todavía los cursos de grado, pero sufre una creciente interferencia en el conocimiento pluriuniversitario a nivel de posgrado y de investigación. El hecho de

que las unidades orgánicas tradicionales hayan sido moldeadas por el modelo universitario, explica en buena parte la resistencia a conceder al posgrado y a la investigación, la centralidad que deben tener en las próximas décadas. Es necesario entonces, crear otras unidades orgánicas transfacultades y transdepartamentales que, además, pueden estar articuladas a la red y no exclusivamente en una de las universidades que la integran. Uno de los objetivos centrales de las nuevas unidades, debe ser la búsqueda de una mayor integración entre los posgrados y los programas de investigación.

DEMOCRACIA INTERNA Y EXTERNA

Además de la creación de la red, la nueva institucionalidad debe tener como objetivo, la profundización de la democracia interna y externa de la universidad. Cuando se habla de democratización de la universidad debemos tener en mente la cuestión del acceso y el fin de las discriminaciones que la limitan. Pero la democratización de las universidades incluye también otras dimensiones. En tiempos recientes, la democratización externa de la universidad ha sido un importante tema de debate. La idea de la democratización externa se confunde con la responsabilización social de la universidad, porque lo que está en debate, es la creación de

un vínculo político orgánico entre la universidad y la sociedad, que ponga fin al aislamiento de la universidad que en los últimos años se volvió un anatema, considerado como manifestación de elitismo, de corporativismo, de encerramiento en su torre de marfil, etcétera. Apelar a la democracia externa es una ambigüedad porque esta es realizada por grupos sociales diferentes con intereses contradictorios. Por un lado, el requerimiento viene del mercado educativo que invoca el déficit democrático de la universidad o para justificar la necesidad de ampliar el acceso a la universidad, lo que es posible mediante la privatización de la universidad, o para defender una mayor cercanía entre la universidad y la industria. En estos casos, la democratización externa implica una nueva relación de la universidad con el mundo de los negocios, y en última instancia, la transformación de la universidad en un negocio.

Por otro lado, la demanda para la democratización externa proviene de fuerzas sociales progresistas interesadas en la transición desde el modelo universitario al modelo pluriuniversitario; estas fuerzas proceden, sobre todo, de grupos históricamente excluidos que reivindican hoy la democratización de la universidad pública. El modelo pluriuniversitario, al asumir la contextualización del conocimiento y la

participación de ciudadanos y comunidades en tanto usuarios y coproductores de conocimiento, orienta a que esa participación y contextualización estén sujetas a reglas que hagan más transparentes las relaciones entre la universidad y el medio social y legitimen las decisiones tomadas en su ámbito.

Este segundo llamado a la democracia externa persigue de hecho, neutralizar el primero, es decir, la privatización de la universidad. La demanda por la privatización tuvo, en la última década, un impacto enorme en las universidades de muchos países, al punto que los investigadores universitarios han perdido buena parte del control que tenían sobre las agendas de investigación. El caso más relevante es la manera como se definen hoy las prioridades de investigación en el campo de la salud, donde las grandes enfermedades que afectan a gran parte de la población del mundo (malaria, tuberculosis, sida) no forman parte de las prioridades de investigación.⁴⁸ A partir del momento en que

los mecanismos de autorregulación de la comunidad científica pasan a estar dependientes de los centros de poder económico, solamente una presión democrática externa podrá llevar a que los temas sin interés comercial, pero de gran impacto social, entren en las agendas de investigación.

La necesidad de una nueva institucionalidad de democracia externa es fundamental para tornar transparentes, mensurables, regulables y compatibles las presiones sociales sobre las funciones de la universidad. Y sobre todo para debatir en el espacio público de la universidad y tornarlas objeto de decisiones democráticas. Esta es una de las vías de democracia participativa necesarias para la nueva base de legitimidad de la universidad. Articulada con la democracia externa, está la democracia interna. Este fue un tema destacado en los países centrales en la década de 1960 y todos los países que pasaron por períodos de dictadura, introdujeron en la segunda mitad del siglo XX formas de gobierno democrático en la universidad, después del derrocamiento de la dictadura. La presión empresarial sobre la universidad comenzó a hacer un ataque sistemático

48 La malaria tiene una incidencia exclusiva en los países del Sur. La tuberculosis tiene una incidencia trece veces mayor en el Sur que en el Norte. El Sida tiene también una incidencia superior en el Sur, pero es suficientemente perturbadora en el Norte, lo que justifica que, en la vacuna contra el sida, se invierta siete veces

más de lo que se invierte en la vacuna contra la malaria (Archibugi & Bizarri, 2004).

a esa democracia interna; la razón era obvia: el funcionalismo de la universidad al servicio del capital exige la proletarianización de los docentes e investigadores y esto no ocurre si se mantienen activos los mecanismos de democracia interna, ya que ellos sustentan la libertad académica que bloquea el paso a la proletarianización. Esto es solamente alcanzable a partir de un modelo de gestión y de organización empresarial, con profesionalización de las funciones y una estricta separación entre administración, por un lado, y docencia e investigación, por el otro.

La democracia externa propuesta por el capital es, así, fuertemente hostil con la democracia interna. No sucede lo mismo con la democracia externa de origen comunitario y solidario. Por el contrario, la democracia interna puede potenciar la democracia externa y viceversa. Frente a esto, la reforma de la universidad como bien público debe defender la democracia interna de la universidad por el valor que tiene en sí misma, mas también para evitar que la democracia externa sea reducida a las relaciones universidad-industria. La democracia externa puede concretarse, por ejemplo, a través de consejos sociales, social y culturalmente diversos, con participación asentada en la relevancia social y no en las contribuciones financieras, definidas a nivel

territorial (local, regional), sectorial, clasista, racial, sexual. La participación en los órganos de democracia interna deberá así ser informada por los principios de acción afirmativa, incorporando a los consejos, los grupos y los intereses sociales hasta ahora más distantes de la universidad.⁴⁹ Lo importante es que los consejos no sean una mera fachada, y para esto, más allá de sus funciones consultivas, deben tener participación en los procesos de democracia participativa que sean adoptados en el interior de la universidad.

EVALUACIÓN PARTICIPATIVA

Finalmente, la nueva institucionalidad debe incluir un nuevo sistema de evaluación que incluya a cada una de las universidades y a la red universitaria en su conjunto. En ambos casos, deben adoptarse mecanismos de autoevaluación y de heteroevaluación. Los criterios

49 En Brasil, donde esta distancia es enorme, el éxito de la articulación entre democracia interna y democracia externa depende de la voluntad política y de la eficacia que orientan las medidas del campo del acceso, la investigación-acción, la extensión y las ecologías de saberes. Los diferentes grupos sociales solamente estarán convencidos de las ventajas de la participación en el gobierno de la universidad, si este tiene un retorno bien concreto.

de evaluación deben ser congruentes con los objetivos de la reforma indicados anteriormente, especialmente relacionados con las tareas de legitimación y con la valoración de las transformaciones en la producción y distribución del conocimiento y sus relaciones con las nuevas alternativas pedagógicas. Esto significa que el desempeño de los docentes y de las unidades orgánicas deben ser vistos también a la luz de estos criterios. También aquí hay que tomar la opción entre una evaluación tecnocrática y una evaluación tecnodemocrática o participativa. La primera es hoy fuertemente recomendada por el capital educativo transnacional. Se trata de una evaluación cuantitativa, externa, del trabajo de los docentes o del trabajo de investigación, dejando afuera el desempeño de cualquier otra función, especialmente las de extensión, por más relevantes que sean en el plano social. En el caso de la investigación, se centra en lo que es más fácilmente cuantificable a través de técnicas bibliométricas que diferencian tipos y lugares de publicación o de impacto de las publicaciones medido por índices de citación. En las áreas de extensión, que son más difícilmente cuantificables, se ha realizado muy poca evaluación y cuando ocurre, se tiende a privilegiar la relación universidad-industria,

centrándose en criterios cuantitativos, por ejemplo, como el número de patentes.

La fijación de criterios a través de los mecanismos de democracia interna y externa, es fundamental, toda vez que ellos definen el valor del retorno de las diferentes actividades universitarias. La universidad no debe promover modelos idénticos en la actividad docente, pero sí modelos diferenciados que valoren las competencias específicas de cada grupo de docentes, garantizando una calidad mínima dentro de cada modelo o vertiente. Esto permite ampliar el retorno social de la universidad e introducir incentivos internos para nuevas actividades, sirve como escudo contra la presión unilateral de incentivos mercantiles. Los modelos de evaluación participativa tornan posible la emergencia de criterios de evaluación interna suficientemente consolidados para ser medidos por los criterios de evaluación externa. Los principios de autogestión, autolegislación y autovigilancia tornan posible que los procesos de evaluación sean también procesos de aprendizaje político y de construcción de autonomías de los actores y de las instituciones. Solamente estos principios garantizan que la autoevaluación participativa no se transforme en una autocontemplación narcisista, o en intercambio de favores evaluativos.

REGULAR EL SECTOR UNIVERSITARIO PRIVADO

La reforma de la universidad como bien público que acabo de delinear no será viable si los principios que la orientan, no están acompañados de dos decisiones políticas: una tiene que ver con la regulación de la educación superior privada, y la otra con la posición de los gobiernos frente al GATS en el campo de la educación transnacionalizada. Paso a tratar brevemente cada una de ellas.

LA UNIVERSIDAD PRIVADA

En cuanto a la universidad privada, y partiendo del principio de que la universidad es un bien público, el gran interrogante es saber en qué condiciones un bien público puede ser producido por una entidad privada. Antes mencioné al sector privado como consumidor de servicios universitarios. Paso ahora a centrarme en el sector privado como producto. Es un sector internamente muy diferenciado; algunos productores de servicios son muy antiguos, mientras otros, la gran mayoría, han surgido en las dos últimas décadas. Algunos de ellos tienen objetivos cooperativos y solidarios, no lucrativos; pero, en la actualidad, la gran mayoría busca fines lucrativos. Algunos son verdaderas universidades, pero la gran mayoría no lo es, y en los

peores casos, son fábricas de diplomas-basura. Algunos son universidades con excelencia en las áreas de posgrado y de investigación; mientras otros hasta llegan a estar bajo sospecha de ser fachadas para el lavado de dinero y el tráfico de armas.

El modo como se constituyó este sector privado de educación superior diverge de país a país. Más en los países periféricos y semiperiféricos, donde había un sector público universitario, el desarrollo del sector privado se asentó en tres decisiones políticas: estancar la expansión del sector público a través de la crisis financiera; degradar los salarios de los profesores universitarios con el fin de forzarlos a buscar empleo parcial en el sector privado;⁵⁰ actuar con una negligencia benigna y premeditada en la regulación del sector privado, permitiéndole que se desarrolle con un mínimo de restricciones. De este modo, el sector privado se ahorró la formación de sus propios cuadros, aprovechándose de todo el conocimiento y formación producidos por la universidad pública. Esto significó una masiva transferencia de recursos de la universidad pública hacia las nuevas universidades

50 En el caso de Brasil, otro factor fue permitir la jubilación precoz, con salario integral, en las universidades públicas.

privadas, una transferencia de tal tamaño y tan salvaje, que es legítimo concebirla como proceso de acumulación primitiva por parte del capital universitario con la consiguiente descapitalización y desarticulación de la universidad pública. Como dije, se trató de una opción política y diferentes países tomaron opciones diferentes. Portugal es un caso paradigmático de lo que acabo de describir. España es un caso particularmente diferente.⁵¹ Por un lado, la autonomía regional llevó a que cada comunidad autónoma quisiera crear su propia universidad, lo que produjo una enorme expansión de la universidad pública. Por otro lado, los intentos del ex presidente José María Aznar (1996-2004) de equiparar el tratamiento de las universidades públicas y privadas y facilitar la transferencia de recursos de las primeras hacia las segundas, fueron parcialmente frustradas por la fuerte oposición de la comunidad universitaria. Asimismo, las universidades privadas han crecido en España y en Madrid ya son mayoritarias, aunque la mayor parte de estudiantes frecuente universidades públicas.⁵²

51 Le debo a Juan Carlos Monedero las informaciones sobre el caso español.

52 En España, tal como en Portugal, hay dos tipos de universidades privadas, las universidades católicas que

Es evidente que el caso brasileño se aproxima más al caso portugués que al español.⁵³ Siendo así, la primera señal del verdadero objetivo de una reforma de la universidad pública estará dado por el modo como en esa reforma (o fuera de ella) se posiciona el Estado frente a las universidades privadas. Si el Estado asume una actitud cómplice con lo que pasa en estas últimas, las universidades públicas podrán concluir sin más que la reforma se hace en contra de ellas, debiendo extraer las debidas inferencias. Naturalmente, los adeptos al credo neoliberal exigirán igualdad entre el sector público y el sector privado, una exigencia que evidentemente no hicieron cuando se creó el sector privado. El tratamiento preferencial que la reforma debe

han estado muy ligadas en España al Opus Dei, y las universidades-negocio que surgieron sobre todo en la década de 1990. Un tema no abordado en este texto es el surgimiento de un nuevo tipo de universidades vinculadas a iglesias protestantes de varias denominaciones, un fenómeno especialmente evidente en América Latina, más también presente en África.

53 En Brasil, el primer impulso al sector universitario privado se dio en la dictadura, en la década de 1970. Pero la verdadera expansión y consolidación del mercado educativo, ocurrió en el gobierno de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002).

dar a la universidad pública no se apoya solamente en el hecho de que la universidad pública realiza funciones de interés público, que por definición no pueden ser realizadas en el mercado de diplomas universitarios. Se apoya, todavía, en la necesidad de corregir algunos defectos de la competencia desleal y de la apropiación indebida de recursos de la que ha sido víctima la universidad pública en las dos últimas décadas.

Frente a esto, la reforma de la universidad como bien público se debe basar en este principio fundamental: compete al Estado fomentar la universidad pública y no le compete fomentar la universidad privada; la relación del Estado con esta última debe ser cualitativamente diferente: una relación de regulación y de fiscalización. En un período de austeridad financiera, no se justifica que los fondos públicos sean canalizados para el sector privado. A su vez la regulación de la universidad privada debe ser tanto indirecta como directa. La regulación indirecta ocurre con la expansión y cualificación de la universidad pública influyendo sobre la disminución del negocio universitario rentable. La situación diverge de país a país, pero en general, con excepción de Estados Unidos, el sector privado ocupa la base de la pirámide de calidad y no el tope.

La regulación directa del mercado universitario se hace con el aumento de las condiciones de autorización y acreditación en combinación con la evaluación de resultados. La acreditación debe estar sujeta a la renovación y la evaluación debe seguir los criterios de evaluación de las universidades públicas. Debe evitarse a toda costa el *dumping* social de la formación universitaria, una situación inminente en sectores saturados del mercado (por ejemplo, las carreras de derecho y de administración) y casi siempre concentrados en las regiones de mayor densidad poblacional. La regulación estatal del mercado universitario es un tema polémico y políticamente sensible por dos razones principales. En primer lugar, el sector privado creció descontroladamente y tiene hoy un poder político muy excesivo en relación con lo que podría originarse en la calidad de los servicios que presta. Este poder político es potenciado por la acción de las agencias financieras internacionales que promueven la transnacionalización de los servicios de educación superior, ya que ella se apoya en un mercado que se quiere hacer de forma desregulada. En segundo lugar, el sector privado, cuando ocupa la base de la pirámide de calidad, tiende a prestar servicios a los hijos de las clases trabajadoras y a

los grupos sociales discriminados⁵⁴. Estos se transforman fácilmente en un arma de apoyo contra la exigencia regulatoria.

La manera de avanzar es a través de un contrato social, siempre y cuando los actores involucrados acepten los principios políticos que orientan la contratación. Se trata de un contrato diferente del que se ha establecido con las universidades públicas. En el caso de las universidades privadas con fines lucrativos, el contrato será exigido en razón de la naturaleza de los servicios prestados y el carácter mercantil de su prestación. En el caso de las universidades privadas comprobablemente sin fines lucrativos, el contrato social educativo tiene que ser diferente, combinándose lo que está en vigor para el sector público y lo que está en vigor para el sector privado no lucrativo.

EL ESTADO Y LA TRANSNACIONALIZACIÓN DEL MERCADO DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR

El último principio de la reforma de la universidad como bien público, resulta del análisis que

hice sobre la polarización entre globalizaciones contrapuestas que están caracterizando hoy las relaciones internacionales. Consiste en fomentar e intensificar las formas de cooperación transnacional que ya existen y multiplicarlas en el marco de acuerdos bilaterales o multilaterales siguiendo principios de beneficio mutuo y por fuera del marco de regímenes comerciales. Es este el sentido de la globalización alternativa en el área de la universidad. Por razones diversas, merecen reflexión los ejemplos mencionados antes de la Unión Europea y de Sudáfrica. En los países periféricos y semiperiféricos, se deben buscar sinergias regionales porque en esta escala la densificación de las redes hace más fácil y más eficaz la lucha contra la globalización neoliberal de la universidad. En el caso de los países de lengua oficial portuguesa, la Comunidad de los Países de Lengua Portuguesa (CPLP) es un espacio multilateral con un enorme potencial para la transnacionalización cooperativa y solidaria de la universidad. A los países semiperiféricos de este espacio, Brasil y Portugal, les corresponde la iniciativa de dar los primeros pasos en esta dirección: cursos de grado y posgrado en red, circulación fácil y estimulada de profesores, estudiantes, libros e informaciones, bibliotecas *online*, centros transnacionales de investigación sobre temas

54 El caso brasileño presenta una particularidad en este campo. En la medida en que las instituciones privadas también son frecuentadas por un grupo significativo de clase media, en general son personas ya empleadas, con un nivel relativamente elevado de ingresos.

de interés específico para la región, sistemas de bolsas de estudios y líneas de financiamiento de investigación destinadas a estudiantes y profesores interesados en estudiar o investigar en cualquier país de la región, etcétera. Este espacio regional debe articularse con el MercoSur y en general con América Latina, correspondiendo a Brasil y Portugal su articulación con España y con los países latinoamericanos y africanos para la realización de este proyecto. Esta es una alternativa exigente pero realista, fuera de la cual no será posible para ningún país de esta región resistir individualmente a la avalancha de la mercantilización global de la educación.⁵⁵

CONCLUSIÓN

La universidad en el siglo XXI será seguramente menos hegemónica, pero no menos necesaria de lo que fue en siglos anteriores. Su especificidad, en cuanto bien público, reside en ser la institución que liga el presente con el

mediano y el largo plazo por los conocimientos y por la formación que produce y por el espacio público privilegiado para la discusión abierta y crítica que constituye. Por estas dos razones es un bien público sin aliados fuertes. A muchos no les interesa el largo plazo y otros tienen poder suficiente para poner bajo sospecha a quien se atreve a sospechar de ellos criticando sus intereses.

La universidad pública es entonces un bien público permanentemente amenazado, pero no hay que pensar que la amenaza proviene solamente del exterior, porque ella proviene también del interior. Es posible que en este texto haya hecho sobresalir más las amenazas externas que las internas. Al contrario, en mi primer trabajo sobre la universidad mencionado en el prefacio, di una mayor atención a la amenaza interna. La razón de esta inflexión en el énfasis se debe al hecho de que los factores de amenaza interna antes identificados, están potenciados hoy a través de una perversa interacción, que escapa a muchos, con los factores de amenaza externa. Estoy más consciente que nunca de una universidad en ostracismo social por su elitismo y corporativismo, y paralizada por la incapacidad de autointerrogarse de la misma forma en que ella interroga a la sociedad y por eso es presa fácil de los seguidores de la globalización

⁵⁵ La brillante diplomacia brasileña de los dos últimos años abre aún otras opciones en la construcción de las redes. Me refiero a las redes entre los tres países semiperiféricos que han venido luchando por una mayor justicia social en las relaciones Norte/Sur: Brasil, India y Sudáfrica.

neoliberal. Es por eso que la emergencia de un mercado universitario, primero nacional y ahora transnacionalizado, torna más evidentes las vulnerabilidades de la universidad pública y constituye una seria amenaza al bien público que produce o debería producir.

La conjunción de factores de amenaza interna y de factores de amenaza externa está bien patente en la evaluación de la capacidad de la universidad para pensar el largo plazo, tal vez su característica más distintiva. Quien trabaja hoy en la universidad sabe que las tareas universitarias están dominadas por el corto plazo, por las urgencias del presupuesto, la competencia entre facultades, el empleo de los licenciados, etcétera. En la gestión de estas urgencias, florecen tipos de profesores y de conductas que poca utilidad y relevancia tendrían si en vez de urgencias, fuese necesario identificar y potenciar las emergencias donde se anuncia el largo plazo. Este estado de cosas, que se debe ciertamente a una pluralidad de factores, no puede con todo dejar de ser pensado en conjunción con las señales que poderosos actores sociales van dando desde el exterior de la universidad.

¿Cuál es el retorno social de pensar el largo plazo, de disponer de espacios públicos de pensamiento crítico e incluso para la producción

de conocimiento más allá del exigido por el mercado? En la lógica del Banco Mundial la respuesta es obvia: el retorno es nulo, si existiese, sería peligroso, y si no fuese peligroso, no sería sustentable, pues estaría sujeto a la competencia de los países centrales que tienen en este dominio ventajas comparativas inequívocas. Si esta lógica global y externa no encontrase terreno propicio para ser apropiada local e internamente, no sería por cierto peligrosa.

La propuesta que presenté en este texto, está en las antípodas de esta lógica global y externa, y procura crear las condiciones para que esta no encuentre un terreno acogedor que facilite su apropiación interna y local en cada universidad, y en cada una a su modo.

La universidad es un bien público íntimamente ligado al proyecto de nación. El sentido público y cultural de este proyecto y su viabilidad, dependen de la capacidad nacional para negociar de manera calificada, la inserción de la universidad en los contextos de transnacionalización. En el caso de la universidad y de la educación en general, esa cualificación es la condición necesaria para no transformar la negociación en un acto de rendición y con él, el fin de la universidad tal como la conocemos. No habrá rendición si existen condiciones para una globalización solidaria y cooperativa de la universidad.

Porque los aliados son pocos, y los intereses hostiles al florecimiento de la universidad pública tienen hoy mucho poder en el interior del Estado, que bajo la forma de actores mercantiles nacionales y transnacionales, bajo la forma de agencias internacionales al servicio de unos y de otros, la reforma de la universidad como bien público tiene un significado que trasciende a la universidad. Como procuré demostrar, la universidad en tanto bien público es hoy un campo de enorme disputa. Más o menos lo mismo sucede con el Estado. La dirección que tome la reforma de la universidad será la dirección que tome la reforma del Estado. De hecho, la disputa es una sola, algo que los universitarios y los responsables políticos deben tener siempre presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Archibugi, D.; Bizzarri, K. 2004 "Committing to Vaccine R&D: A global science policy priority" en *Research Policy* N° 33(10) pp. 1657-1671. En <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0048733304001386>>.
- Asmal, K. 2003 "Implications of the General Agreement on Trade in Services (GATS) on Higher Education" en *Kagisano Issue* (Sudáfrica) N° 3, pp. 47-53.
- Banco Mundial 2002 *World Bank Higher Education in Brazil: Challenges and Options* (Nueva York: World Bank) marzo.
- Chauí, M. 2003 "A universidade pública sob nova perspectiva", Conferencia de apertura de la 26ª reunión anual de ANPED (Poço de Caldas) 5 de octubre.
- Gibbons, M. et al. 1994 *The New Production of Knowledge* (Londres: SAGE).
- Hirtt, N. 2003 "Au Nord comme au Sud, l'offensive des marchés Sur l'université" en *Alternatives Sud* (CETRI) N° 3(10), pp. 9-31.
- Kajibanga, V. 2000 "Ensino Superior e Dimensão Cultural de Desenvolvimento: reflexos sobre o papel do ensino superior em Angola" en *Africana Studia* (CEAUP) N° 3, pp. 137-151.
- Knight, J. 2003 "Trade in Higher Education Services: the implications of GATS" *Kagisano Issue* (Sudáfrica) N° 3, pp. 5-37.
- Mehta, L. 2001 "The World Bank and its emerging knowledge empire" en *Human Organization* (SfAA) N° 60, pp. 189-196.
- Santos, B. de Sousa 2002 *A globalização e as ciências sociais* (São Paulo: Cortez).
- Santos, B. de Sousa 2003 *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Desclée de Brouwer).

Santos, B. de Sousa (ed.) 2004a *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (Porto: Afrontamento).

Santos, B. de Sousa (ed.) 2004b *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa* (México: Fondo de Cultura Económica).

Wachelder, J. 2003 “Democratizing Science: Various routes and visions of Dutch Science Shops” en *Science, Technology & Human Values* (SAGE) N° 28, pp. 244-273.

LA UNIVERSIDAD EN LA ENCRUCIJADA*

Al considerar el estado actual de la universidad en cualquier parte del mundo, es tan importante mirar hacia atrás como hacia adelante. En el caso de Europa, nos encontramos en un período de evaluación del proceso de Bolonia, así llamado por la Declaración de Bolonia firmada por los ministros de Educación de la Unión Europea en 1999 y destinada a reformar la enseñanza superior en Europa y a crear el Espacio Europeo de Educación Superior (EEES).¹ Es este un período proclive a intensas fluctuaciones entre evaluaciones positivas y negativas, entre los sentimientos de que es demasiado tarde o demasiado temprano para lograr los resultados a los que se aspira. En mi opinión, esas intensas fluctuaciones del

análisis y de la evaluación son una señal de que todo sigue abierto, de que el éxito y el fracaso se perfilan igualmente en el horizonte, y de que de nosotros depende que se alcance uno o el otro. El gran filósofo Ernst Bloch escribió que para cada esperanza hay un cajón: *Heil* y *Unheil*. En este texto me ocupo principalmente de la universidad europea, pero los retos a los que esta se enfrenta se encuentran hoy en todos los continentes, por distintos que sean los motivos, los argumentos o las soluciones que se proponen.

En general, podemos afirmar que la universidad atraviesa —como el resto de los componentes de las sociedades contemporáneas— un período de transición entre distintos paradigmas. Esta transición puede caracterizarse como sigue: *enfrentamos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas*. Dicho de manera sucinta, nuestros problemas modernos tienen que ver con el cumplimiento de los ideales de la Revolución Francesa: *liberté*,

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2017 *Justicia entre Saberes: Epistemologías del sur contra el Epistemicidio* (Madrid: Ediciones Morata) pp. 289-300.

¹ Para más información, véase <<http://www.ond.vlaanderen.be/hogeronderwijs/bologna/>>

égalité, fraternité. En los últimos doscientos años no hemos sido capaces de cumplir dichos objetivos en Europa, para no hablar del resto del mundo. Las soluciones diseñadas para cumplirlos no han producido los objetivos por los que tan duramente se ha luchado, me refiero al progreso científico y tecnológico; la racionalidad formal e instrumental; el Estado burocrático moderno; el reconocimiento de las divisiones y discriminaciones por razones de clase, raza y género dentro de los estrictos límites de los valores liberales y la resiliencia de las formas capitalistas, colonialistas y patriarcales de la sociabilidad; la institucionalización de las desigualdades y discriminaciones sociales mediante procesos democráticos; el desarrollo de culturas nacionales e identidades nacionales; el secularismo y el laicismo; etcétera. La universidad moderna, en especial a partir de mediados del siglo XIX, ha sido un componente clave de esas soluciones. En realidad, fue a su luz que se instituyeron originalmente la autonomía institucional, la libertad académica y la responsabilidad social de la universidad. La crisis generalizada de las soluciones modernas ha traído aparejada la crisis de la universidad. Tras la Segunda Guerra Mundial, el inicio de la década de 1970 fue un período de intensas reformas en todo el mundo. En la mayoría de

los casos, el impulso que estaba detrás de esa reforma provino de los movimientos estudiantiles de finales de los sesenta e inicios de los setenta. Sin embargo, en los últimos cuarenta años, por razones distintas pero convergentes, en diversas partes del mundo la universidad se ha convertido, más que en una solución de los problemas sociales, en un problema más.

En lo que a la universidad se refiere, el problema puede formularse de la siguiente manera: la universidad está siendo interpelada por preguntas complejas para las que hasta el momento solo ha producido respuestas simples. Esas preguntas complejas van hasta la raíz de la identidad histórica y la vocación de la universidad, no tanto para cuestionar los detalles del futuro universitario, sino para poner en tela de juicio el hecho mismo de si la universidad, tal como la conocemos, tiene futuro. Son, por tanto, preguntas que despiertan una perplejidad muy particular. Las respuestas simples dan por sentado el futuro de la universidad. Las reformas a las que convocan terminan siendo una invitación al inmovilismo. No logran abatir la perplejidad causada por las preguntas complejas y, en realidad, pueden incluso incrementarla. De hecho, asumen que la perplejidad no tiene sentido.

En este texto, sostengo que debemos asumir las preguntas complejas y transformar la

perplejidad que causan en energía positiva, a fin de profundizar y reorientar al movimiento de reforma. La perplejidad es hija del hecho de que estamos ante un campo abierto de contradicciones en el que se registra una disputa inconclusa y no regulada entre diferentes posibilidades. Esas posibilidades abren un espacio para la innovación política e institucional, al mostrar la magnitud de lo que está en juego.

LAS PREGUNTAS FUERTES

Permítaseme dar algunos ejemplos de las preguntas fuertes, de peso, a las que se enfrenta la universidad en los inicios del siglo XXI. Sin pretender ser exhaustivo, he seleccionado doce de ellas.

Primera pregunta fuerte: dado que la universidad fue parte integral de la construcción del Estado-nación moderno —formó a sus élites y a su burocracia, y proporcionó el conocimiento y la ideología que subyace al proyecto nacional—, ¿cómo se refundaría su misión en un mundo globalizado en el que la soberanía de los estados es cada vez más una soberanía compartida o una mera elección entre distintos tipos de interdependencia, y en el que la idea misma de un proyecto nacional se ha convertido en obstáculo para las concepciones dominantes del desarrollo global? ¿Una

respuesta posible es la universidad global? Y si es así, ¿cuántas de esas universidades globales son viables? ¿Qué pasa con el gran número de las restantes? Si las élites globales se preparan en universidades globales, ¿dónde encontrar en la sociedad los aliados y la base social para las universidades no globales? ¿Qué tipo de relaciones se establecerán entre las universidades globales y las no globales? ¿El énfasis en las tablas de clasificación contribuye a la cohesión de la educación superior europea o, por el contrario, a su segmentación debido a una competencia desleal y al auge del internacionalismo comercial?

Una segunda pregunta fuerte puede formularse de la siguiente forma: la idea de una sociedad del conocimiento implica que el conocimiento está en todas partes; ¿cuál es el impacto de esta idea sobre una universidad moderna creada a partir de la premisa de que era una isla de conocimiento en una sociedad de ignorancia? ¿Cuál es el lugar o la especificidad de la universidad como centro de producción y difusión del conocimiento en una sociedad con muchos otros centros de producción y difusión del conocimiento? ¿Las prácticas de revisión y referencia académicas siguen determinando de modo significativo las evaluaciones del trabajo académico y la contratación y las

oportunidades de promoción en todas las universidades del mundo? ¿Lo seguirán haciendo de forma que favorezcan unas ideas de confusa definición y génesis monocultural sobre el buen trabajo académico, el rigor metodológico y la solidez teórica, como, en general, ocurre hoy? ¿O, por el contrario, las nuevas tecnologías de producción y difusión del conocimiento (internet, libros, revistas y bibliotecas electrónicas, etcétera) socavan las prácticas elitistas tradicionales de regular el acceso a las revistas y libros académicos, posibilitando así prácticas de revisión por iguales nuevas, creativas, más igualitarias y culturalmente sensibles, y de mentalidad paradigmática abierta?

Tercera pregunta fuerte: cuando ha funcionado bien, la universidad moderna ha sido sede del pensamiento libre e independiente y de la celebración de la diversidad —aunque haya estado sometida a los estrechos límites de las disciplinas y los rígidos cánones de carácter occidental—, tanto en las ciencias como en las humanidades. Considerando que durante los últimos treinta años la tendencia a transformar el valor de verdad del conocimiento en “valor de mercado” del conocimiento ha sido cada vez más fuerte, ¿puede haber un futuro para el conocimiento no conformista, crítico, heterodoxo, no comercializable, y para los

profesores, investigadores y estudiantes que lo ejercen? Si la respuesta es afirmativa, ¿cuál será su impacto sobre los criterios de excelencia y competitividad interuniversitaria? Si es negativa, ¿podemos seguir llamando universidad a una institución que solo produce conformistas incompetentes y nunca rebeldes competentes, y para la que el conocimiento es una mercancía y nunca un bien público?

Cuarta pregunta fuerte: la universidad moderna ha sido desde su inicio una institución transnacional al servicio de sociedades nacionales. En el mejor de los casos, la universidad moderna es un modelo temprano de intercambio internacional de ideas, maestros, estudiantes y libros. Vivimos en un mundo globalizado, pero no homogéneamente globalizado. No solo hay lógicas diferentes que movilizan los intercambios globalizados, sino también diferentes relaciones de poder tras la distribución de los costos y los beneficios de la globalización. Existe una codicia transnacional junto a la solidaridad transnacional. ¿De qué lado estará la universidad? ¿Se convertirá en una corporación transnacional o en una cooperativa o una organización transnacional sin ánimo de lucro? ¿Existe contradicción entre nuestro énfasis en el desarrollo cultural y social y el énfasis que algunos políticos y poderosos laboratorios de

ideas europeos ponen en el desarrollo económico y la contribución de la universidad a la competitividad global de las empresas europeas? ¿Por qué algunos importantes intentos de reforma no europeos han elegido la consigna: “Ni Bolonia ni Harvard”?²

Quinta pregunta fuerte: la universidad ha sido históricamente uno de los pilares fundamentales de la Europa de las ideas, por más cuestionables que esas ideas hayan podido ser. Ello ha sido posible porque se ha otorgado a la universidad un grado de autonomía institucional inimaginable en cualquier otra institución estatal. El lado oscuro de esta autonomía ha sido el aislamiento social, la falta de transparencia, la ineficiencia organizacional, el prestigio social desvinculado de los logros académicos, la reproducción de la injusticia cognitiva (el epistemicidio). En su diseño original, el proceso de Bolonia debía poner fin a ese lado oscuro sin afectar significativamente a la autonomía universitaria. ¿Está siendo llevado a la práctica ese propósito sin resultados perversos? ¿El proceso de Bolonia constituye una ruptura con los aspectos negativos de la universidad tradicional, o es un brillante ejercicio

de permutación de inercias y reciclaje de viejos vicios? ¿Es posible estandarizar procedimientos y criterios en tan disímiles culturas universitarias sin matar la diversidad y la innovación? ¿Es posible desarrollar la transparencia, la movilidad y el reconocimiento recíproco al tiempo que se preserva la diversidad institucional y cultural? ¿Por qué se están haciendo los burócratas con tanta facilidad con el control sobre las buenas ideas y los nobles ideales?

Sexta pregunta fuerte: el prestigio del empleo va de la mano de la cualificación laboral y la escasez de puestos de trabajo. La universidad moderna ha estado en el centro de la producción social de cualificaciones laborales de alto nivel. Si las tablas de clasificación logran fragmentar el sistema universitario europeo y el futuro sistema global, ¿qué empleos y cualificaciones serán generados por qué universidades? El sistema mundial está construido sobre una jerarquía integrada de países centrales, periféricos y semiperiféricos. La actual crisis financiera y económica ha puesto de manifiesto que esa misma jerarquía existe en Europa (el Norte desarrollado frente al Sur subdesarrollado), y, como tal, la cohesión social está mostrando su lado oscuro: existe una condición de que la jerarquía estructural no se vea afectada, que los países sigan siendo

2 Véase de Almeida Filho (2008).

centrales, periféricos o semiperiféricos, sin desplazarse hacia arriba o hacia abajo en la jerarquía. De manera no necesariamente coincidente con la ubicación jerárquica de los países en que están ubicadas, ¿tendremos universidades periféricas, semiperiféricas y centrales? ¿El proceso de Bolonia cristalizará o disolverá esas jerarquías? Dependiendo de la distribución geopolítica de las clasificaciones, ¿la jerarquía de las universidades contribuirá a acentuar o, por el contrario, a atenuar las jerarquías de los países europeos?

Séptima pregunta fuerte: a medida que la universidad diversifica los niveles de cualificación —primero, segundo y tercer ciclos y niveles posdoctorales— el analfabetismo social se incrementa en los niveles inferiores, lo que justifica el mayor valor de los superiores. Se trata, de hecho, de un movimiento en espiral. ¿Ya ha agotado su potencial de desarrollo? ¿Cuántos ciclos más tendremos en el futuro? ¿Estamos creando un analfabetismo infinito como parte del mismo proceso gracias al cual creamos un conocimiento infinito? ¿Las universidades periféricas y semiperiféricas tendrán la tarea de resolver el problema del analfabetismo, mientras que las centrales poseerán el monopolio del conocimiento altamente cualificado?

Octava pregunta fuerte: ¿Puede la universidad mantener su especificidad y su autonomía relativa si es gobernada por los imperativos del mercado y por las demandas de empleo? Dada la validez altamente problemática de los análisis de costo-beneficio en el campo de la investigación y del desarrollo, ¿se permitirá que la universidad asuma ciertos costos con la expectativa de obtener beneficios inciertos, como siempre ha hecho? ¿Qué sucederá con el conocimiento que no tiene y no debe tener valor de mercado? En cuanto a lo que sí lo tiene, ¿qué impacto debe esperarse que tenga sobre él el hecho de que se valore exclusivamente según su valor de mercado? ¿Cuál es el futuro de la responsabilidad social si la extensión se reduce a un expediente o a una carga para obtener recursos financieros? ¿Qué sucederá con el imperativo de hacer a la universidad relevante para las necesidades de la sociedad, dando por sentado que esas necesidades no son reducibles a necesidades de mercado y pueden en realidad contradecirlas?

Novena pregunta fuerte: la universidad (o al menos la universidad pública) ha estado históricamente inserta en los tres pilares de la regulación social moderna: el Estado, el mercado y la sociedad civil; no obstante, el balance de su presencia en la estructura y en el

funcionamiento de la universidad ha variado con el paso del tiempo. De hecho, la universidad europea moderna comenzó en Bolonia como una iniciativa de la sociedad civil. Posteriormente, el Estado fortaleció su presencia, que se tornó dominante a partir de mediados del siglo XIX, y en las colonias especialmente después de alcanzar su independencia. En los últimos treinta años el mercado se puso a la cabeza en la estructuración de la vida universitaria. En unas pocas décadas, la universidad pasó de la producción de conocimiento y profesionales para el mercado a ser ella misma un mercado, el de la educación terciaria, y finalmente, al menos según algunos poderosos visionarios, a ser dirigida como una organización de mercado, como una organización de negocios. Desde entonces, las preocupaciones de la sociedad civil se han confundido fácilmente con los imperativos del mercado o se han sometido a ellos, y el Estado ha empleado muy a menudo su poder coercitivo para imponerles imperativos de mercado a las renuentes universidades. ¿El proceso de Bolonia es una respuesta creativa a las demandas neoliberales y unidimensionales o, por el contrario, una manera de imponerlas mediante un proceso europeo transnacional que neutralice la resistencia nacional?

Décima pregunta fuerte: Las universidades de todo el mundo que siguieron los modelos europeos fueron instrumentales en la diseminación de una visión eurocéntrica del mundo, lo bastante poderosa (en términos tanto intelectuales como militares) como para proclamar su validez universal. Esta pretensión no significaba ignorar las diferencias culturales, sociales y espirituales del mundo no europeo. Por el contrario, suponía un conocimiento de esas diferencias, aun cuando estuviera sometido a propósitos eurocéntricos, fuera mediante la celebración romántica del Otro o la subyugación colonial y la destrucción del Otro. En ambos casos, el conocimiento del Otro servía para demostrar la superioridad y, por tanto, la universalidad de la cultura europea; se requería un conocimiento detallado, colonial o imperial, del Otro. Mi universidad, por ejemplo, la Universidad de Coímbra, fundada en 1290, contribuyó enormemente al desarrollo de un conocimiento comprometido con la empresa colonial. La calidad y la intensidad de la tarea desarrollada por los misioneros antes de partir al extranjero son sorprendentes, tanto más cuando las comparamos con las llevadas a cabo por los ejecutivos del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) que recorren el mundo evangelizando con la

ortodoxia neoliberal que llevan en la cabeza y los bolsillos. De sus pretensiones de conocimiento no se puede decir lo que el gran líder de los movimientos de liberación africanos, Amílcar Cabral, dijo sobre el conocimiento colonial: “La búsqueda de ese conocimiento, a pesar de su carácter unilateral, subjetivo y muy a menudo injusto, contribuye al enriquecimiento de las ciencias humanas y sociales en general” (Cabral, 1982: 197-203).

Undécima pregunta fuerte: ¿Está preparada la universidad para reconocer que la interpretación del mundo excede con mucho la interpretación occidental del mundo? ¿Está preparada la universidad para refundar la idea del universalismo sobre una nueva base intercultural? Vivimos en un mundo de normas en conflicto, lo que muchas veces da por resultado el estallido de guerras y brotes de violencia. Las diferencias culturales, las identidades colectivas antiguas y nuevas, las concepciones y convicciones políticas, religiosas y morales antagónicas son hoy más visibles que nunca, tanto dentro como fuera de Europa. No hay más alternativa a la violencia que la disposición a aceptar el carácter incompleto de todas las culturas e identidades, incluidas las propias, una ardua negociación y un diálogo intercultural creíble. ¿Tienen ese papel en mente las universidades

europeas que están siendo reformadas, como objetivo estratégico de su futuro?

Duodécima pregunta fuerte: es probablemente la más compleja de todas. Las universidades modernas han sido a la vez producto y productoras de modelos específicos de desarrollo. Cuando se inició el proceso de Bolonia, había más certidumbres acerca del proyecto europeo de desarrollo de las que hay en la actualidad. El efecto conjunto de múltiples crisis —la crisis financiera y económica, la crisis ambiental y energética, la crisis del modelo social europeo, la crisis migratoria, la crisis de seguridad, etcétera— apunta a la existencia de una crisis de civilización o de un cambio de paradigma. La pregunta es la siguiente: en un período tan convulso, ¿es posible la serenidad universitaria? Y en caso de que lo sea, ¿es deseable? ¿El proceso de Bolonia está equipando a la universidad para que se sume al debate sobre modelos de desarrollo y paradigmas de civilización, o para servir tan acrítica y eficientemente como sea posible al modelo dominante decidido por los poderes al uso, y evaluado por los nuevos supervisores del resultado de la universidad, que están al servicio de esos poderes? En el nivel internacional, dado el conflicto entre las concepciones locales del desarrollo autónomo y el modelo global de desarrollo

impuesto por las regulaciones de la Organización Mundial del Comercio (OMC), y dado el hecho de que los estados europeos son estados donantes, ¿contribuirá la universidad europea a un diálogo entre diferentes modelos de desarrollo? ¿O, por el contrario, dará legitimidad intelectual a las imposiciones unilaterales de los estados donantes, como en el período colonial?

EL PRESENTE COMO PASADO DEL FUTURO

En mi opinión, transcurridas dos décadas desde el inicio del proceso de Bolonia, las universidades solo han dado respuestas simples a estas preguntas complejas.

Las más simples de ellas son las no-respuestas, los silencios, el dar por sentado el nuevo sentido común acerca de la misión de la universidad. El peligro radica en convertir logros realmente mediocres en brillantes saltos hacia delante, disfrazar la resignación con la máscara del consenso, orientar la universidad hacia un futuro en el que no hay futuro para la universidad.

En mi opinión, nos encontramos en una coyuntura que nuestros científicos de la complejidad caracterizarían como un punto de bifurcación. Mínimos movimientos en una u otra dirección podrían producir cambios grandes e irreversibles. Esa es la magnitud de nuestra

responsabilidad. Todos sabemos que nunca actuamos sobre el futuro; actuamos sobre el presente a la luz de nuestras anticipaciones o visiones acerca de cómo será el futuro. Las preguntas complejas indican que no hay una visión o previsión única, de consenso, que pueda darse por sentada, y por ello esas preguntas invitan a una profunda reflexión.

Pienso que estamos ante dos visiones alternativas y que su presencia simultánea es la fuente de las tensiones que recorren hoy nuestro sistema universitario. Ambas evocan visiones opuestas de una evaluación retrospectiva de las reformas en curso. Es decir, ambas observan nuestro presente desde el futuro.

Según una de ellas, los intentos de reforma fueron una verdadera reforma, dado que lograron preparar a la universidad para afrontar con efectividad los retos del siglo XXI, al diversificar su misión sin ceder su autenticidad, fortalecer la autonomía institucional, la libertad académica y la responsabilidad social en las nuevas y muy complejas condiciones de Europa y del mundo. De ahí que la universidad europea pudiera reconstruir su ideal humanista de una nueva manera internacionalista, solidaria e intercultural.

Según la otra visión retrospectiva imaginaria, el proceso de Bolonia fue, por el contrario,

una contrarreforma, porque bloqueó las reformas que las universidades de distintos países europeos habían emprendido individualmente, cada una según sus circunstancias específicas, para enfrentar los retos mencionados; además, el proceso de Bolonia obligó a una convergencia más allá de lo razonable con el propósito de despojar a la universidad de los mecanismos que le permitían ofrecer resistencia a los imperativos del mundo de las empresas y del mercado, de la misma manera que resistió en el pasado los imperativos de la religión y después del Estado.

Para no terminar este texto con un tono pesimista, comenzaré por detallar brevemente la segunda visión retrospectiva para después abordar la primera. La segunda visión despliega ante nuestros ojos un escenario distópico con los siguientes rasgos:

Ahora nos percatamos de que la crisis económica ha desvelado los peligros de crear una moneda única (el euro) sin aunar las políticas públicas y fiscales y los presupuestos estatales, y muy bien puede suceder que, a la larga, el proceso de Bolonia resulte ser el euro de las universidades europeas. He aquí las previsibles consecuencias: los principios de internacionalismo solidario y respeto a la diversidad cultural de la universidad europea serán

descartados en nombre de la eficiencia de mercado y la competencia de las universidades europeas; las universidades más débiles (concentradas en los países más débiles) serán lanzadas por las agencias de clasificación de las universidades al basurero. Aunque se proclamen rigurosas, las tablas de clasificación de las universidades serán tan arbitrarias como subjetivas; la mayoría de las universidades sufrirán las consecuencias de la rápida disminución de la financiación pública; muchas se verán obligadas a cerrar sus puertas.

Como ya sucede en otros niveles de la educación, los estudiantes con posibilidades económicas y sus padres buscarán en distintos países la mejor relación entre calidad y precio, como ya hacen en los centros comerciales en que las universidades también se están convirtiendo, mientras que los estudiantes pobres y sus padres se verán confinados en las universidades pobres de sus países o su zona. El impacto interno será abrumador: la relación entre investigación y enseñanza, muy promocionada por Bolonia, será un verdadero paraíso para las universidades que se encuentren a la cabeza de la clasificación (una escasa minoría), y un absoluto infierno para la gran mayoría de las universidades y sus académicos. Los criterios mercantiles reducirán el valor de las diferentes

áreas de conocimiento a su precio de mercado. El latín, la poesía o la filosofía se mantendrán solo si algún McDonald de la informática les reconoce algún grado de utilidad. Los administradores de las universidades serán los primeros en internalizar la orgía clasificatoria, una orgía de maníacos de la objetividad y de los indicadores, que realizarán una tarea sobresaliente expropiando a las familias de los estudiantes o robándoles a los profesores su vida privada y su tiempo de ocio. Pondrán en juego toda su creatividad para destruir la creatividad y la diversidad universitarias, estandarizar todo lo estandarizable y desacreditar o eliminar todo lo que no lo sea. El claustro de profesores será proletarizado gracias a los propios medios de producción educativa de los que es supuestamente dueño, esto es, mediante la enseñanza, la evaluación, la investigación. Los profesores terminarán siendo zombis de formularios, objetivos y evaluaciones impecables en cuanto a rigor formal, pero necesariamente fraudulentos en su sustancia, paquetes de trabajo, resultados a entregar por exigencias de contratos para demostrar el avance de los proyectos, objetivos intermedios, componendas de notificaciones mutuas para mejorar los índices, evaluaciones del tipo “me importa un ble-do dónde publique usted no sé qué”, carreras

concebidas para despertar el entusiasmo pero reducidas a los escalones más bajos en la mayoría de los casos, etcétera. Para los profesores jóvenes, la libertad académica será una broma cruel. Los estudiantes serán tan dueños de su aprendizaje como esclavos durante el resto de sus vidas de la deuda contraída para obtenerlo. Gozarán de autonomía y libertad de decisión en lo referente al currículo sin tener la menor idea de la lógica y los límites de las opciones que se les brindan, y serán guiados, de forma personalizada, hacia la alternativa masiva de empleo profesional o desempleo profesional. La educación terciaria será finalmente liberalizada según las regulaciones de la Organización Mundial del Comercio.

Como dije antes, nada de lo anterior tiene que suceder. Hay otra visión retrospectiva, y en nuestras mentes y corazones confiamos en que sea la que se imponga. Pero para que eso ocurra, debemos comenzar por reconocer y denunciar que la supuesta nueva normalidad del estado de cosas de la anterior descripción es, en realidad, una aberración moral y conllevará al fin de la universidad tal como la conocemos. Consideremos ahora una visión retrospectiva que, mirando desde el futuro a nuestro presente, evalúa el proceso de Bolonia como una verdadera reforma que cambió profundamente la

universidad europea para mejorarla. Esa visión enfatizará los siguientes rasgos de nuestros esfuerzos actuales:

Primero, el proceso de Bolonia pudo identificar y resolver la mayoría de los problemas que sufría y era incapaz de superar la universidad anterior a Bolonia, tales como inercias establecidas que paralizaban cualquier intento de reforma; preferencias endogámicas que creaban aversión a la innovación y al reto; autoritarismo institucional disfrazado de autoridad académica; nepotismo disfrazado de mérito; elitismo disfrazado de excelencia; control político disfrazado de participación democrática; neofeudalismo disfrazado de autonomía departamental o institucional; temor a ser evaluado disfrazado de libertad académica; escasa producción científica justificada como heroica resistencia a absurdos términos de referencia o comentarios de iguales; e ineficiencia administrativa generalizada disfrazada de respeto a la tradición.

Segundo, para hacerlo, el proceso de Bolonia no desacreditó ni lanzó por la borda la autoevaluación y los intentos de reforma ya emprendidos por los profesores y administradores más dedicados e innovadores, sino que les proporcionó un nuevo marco y un fuerte apoyo institucional, de modo que el proceso se

convirtió en una energía endógena y no en una imposición venida del exterior. Para lograrlo, el proceso de Bolonia se las ingenió para combinar la convergencia con la diversidad y la diferencia, y elaboró mecanismos de discriminación positiva para permitir que los diferentes sistemas universitarios nacionales cooperaran y compitieran entre sí en términos justos.

Tercero, el proceso de Bolonia nunca permitió que se adueñaran de él los llamados expertos internacionales en educación terciaria, capaces de transformar sus preferencias subjetivas y arbitrarias en verdades evidentes y políticas públicas inevitables. No perdió de vista los dos poderosos criterios intelectuales sobre la misión de la universidad nacidos en los primeros años del siglo pasado, y optó inequívocamente por uno de ellos. El primero fue formulado por José Ortega y Gasset y Bertrand Russell, dos intelectuales de ideas políticas muy distintas, pero que convergieron en la denuncia de la instrumentalización política de la universidad; el otro, formulado por Martin Heidegger, quien, en su conferencia de toma de posesión como rector de la universidad de Friburgo en 1933, invitaba a la universidad a contribuir a la defensa de las fuerzas de la tierra y de la sangre. El proceso de Bolonia adoptó inequívocamente el primero y rechazó el segundo.

Cuarto, los reformadores nunca confundieron el mercado con la sociedad civil o la comunidad, e instaron a las universidades a preservar un concepto amplio de su responsabilidad social, al alentar la investigación-acción y los proyectos de extensión dirigidos a mejorar las vidas de los grupos sociales más vulnerables atrapados en la desigualdad social sistémica y en la discriminación, esto es, las mujeres, los desempleados, los jóvenes y ancianos, los trabajadores migrantes, las minorías (a veces mayorías) étnicas y religiosas, etcétera.

Quinto, el proceso de reforma dejó muy claro que las universidades son centros de producción de conocimiento en el sentido más amplio posible. En consecuencia, promovió la interculturalidad, la heterodoxia y la participación crítica, en la mejor tradición liberal, algo que la universidad anterior a Bolonia había abandonado en nombre de la corrección política o económica. En el mismo sentido, alentó el pluralismo científico interno y, lo que es más importante, concedió igual dignidad e importancia al conocimiento con un valor de mercado y al conocimiento sin posible valor de mercado. Además, los reformadores tuvieron muy claro en todo momento que, en el campo de la investigación y el desarrollo, el análisis de costo-beneficio es un instrumento muy burdo,

dado que mata la innovación en vez de promoverla. De hecho, la historia de la tecnología muestra con sobrados ejemplos que las innovaciones con mayor valor instrumental se hicieron posibles sin prestar atención a los cálculos de costo-beneficio.

Sexto, el proceso de Bolonia logró fortalecer la relación entre enseñanza e investigación y, al tiempo que premió la excelencia, garantizó que la comunidad de los profesores universitarios no se dividiera en dos segmentos estratificados: un pequeño grupo de ciudadanos universitarios de primera categoría con abundante dinero, cargas docentes ligeras y otras condiciones favorables para llevar a cabo sus investigaciones, por un lado, y, por el otro, un gran grupo de ciudadanos universitarios de segunda categoría, esclavizados por largas horas de enseñanza y tutoría y escaso acceso a fondos de investigación, solo porque estaban empleados por una universidad equivocada o se interesaban por temas supuestamente equivocados. El proceso se las ingenió para combinar una gran selectividad en la contratación y una estricta rendición de cuentas en el uso del tiempo de docencia y los fondos de investigación con una preocupación por una verdadera igualdad de oportunidades. Concibió las tablas de clasificación como la sal en la comida: muy poca la

deja insípida; demasiada, mata todos los sabores. Además, en un momento dado decidió que lo que había sucedido con las clasificaciones internacionales en otros terrenos bien podía aplicarse al sistema universitario. En consecuencia, al igual que hoy en día existe el índice del Producto Interior Bruto junto al índice de desarrollo humano del PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), el proceso de Bolonia logró insertar una pluralidad interna en los sistemas de clasificación.

Séptimo, el proceso de Bolonia terminó por abandonar el concepto otrora de moda de capital humano, tras llegar a la conclusión de que las universidades deben formar seres humanos y ciudadanos plenos, y no meramente capital humano sometido a las fluctuaciones del mercado como cualquier otro capital. Esto tuvo un impacto decisivo en los currículos y en la evaluación del rendimiento.

Por último, el proceso de Bolonia amplió exponencialmente la internacionalización de la universidad europea, pero se esmeró en

promover otras formas de internacionalismo que no fuera el comercial. De esa manera, el área de la educación superior europea dejó de ser una amenaza para la libertad académica y la autonomía intelectual de las universidades del mundo, para convertirse en una aliada leal y poderosa para mantener vivas y lozanas las ideas de libertad académica, autonomía institucional y diversidad del conocimiento en un mundo amenazado por el *pensée unique* de los imperativos del mercado.

BIBLIOGRAFÍA

- Cabral, A. 1982 "The role of Culture in the Struggle for Independence" en de Bragança, A. y Wallerstein, I. (eds.) *The African Liberation Reader*, pp. 197-203.
- de Almeida Filho, N. 2008 "Universidade Nova no Brasil" en Santos, B. de Sousa y de Almeida Filho, N. 2008 *A universidade no século XXI. Para uma universidade nova* (Coimbra: Edições Almedina), pp. 74-184.

HACIA UNA UNIVERSIDAD POLIFÓNICA Y COMPROMETIDA: PLURIVERSIDAD Y SUBVERSIDAD*

La universidad moderna está viviendo una profunda transformación, cuyas dinámicas principales apuntan a fortalecer tanto el capitalismo como el colonialismo en la universidad. En algunos contextos, las dinámicas pueden consistir no tanto en fortalecer como en hacer más visibles las condiciones preexistentes. El objetivo de un contramovimiento a dichos desarrollos deberá aceptar un pasado problemático y garantizar un futuro poscapitalista, poscolonial y pospatriarcal. En suma, se trata de refundar la universidad como la conocemos. Podrá ser designado como el movimiento hacia una universidad polifónica y comprometida: una pluriversidad. Por *universidad comprometida* me refiero a una universidad que, lejos de ser neutral, esté involucrada en las luchas sociales por una sociedad más justa. Sin embargo, por otro lado, una pluriversidad es una universidad que, lejos de ser militante,

reclama para sí misma una distancia crítica y una postura objetiva, una objetividad fuerte que no permite ser confundida con neutralidad. En algunos contextos políticos, a menudo se ha pedido a la universidad que sea militante, en el sentido de que sostenga una lealtad política acrítica a cualquier fuerza política que se presente como defensora del interés nacional y que tenga el poder de demandar partidismo a la universidad.

Por *universidad polifónica* me refiero a una universidad que ejerza su compromiso en una forma plural, no solo en términos de contenidos sustantivos sino también en términos institucionales y organizativos. Una universidad polifónica es una universidad cuya voz comprometida no solo se compone de muchas voces, sino que, sobre todo, se compone de voces que se expresan de maneras tanto convencionales como no convencionales, en procesos de enseñanza orientados al diploma o no. Es una universidad que reivindica su especificidad

* Texto inédito en español. Traducción: María José Rubin.

institucional operando tanto dentro como fuera de las instituciones que la han caracterizado hasta hoy, una universidad que justifica su singularidad institucional involucrándose en la creatividad e incluso en la subversión institucional.

La universidad polifónica, comprometida, puede ser considerada como una estrategia defensiva tanto como ofensiva. Es defensiva en el sentido de que la universidad, volviéndose más difusa y elusiva, resiste mejor a las fuerzas que quieren capturarla o desmantelarla. Sin embargo, lo considero principalmente como una estrategia ofensiva, como un modo de reinventar su lugar en la sociedad poniéndose del lado de aquellos que luchan contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, a la vez que reclama la autonomía de su compromiso. Como yo la imagino, la universidad polifónica, comprometida, asumirá dos formas principales: el tipo 1 y el tipo 2. El tipo 1 tiene lugar dentro de los confines de los espacios institucionales existentes, aun si los reforma profundamente de acuerdo con los principios gemelos de compromiso y polifonía. El objetivo es construir la pluriversidad. La universidad polifónica de tipo 2 se ubica por fuera de las instituciones convencionales. Consiste en el uso contrahegemónico de una idea hegemónica: la idea de

universidad. El objetivo es construir una subversidad, un término que captura tanto el carácter subalterno de los grupos sociales a menudo involucrados en sus iniciativas, y el modo subversivo en el que interviene en la idea convencional de universidad.

LA UNIVERSIDAD POLIFÓNICA DE TIPO 1: LA PLURIVERSIDAD

Mencionaré los principios de acción y las tareas más importantes que guían el proceso de reforma: confrontar lo nuevo con lo nuevo; pelear por una definición de la crisis; la extensión como una provisión de servicio de interés público para públicos insolventes; la investigación de acción y las ecologías de saberes; re-vincular a la universidad con la escuela pública; redes del Sur con el Sur; democratización interna; evaluación participativa.

Las Epistemologías del Sur son el corazón de la pluriversidad. Estamos ingresando a un período en el que formas moralmente revulsivas de inequidad y discriminación social se están volviendo políticamente aceptables, mientras que las fuerzas políticas y sociales que solían desafiar este estado de cosas en nombre de alternativas sociales y políticas están perdiendo impulso y, en general, parecen estar a la defensiva. Las ideologías modernas de contestación

política han sido cooptadas mayormente por el neoliberalismo. Hay resistencia, pero ocurre cada vez más afuera de las instituciones, y no a través de modos de movilización política con los que estamos familiarizados desde períodos previos: partidos políticos y movimientos sociales. La política dominante se vuelve epistemológica cuando puede reclamar de forma creíble que la única forma de conocimiento válido disponible es el que ratifica su propio carácter dominante. En este *Geist* de época, parece claro que el modo para salir de este impase se funda en la emergencia de una nueva epistemología que sea explícitamente política. Esto significa que la reconstrucción o reinención de la política de confrontación requiere de una transformación epistemológica.

Como he argumentado, no necesitamos alternativas; necesitamos una alternativa que piense alternativas. Las Epistemologías del Sur —al privilegiar los conocimientos (sean estos científicos o artesanales/prácticos/populares/empíricos)— son parte de tal transformación epistemológica. Desde mi perspectiva, una universidad nueva, polifónica puede emerger mientras se desarrolla esta transformación epistemológica. No hay certeza de que esto ocurra, pero si lo hace, sospecho que las Epistemologías del Sur jugarán un rol crucial. No

puedo sino involucrarme en algún tipo de consciencia anticipatoria poniendo al futuro delante de nosotros como si estuviese aquí y ahora. Tal consciencia se basa en las ideas que siguen a continuación.¹

Más allá de un cierto umbral, la tensión entre el conocimiento con valor de mercado y el conocimiento sin valor del mercado conducirá a una división política e institucional al interior de la universidad tal como la conocemos. Desde entonces en adelante, y por un período de tiempo indeterminado, las universidades serán entes duales, experiencias educativas divididas que una gestión común apenas mantendrá unida. Suponiendo que el neoliberalismo no logre poner precio a cada pieza de conocimiento, la división educativa pondrá fin a la idea del conocimiento por el conocimiento mismo y a la amalgama de objetividad científica y neutralidad científica. En cambio, resultará evidente que la producción de conocimiento y la formación universitaria están a favor o bien en contra de la mercantilización del conocimiento, y tanto investigadores como docentes experimentarán en carne propia las consecuencias de esta bifurcación.

1 Para un análisis extensivo, ver Santos (2014).

Desde ese momento en adelante, de qué lado nos encontramos será una pregunta ineludible. Muy probablemente, los campos de conocimiento sin valor de mercado concluirán que no sobrevivirán si continúan definiéndose negativamente, es decir, en términos de lo que no son (conocimientos no comercializables) y buscarán definiciones positivas de sus identidades, valores y objetivos, tales como conocimiento libre de mercado o conocimiento de libre mercado. Esta autorreflexividad permitirá evidenciar que la supervivencia de sus esfuerzos académicos depende del cuestionamiento exitoso de un impulso aparentemente todopoderoso hacia la mercantilización del conocimiento y la industrialización capitalista de la universidad. Para ser consecuente, tal cuestionamiento involucrará la contestación a las fuerzas sociales y los poderes políticos que alimentan y se alimentan de ese impulso. Sin embargo, dado el aislamiento social de la universidad, la autorreflexividad de los académicos nunca tendrá éxito si permanece puertas adentro, como una cuestión universitaria que debe ser abordada exclusivamente por académicos. Sin aliados externos, los académicos no orientados al mercado serán fácilmente superados por los académicos orientados al mercado.

La universidad como la conocemos puede terminar en ese punto, a menos que los académicos no orientados al mercado logren llevar su lucha al mundo exterior a los muros de la universidad y encuentren o construyan alianzas en la sociedad en general. Esto podría ser posible, en efecto, porque la bancarrota de la idea de neutralidad en la búsqueda de conocimiento abrirá un espacio para considerar a otros interesados en la búsqueda de conocimiento no comercializable. Estos grupos son los que luchan contra las mismas estructuras de poder que impulsaron la mercantilización del conocimiento universitario y de la formación universitaria, es decir, el capitalismo cognitivo. Son grupos sociales subalternos, grupos que han sufrido las consecuencias del colonialismo y el capitalismo cognitivo en sus experiencias de vida, y por lo tanto están sumamente interesados en combatirlo. Tales grupos son social y culturalmente muy diversos y sus experiencias de exclusión, injusticia y discriminación son, por lo tanto, muy diferentes.

Surge entonces una pregunta: ¿bajo qué términos será posible una alianza o coalición entre los investigadores y docentes del conocimiento no comercializable, poscolonial y pospatriarcal y los grupos sociales que

luchan contra los poderes sociales que han estado bregando por el conocimiento capitalista, colonialista y patriarcal? Si ocurre, tal alianza no es un esfuerzo sin precedentes. Las teorías críticas modernas —la más notable de ellas, el marxismo— han puesto a prueba esta alianza o coalición. Podemos cuestionar los resultados, pero es innegable que la alianza tuvo lugar. Sí serán totalmente novedosos los términos de la alianza. Mientras que la alianza cognitiva previa tuvo lugar según los términos dictados por las ciencias humanas y sociales críticas eurocentristas, la nueva alianza tendrá que negociarse según nuevos términos, como una conversación sobre los méritos relativos de diferentes tipos de conocimientos (en plural): conocimientos eruditos, científicos, así como conocimientos no científicos, artesanales, empíricos, populares de la ciudadanía. Esta conversación se facilitará porque, mientras tanto, dado el colapso de la equivalencia entre objetividad y neutralidad, la ciencia estará perdiendo el aura de ser el único conocimiento riguroso y válido; la crisis epistemológica surgida en consecuencia abre un espacio para que los grupos no académicos reclamen que se reconozca plenamente la relevancia de los conocimientos que emergen de sus prácticas sociales.

Esto significa que las alianzas políticas del futuro tendrán una dimensión epistemológica. Dicha dimensión se caracterizará por una articulación o combinación de diferentes tipos de conocimiento con diferente relevancia. Las complejas tareas que esta articulación o combinación supone son la *raison d'être* de las Epistemologías del Sur. Las cinco orientaciones principales de estas epistemologías están específicamente dirigidas para conducir estas tareas: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias, las Ecologías de Saberes, la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas (Santos, 2014). Consideradas en su conjunto, hacen posible una nueva conversación para la humanidad, como diría John Dewey (1960), una conversación que podría ser más exitosa que la actual para unir los diferentes grupos subalternos oprimidos en su lucha contra la opresión y la dominación.

Las Epistemologías del Sur no construirán por sí solas tales alianzas tan urgentemente necesarias. Les darán credibilidad y fortaleza cuando estén logradas. Dos preguntas surgen en este punto. En primer lugar, ¿qué grupos de académicos es probable que se interesen en estas alianzas epistemológicas y políticas? En segundo lugar, ¿qué forma institucional tomarán?

NUEVAS ALIANZAS EPISTEMOLÓGICAS Y POLÍTICAS

Respecto de la primera pregunta, los académicos de las humanidades y las ciencias sociales críticas son los que más probablemente promuevan o se unan a estas alianzas. Pero los académicos de las ciencias naturales y biológicas que se han resistido al capitalismo cognitivo estarán igualmente interesados. En su caso, la elección será más compleja, porque tendrá lugar en un terreno fuertemente disputado, donde el pluralismo interno de la ciencia está cobrando un carácter violentamente conflictivo que a menudo involucra tácticas altamente problemáticas y en absoluto científicas. Para dar solo un ejemplo: hoy en día las ciencias agrónomas están profundamente divididas entre, por un lado, el sector (ampliamente dominante) que provee conocimiento y tecnologías para la industrialización de la agricultura (su investigación a menudo es financiada por empresas como Monsanto) y, por otro lado, el sector que demuestra los riesgos asociados a los organismos genéticamente modificados y los fertilizantes agrotóxicos (riesgos sociales, ambientales, para la biodiversidad y la salud), a la vez que defienden la agricultura campesina, familiar, a pequeña escala, contra

la usurpación de tierras y la agroindustria. Es probable que el segundo sector se interese en las nuevas alianzas epistemológicas y políticas. ¿Estos académicos se convertirán en nuevos tipos de intelectuales, traductores de diferentes conocimientos, expertos en mestizaje² cognitivo decolonial, cómodos tanto en espacios universitarios como populares, de retaguardia más que de vanguardia?

NUEVAS INSTITUCIONES

Respecto de la segunda pregunta, es imposible predecir la forma institucional de tales alianzas, si ocurren. Es probable que haya una pluralidad de espacios institucionales. Vamos rumbo a un período de contingencia educativa en el que los nuevos problemas no se resolverán con viejas recetas. La experimentación educativa ya ha comenzado en lugar del impulso mercantilizador. Algunas universidades convencionales están tomando muy seriamente las ecologías de los conocimientos en campos como la salud y el derecho. Grupos sociales históricamente excluidos están ingresando al sistema universitario en números significativos, en países como Brasil, India

2 En español en el original (nota de la traductora).

y Sudáfrica. Aun así, si los cambios se limitan al acceso a admisiones, la inclusión formal se convierte en una nueva y más insidiosa forma de exclusión, ya que la currícula, la sociabilidad en el aula y la dirección académica no cambiarán de tal modo que los recién llegados sientan que están “como en casa” y no en un territorio hostil. Por supuesto que, por un largo período, la universidad convencional será una mezcla en tensión de lo viejo y lo nuevo. Proyectos más avanzados de interculturalidad y Ecologías de Saberes darán origen a instituciones paralelas, tal como ya está ocurriendo actualmente.

Se me ha sugerido que la nueva universidad polifónica será un terreno en el que las Ecologías de Saberes encontrarán un hogar, en el que académicos y ciudadanos interesados en luchar contra el capitalismo cognitivo, el colonialismo cognitivo y el patriarcado cognitivo colaborarán para reunir diferentes conocimientos con pleno respeto de sus diferencias, buscando convergencias y articulaciones. Su propósito es abordar problemáticas que, en lugar de no tener valor de mercado, son social, política y culturalmente relevantes para comunidades de ciudadanos y grupos sociales. ¿El lado no comercializado de la universidad se convertirá en un nuevo tipo de universidad

popular? ¿Producirá un nuevo tipo de conocimiento pluriversal en el que el conocimiento artesanal será tomado más seriamente y en el que emergerán los conocimientos mestizos³ decoloniales?

Es difícil detallar los tipos de cambios estructurales que ocurrirán, pero algunas preguntas darán una idea de los cambios por hacer. ¿Se puede enseñar el conocimiento oral como *oratura* (sobre una base de igualdad con la literatura) más que como tradición oral? ¿Pueden aquellos reconocidos por su conocimiento práctico que no cuentan con un título universitario ser parte de comités de graduados e incluso juzgar la investigación realizada por estudiantes de grado? ¿Se puede abordar e investigar la línea abisal que dividió y sigue dividiendo el mundo en sociabilidad metropolitana y sociabilidad colonial? ¿Esta investigación podrá guiar cambios estructurales al interior de las instituciones en las que se lleva a cabo? ¿Puede el aula ser polifónica, involucrando dos tipos de docentes: uno científico y uno artesano? ¿Pueden los libros u otras herramientas de enseñanza ser coescritos por docentes de ambos tipos? ¿Cuánto tiempo

3 En español en el original (nota de la traductora).

pasarán tanto docentes como estudiantes dentro de la universidad y fuera de ella?⁴

En el corto plazo, la universidad polifónica consistirá en construir la contrauniversidad dentro de la universidad, aprovechando cualquier oportunidad de innovar en los márgenes. Esto requerirá de una gestión inteligente e innovadora de las contradicciones institucionales que se desplegarán en una universidad crecientemente heterogénea, dividida entre dos áreas: el área de los adoradores del mercado y detractores de la cooperación, por un lado, y

el área de los adoradores de la cooperación y detractores del mercado, por el otro.

LA UNIVERSIDAD POLIFÓNICA DE TIPO 2: LA SUBVERSIVIDAD

La universidad polifónica de tipo 2 (en adelante, la UP-2) parte de la suposición de que, incluso si la universidad polifónica de tipo 1 logra superar los múltiples obstáculos a los que se enfrentará, no podrá propiciar por sí sola las Ecologías de Saberes reclamadas por las nuevas y más apremiantes demandas de justicia cognitiva, social e histórica. Las monoculturas y exclusiones que han caracterizado hasta ahora a la universidad convencional están cristalizadas en una masa institucional tan vasta, están tan profundamente enraizadas en *habitus* y subjetividades, que los actuales marcos institucionales, aun si se extienden de acuerdo con los principios de la polifonía comprometida de tipo 1, no garantizarán el despliegue exitoso de dimensiones más avanzadas del proyecto de refundación de la universidad. El proyecto educativo de la UP-2 se basa en una pedagogía del conflicto, un proyecto emancipatorio buscando comprender conocimientos conflictivos que, a su vez, están destinados a producir imágenes radicales y desestabilizantes de conflictos sociales;

4 Recientemente, en Brasil, durante el gobierno del Partido de los Trabajadores (2003-2016), se crearon algunas universidades públicas que se autodenominaban populares o comunitarias. Ofrecían algunas innovaciones institucionales orientadas a acercar la universidad a las comunidades cercanas y a comprometer fuertemente la universidad con políticas públicas tales como la integración regional o la acción afirmativa contra la discriminación racial. Entre otras, se encuentran las siguientes: la Universidad Comunitaria de la Región de Chapecó, la Universidad Federal de Integración Latinoamericana, la Universidad Federal de Integración Luso-Africana. Ver Santos *et al.* (2013); Benicá & Santos (2013: 51-80); Romão & Loss (2013: 81-124); Morris (2015). El punto en cuestión es determinar en qué medida una universidad pública, organizada burocráticamente, enfocada en el conocimiento científico y orientada a la entrega de diplomas puede, en efecto, ser considerada comunitaria o popular.

imágenes que, en una palabra, son capaces de potenciar la indignación y la rebelión. Se trata, entonces, de educación para la inconformidad, educación para un tipo de subjetividad que someta la repetición del presente a las hermenéuticas de la sospecha, una educación que rechace la trivialización del sufrimiento y la opresión considerándolos los resultados de decisiones inexcusables.

La UP-2 “utiliza” el nombre “universidad” con el objetivo de llevar adelante procesos de aprendizaje en espacios institucionales y sociales que poco se parecen a aquellos asociados con la universidad convencional. Impulsa una larga tradición de educación popular en la que, desde los 60 en adelante, destacaron trabajos tan innovadores como *Pedagogía del oprimido* y *Pedagogía de la liberación*,⁵ de

5 En Latinoamérica, la educación popular también se asociaba con la liberación teológica, la Revolución cubana (1959) y la experiencia socialista de Salvador Allende en Chile (1970-1973). Sobre educación popular en Latinoamérica, ver Puiggrós (1984); Torres (1990; 1995; 2001). Desde la década de 1970 en adelante, en Latinoamérica y el mundo, la educación popular fue asociada con Antonio Gramsci, a la luz de sus escritos sobre educación para adultos y su participación activa en círculos de educación obrera, incluido el Club Vita Morale, así como el establecimiento de un Instituto

Paulo Freire.⁶ A fines del siglo XIX, la cruzada por la educación popular llevó a la creación de “universidades populares” a lo largo de Europa y Latinoamérica. De hecho, una de las primeras universidades populares fue creada en Alejandría, Egipto, en 1901, bajo la iniciativa de trabajadores anarquistas italianos y griegos (Gorman, 2005: 303-320). La idea de una universidad popular surge en un momento en el que los problemas sociales provocados por el rápido desarrollo capitalista (“la cuestión social”) están empeorando, y los movimientos de trabajadores se expanden y diversifican. Emerge entonces una gran curiosidad respecto de problemas sociales y un impulso para estudiarlos que tuvo su mayor expresión en las ciencias sociales que se desarrollaron consistentemente en Francia entre 1890 y 1900. El impulso original de crear universidades populares provino de corrientes anarquistas, que consideraban la educación de la clase obrera como el principal medio de generar conciencia revolucionaria.⁷

de Cultura Proletaria, su correspondiente escuela y la *scuola dei confinati* (escuela para prisioneros) en Ustica. Ver Mayo (1995: 2-9).

6 Más al respecto a continuación. Ver también Freire (1970) y Esteva, Stuchul & Prakash (2005: 82-98).

7 Ver Mercier (1986) y Hirsch & Walt (2010).

La preocupación principal era cómo democratizar el conocimiento en un tiempo tan nuevo, considerado un período de grandes cambios y conflictos, en el que el control del conocimiento sería crucial. En 1896, Georges Deherme,⁸ uno de los primeros defensores de la universidad popular, fundó un periódico titulado, de manera significativa, *La Coopération des Idées* y planteó cinco preguntas sobre “el ideal del mañana”:

1. ¿Hay un nuevo ideal en camino? 2. ¿Tendrá el mismo principio guía que un ideal religioso? 3. ¿Cuál será su forma? 4. ¿Cambiará el orden social? En tal caso, ¿en qué sentido? 5. ¿En qué medida contribuirán el Estado, las masas, las élites intelectuales y los revolucionarios para la formación de esta nueva sociedad?⁹

En 1898 se creó la primera universidad popular. Su principal objetivo era divulgar las ciencias sociales entre las élites del movimiento obrero. Estas élites, como la clase obrera en su conjunto, eran excluidas de la educación universitaria, así como de toda la educación formal. Como es de esperarse, hubo un gran

escepticismo en relación con la sola posibilidad de una “enseñanza universitaria popular” (considerada una verdadera *contradictio in adjecto*). No obstante, durante los 15 años siguientes, se crearon 230 universidades populares, lo que significa que la idea de una universidad popular se encontró con una necesidad emergente de las clases populares excluidas de la educación formal. Como se ha mencionado, la iniciativa estaba originalmente vinculada con el anarquismo, que tenía profundas raíces en Europa en aquel momento, debido a su énfasis en la educación del proletariado.¹⁰ Los comu-

10 Esto no siempre fue así. Por ejemplo, la Universidad Popular de Turín, creada en 1900, tenía en sus inicios su propio impulso filantrópico y recibía el apoyo de la Universidad de Turín. En 1916, Gramsci publicó una crítica radical a esta universidad en el periódico comunista italiano, *Avanti!*: “a veces me pregunto por qué no ha sido posible desarrollar en Turín una institución sólida para la popularización de la cultura, por qué la Universidad Pública ha permanecido tan pobre como es y no ha logrado captar la atención del público, su respeto y amor, por qué no ha logrado formar un público propio. La respuesta no es sencilla, o es demasiado sencilla. Hay claros problemas con la organización y con los criterios que conforman la universidad. La mejor solución debería ser hacer mejor las cosas, demostrar concretamente que es posible hacerlas mejor y reunir un público en torno a una llama cultural, suponiendo

8 Más al respecto en Deherme (1901).

9 Al respecto, ver Mercier (1986: 19).

nistas eran más escépticos a este respecto, ya que creían que la educación de los trabajadores podía terminar siendo una distracción para la tarea más urgente: la lucha de clases. Sin embargo, desde la década de 1920 en adelante los partidos comunistas comenzaron a involucrarse activamente en la creación de universidades populares y de hecho se convirtieron en sus promotores más entusiastas y consistentes. En América Latina, la primera universidad popular se creó en Lima, Perú, en 1921: la Universidad Popular Gonzáles Prada (UPGP). Uno de sus muchos defensores fue el gran pensador marxista, José Carlos Mariátegui, justo después de su regreso de Italia, donde había conocido las ideas revolucionarias de Antonio Gramsci. Así es como Mariátegui identificó las funciones de

que aún esté encendida y realmente emane calor. En Turín, la Universidad Pública es una llama fría. No es una universidad ni es popular. Sus directivos son aficionados en cuestiones de organización cultural. Lo que los mueve a actuar es un blando e insípido espíritu de caridad, no un deseo vivo y fecundo de contribuir con el crecimiento espiritual de la multitud a través de la enseñanza. Como en instituciones de caridad vulgares, distribuyen porciones de comida para llenar el estómago, que tal vez causan alguna indigestión, pero luego no dejan rastro, no promueven ningún cambio en las vidas de las personas” (Forgacs, 2000: 65).

la universidad popular:

La única disciplina de la educación popular con espíritu revolucionario es esta disciplina que se está creando en la Universidad Popular. Su función es, por lo tanto, luego de su modesto plan original, exponer la realidad contemporánea a las personas, explicarles que están experimentando uno de los tiempos más importantes y trascendentales de la historia, contagiar a las personas con la fecunda inquietud que actualmente conmueve a todos los pueblos civilizados que quedan en el mundo (Alcade, 2012).

En las siguientes décadas, aparecieron universidades populares en toda Latinoamérica y, un poco más tarde, en los Estados Unidos y Canadá. Hoy hay muchas universidades populares, pero la mayoría de ellas están lejos de alcanzar los objetivos de la universidad polifónica de tipo 2. Este no es el lugar para analizar o evaluar el mundo de las universidades populares; mi propósito aquí es simplemente acentuar cómo la UP-2 es parte de una larga tradición. El objetivo de las universidades populares era principalmente divulgar el conocimiento científico sobre la sociedad (y, subsecuentemente, también sobre la naturaleza) que se estaba produciendo en ese momento. Este conocimiento era inaccesible para las

clases populares, especialmente para las clases obreras, fuera porque estaban excluidas de la educación formal o porque la naturaleza y complejidad del conocimiento científico lo hacían incomprensible para aquellos privados de todo tipo de educación formal. Dado el rol atribuido a las ciencias sociales en una sociedad en transformación, acceder a su conocimiento era más valioso para los más excluidos. Así, las universidades populares permitieron que los trabajadores fueran estudiantes durante su escaso tiempo libre; en algunos casos, sus docentes eran profesores universitarios que, por compromiso político, dedicaban parte de su tiempo libre a dar clases en universidades populares. La universidad celebraba reuniones en espacios familiares y populares para que los trabajadores pudieran evitar el ambiente hostil y solemne evocado por los espacios universitarios convencionales. Especialmente durante sus primeros años, las universidades populares tenían una misión pedagógica que es difícil de imaginar hoy en la Europa en la que aparecieron por primera vez. La degradación corporal de los trabajadores había alcanzado tales proporciones en aquel momento, que las universidades dedicaban mucho tiempo a la enseñanza de hábitos de higiene corporal y sexual, y desalentando el

alcoholismo.

La UP-2 se diferencia de las universidades populares de la primera generación en al menos cuatro puntos. En primer lugar, la UP-2 tiene una concepción amplia de sus audiencias subalternas. No se dirige solo a las clases obreras (en el sentido habitual del término), sino a todos los grupos sociales que son víctima de la exclusión social y la discriminación de clase, género, color de piel, etnia, religión, etcétera. En una palabra, la UP-2 se dirige a todos los grupos sociales que sufren injusticias sistemáticas causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

En segundo lugar, la UP-2 no tiene en mente la transmisión unilateral de un conocimiento científico, dado, privilegiado o aprendido. En cambio, considera una pedagogía con foco en las Ecologías de Saberes y la traducción intercultural, privilegiando el diálogo entre conocimientos científicos, populares y artesanales. Dado que su audiencia está compuesta, a menudo, por personas que están muy formadas en conocimientos populares o artesanales, la UP-2 trata de crear contextos pedagógicos capaces de valorizar estos últimos en sus propios términos, es decir, contextos enfocados en la reciprocidad entre conocimientos, a tal punto que la distinción instructor /estudiante pueda

llegar a colapsar. No hay estudiantes en el sentido convencional, sino una comunidad de personas en el proceso de construirse a sí misma como una comunidad de aprendizaje.

En tercer lugar, la UP-2 no concibe el contexto pedagógico como algo separado o autónomo. En cambio, lo ve como parte de un contexto más amplio de lucha social. En consecuencia, contempla una pedagogía pragmática orientada a fortalecer las luchas sociales contra la exclusión y la discriminación. La participación se podrá dirigir para que recomiende o desaconseje determinada solución o curso de acción, para incorporar otras experiencias, tanto del pasado como de otros lugares, que puedan contribuir a comprender la situación (la tarea o el conflicto en cuestión), promover el diálogo o facilitar la comunicación a través de la traducción intercultural entre grupos provenientes de diferentes culturas que poseen diferentes cosmovisiones o universos simbólicos.

En cuarto lugar, actualmente la UP-2 se traduce a menudo en iniciativas que se originan ellas mismas en movimientos sociales. En tales casos, el protagonismo de las personas con credenciales académicas o científicas más importantes es menos relevante. En consecuencia, los lugares en los que se ofrece hoy son más variados. En efecto, la UP-2 tiene lugar

en áreas distantes de los principales centros o ciudades, en valles remotos o altas montañas, en suburbios, cárceles, etcétera. Los profesores o investigadores universitarios participan por propia iniciativa, nunca siguiendo instrucciones institucionales, nunca esperando ser promovidos como resultado de su desempeño en el proyecto elegido, sino listos para luchar contra un descenso en su categoría provocado por su participación. La participación puede basarse en conocimiento o experiencia específicos, o en capacidades generales desarrolladas durante la investigación o enseñanza de diferentes temas, o en distintas coordenadas geográficas o temporales. En efecto, los docentes o investigadores universitarios que participan de la UP-2 deben someterse a un complejo proceso de desaprendizaje pedagógico.¹¹ Deben librarse de las posturas convencionales con el fin de ser capaces de poder ver a otros cuerpos de conocimiento sobre una base de horizontalidad. Deben empeñarse en pensarse a sí

11 Este *desaprendizaje* pedagógico es tan demandante como el desaprendizaje metodológico que tiene lugar al llevar adelante una investigación en consonancia con las Epistemologías del Sur. Más al respecto en *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South* (2018).

mismos sin los títulos, certificados y diplomas que los decoran, sentir el aura universitaria como una carga más que como una ventaja y reaprender cómo distinguir la autoridad del conocimiento de la autoridad de la institución que lo sujeta. Finalmente, deben aprender una nueva relación entre conocimiento logocéntrico y otros tipos de conocimiento, incluido el conocimiento visual y silente. El objetivo es, en suma, alcanzar una ignorancia aprendida.¹² La participación más comprometida implica presencia física, prácticas cotidianas compartidas, consciencia física recíproca, implicación emocional y toma de riesgos en la acción y la decisión colectivas (ver a continuación la experiencia de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales, UPMS).

La UP-2 puede tomar dos formas principales; ambas de ellas refieren a experiencias reales. La primera forma consiste en las iniciativas que responden a necesidades a largo plazo, se enfocan en objetivos específicos y en grupos destinatarios específicos, y requiere cierto tipo de desempeño sustentable, tomando a menudo la forma de una nueva institución, casi siempre con una presencia física en una ubicación

particular. La segunda forma consiste en las iniciativas que, aunque también responden a necesidades a largo plazo, están enfocadas de modo más general en una vida institucional vaga que puede prescindir de una ubicación física específica o estar situada en múltiples espacios. A continuación, menciono brevemente algunos ejemplos de ambas formas de UP-2.

UP-2 CON UNA LOCACIÓN FÍSICA

Hoy en día hay una gran diversidad de universidades populares que se ajustan a las ideas subyacentes a la UP-2. Menciono solo algunas con las que he tenido contacto o en las que he participado ocasionalmente.

Las universidades interculturales indígenas en las Américas. Las universidades indígenas, a veces llamadas universidades indígenas interculturales, han surgido a partir de la iniciativa de movimientos indígenas en diferentes países con el propósito de combatir el colonialismo cognitivo que permea el sistema educativo en su conjunto. Su objetivo es permitir que la juventud indígena profundice su conocimiento indígena estudiando sistemáticamente su cultura, filosofía y cosmovisión; su música y danza; su artesanía en relación con la producción de herramientas, el cultivo de

12 Sobre el concepto de ignorancia aprendida, ver Santos (2014: 99-117).

la tierra, el cuidado de la naturaleza, etcétera.¹³ Esta categoría comprende la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “Amautay Wasi” en Ecuador;¹⁴ la Universidad Autónoma Indígena Intercultural, en Colombia; la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense, en Nicaragua. Este último caso es la iniciativa conjunta de pueblos indígenas y afrodescendientes. Incluso si buscan reconocimiento oficial, estas universidades definen su currícula y sus planes de estudio de manera autónoma, así como los títulos que ofrecen, si lo hacen. Aun cuando tienen una oficina principal, funcionan

13 Bajo la presidencia de Evo Morales, el gobierno boliviano creó tres universidades indígenas, en correspondencia con los tres idiomas indígenas más hablados del país: aimara, quechua y guaraní.

14 Esta universidad ha visto suspendidas sus actividades por decisión del gobierno ecuatoriano. En flagrante contradicción con la Constitución de 2008, el gobierno ecuatoriano decidió someter a la universidad indígena a los mismos criterios evaluativos de desempeño universitario aplicados a las universidades convencionales. No sorprende que la Amautay Wasi no haya alcanzado los requerimientos mínimos. Por ejemplo, muchos formadores eran antiguos sabios de conocimientos indígenas, pero no contaban con un doctorado, y por lo tanto fueron descalificados.

como redes, a menudo internacionales, como es el caso de la Red de Universidades Indígenas, Interculturales y Comunitarias de Abya Yala (RUIICAY).¹⁵ La más conocida es probablemente UNITIERRA, en la que he tenido el placer de participar. Debido a sus características distintivas, merece una descripción más detallada.

La Universidad de la Tierra (UNITIERRA) se ubica en San Cristóbal de la Casas, Chiapas, en el sudeste de México, y fue creada a principios de la década de 1980. Es más conocida en la región como el Centro Indígena de Capacitación Integral “Fray Bartolomé de las Casas” y actualmente se define como “Sistema Indígena Intercultural de Aprendizajes y Estudios: Abya Yala”. Está estrechamente vinculada con las luchas indígenas en Chiapas y específicamente al movimiento neozapatista. La universidad comenzó en 1983 con apoyo del Estado, pero dado que el conflicto con el gobierno crecía, UNITIERRA declaró su autonomía en 1989 con el fuerte apoyo del Obispo Samuel Ruiz, teólogo de la liberación y cabeza de la Diócesis de 1960 a 2000 (el

15 Daniel Mato (2014: 17-45) ha producido algunos destacables trabajos que estudian y promueven estas universidades.

año en el que fue obligado a renunciar por el Vaticano).¹⁶

UNITIERRA actualmente está presente en otras ciudades también, por ejemplo, en Oaxaca, donde es conducida por el gran teórico y activista de alternativas de desarrollo, Gustavo Esteva. Ha estado activamente involucrado en todas las iniciativas políticas de los neozapatistas y se orienta hacia la educación y formación profesional de jóvenes indígenas que nunca han tenido acceso al sistema educativo o que han abandonado sus estudios, muchos de ellos procedentes de comunidades neozapatistas. También provee apoyo técnico y político a las formas autónomas de autogobierno instituidas por los neozapatistas (las juntas de buen gobierno y los caracoles). La democracia radical, la interculturalidad y

los diálogos entre conocimientos (Ecologías de Saberes en mis propios términos) son los principios básicos de las actividades de UNITIERRA, que incluyen enseñanza, investigación y extensión, las últimas dos guiadas por las metodologías de la investigación acción participativa.

Gustavo Esteva, una de las figuras inspiradoras detrás de UNITIERRA, expresa muy elocuentemente lo que quiero decir cuando afirmo que la universidad polifónica de tipo 2 es una intervención subversiva en el campo de la educación universitaria:

La llamamos “universidad” para reírnos del sistema oficial. Estamos jugando con sus símbolos. Después de uno o dos años de aprendizaje, una vez que sus compañeros consideran que han alcanzado una competencia suficiente en una cuestión específica, damos a los “estudiantes” un magnífico diploma universitario. Así, les estamos ofreciendo un “reconocimiento social” que les fue negado por el sistema educativo. En lugar de certificar el número de horas de asistencia, como hacen los diplomas convencionales, certificamos una competencia específica, inmediatamente apreciada por las comunidades, y protegemos a nuestros “estudiantes” de la discriminación habitual (2004: 12).

16 Durante su reciente visita a México, el Papa Francisco I visitó la tumba del obispo. En palabras de Leonardo Boff: “creo que un momento clave del viaje del Papa a México será su visita a la tumba del Obispo Samuel Ruiz García (Obispo de San Cristóbal de las Casas, bien conocido por defender los pueblos indígenas), en Chiapas: es una reparación y una lección para la Curia Romana, que es consciente de haber perseguido e impedido el avance de un verdadero ministerio pastoral indígena de los propios pueblos indígenas y de su cultura” (2016).

UNITIERRA es conscientemente una subversidad; parte de la idea de que el término “universidad” debe ser resignificado y liberado de su apropiación ilegítima por parte de las universidades convencionales. Ofrece una alternativa para la formación y el aprendizaje que fomenta el respeto por la tierra y su gente, promueve la búsqueda de tecnologías adecuadas para servir los intereses de las comunidades locales. Los estudiantes deben involucrarse en proyectos de investigación que incluyen una estadía prolongada en alguna comunidad en la que participan del trabajo solicitado por la propia comunidad anfitriona. Como señala el coordinador, cuando explica el nombre de universidad “de la tierra”: “cuando decimos ‘de la tierra’ no pretendemos competir con la globalización. Solo queremos tener nuestros pies sobre la tierra, es decir, sobre nuestras tierras, para respetarlas y llevar adelante un proyecto educativo que no por ser un proyecto descalzo es menos relevante, por el contrario”.

La Escuela Nacional Florestan Fernandes (ENFF). Esta es otra universidad popular muy reconocida. Fue creada por el Movimiento Sin Tierra (MST) en Brasil con el objetivo de formar a los líderes y militantes del movimiento. El MST prefirió el nombre “escuela” al de “universidad”, con el argumento de

que el término universidad suena elitista y que tal elitismo podía terminar siendo inculcado a los aprendices. La escuela comenzó en 2005 y tiene un campus muy espacioso en el estado de São Paulo. Comenzó con cursos básicos para formar a los militantes residentes, con una duración de tres meses, y hoy incluye un gran número de cursos para militantes y líderes del MST y otros movimientos sociales, algunos de ellos dictados a lo largo del país de manera itinerante. La escuela ha establecido acuerdos de cooperación con instituciones convencionales y muchos profesores universitarios enseñan allí. Al participar de tales acuerdos, las universidades convencionales toman la forma de una UP-1, a la vez que fortalecen una universidad popular de tipo UP-2. Desde mi perspectiva, este es uno de los caminos más fecundos en la refundación de la universidad según las líneas que sostengo en este artículo.

La escuela del MST es totalmente autónoma en relación con la inscripción, las políticas de acceso, la definición de la currícula y los planes de estudio, y la selección de docentes y pedagogías. La formación incluye todas las temáticas consideradas relevantes, desde economía política, administración de empresas y teoría de las organizaciones hasta historia, ética y filosofía. Toda la formación se enfoca en las necesidades

del movimiento campesino, que a menudo requiere de la inclusión de áreas de formación que han sido abandonadas desde hace tiempo por las universidades, como el cooperativismo y la agroecología. Miles de estudiantes se han formado en esta escuela, que se enorgullece en el hecho de que, después de terminar su formación, los aprendices regresan a sus comunidades, llevando con ellos nuevo conocimiento y competencias. Hoy, la ENFF forma líderes de diferentes movimientos sociales de toda Latinoamérica y el Caribe.

La ENFF es fundamentalmente una subversidad dirigida a formar cuadros de campesinos y otros movimientos sociales de acuerdo con un marco teórico y político inspirado en el marxismo.¹⁷ Uno de los miembros del equipo

17 El proceso de construcción de la ENFF es muy revelador en relación con la articulación de la escuela y el movimiento de trabajadores sin tierra. De acuerdo con un profesor universitario que ha colaborado con la escuela desde sus inicios, “el proceso de construcción de la ENFF incluye el período entre el 22 de marzo de 2000 y el 23 de enero de 2005, la formación de 1000 personas (927 hombres y 63 mujeres), 12 000 horas de trabajo, lo que representa 112 asentamientos y 230 campamentos. Las personas se organizaron en 25 Brigadas de Trabajadores y Trabajadoras Voluntarios, representando 20 de los 23 estados donde existe el MST” (Pizetta, 2007: 24-47).

pedagógico define las siete tareas que se llevan adelante mediante el proceso de formación de la siguiente manera:

1. Aprender la formación, las bases y las contradicciones del capitalismo y el imperialismo en su fase moderna;
2. Empezar un análisis detallado de la realidad brasileña en relación con sus dinámicas políticas, sociales y culturales;
3. Producir una herramienta política y revolucionaria de los trabajadores para conducir la revolución democrática y popular de Brasil;
4. Analizar las diferentes posibilidades de alianza entre los distintos sectores de la clase obrera;
5. Proceder con pedagogía para las masas (especialmente en relación con la juventud); métodos de trabajo de la tierra, organización, y liderazgo; formación continua de militantes y líderes de diferentes movimientos sociales, así como comunicación con las bases y las masas;
6. Producir una nueva cultura capaz de concebir otras relaciones sociales y con la naturaleza, así como nuevos valores dirigidos a nuevos horizontes en consonancia con la perspectiva socialista;

7. Formar revolucionarios con raíz en el materialismo histórico, así como expertos y líderes.¹⁸

La Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo (UPMPM). Esta universidad fue creada en 1999 por la Asociación Madres de Plaza de Mayo, un movimiento de resistencia contra la dictadura militar que rigió la Argentina entre 1976 y 1983. Componen el movimiento las madres de jóvenes asesinados o desaparecidos por la dictadura; desde 1976, ha luchado con una tenacidad notable por el derecho a la memoria y a la justicia retributiva. El rector de la universidad redacta cómo las Madres decidieron crear la universidad como un nuevo espacio de resistencia:

Nuestra Universidad Popular pretende estimular el pensamiento crítico y organizar grupos para la reflexión creativa. Se propone articular teoría y práctica, generar herramientas para cuestionar la hegemonía intelectual, un espacio abierto

18 Ver Pizetta (2007: 241-250). Poco después del golpe constitucional que destituyó el gobierno legítimo de la Presidenta Dilma Rousseff, varias fuerzas policiales invadieron el campus de la ENFF en una acción de intimidación. Este ataque fue uno de los primeros signos del giro político hacia la derecha que siguió al golpe.

a los sectores populares y los nuevos movimientos sociales con el objetivo de que participen y creen sus propias formas de construcción política. Esta aventura cultural se propone superar las prácticas educativas del sistema, que han legitimado la opresión. Deseamos recuperar las tradiciones de la resistencia popular y cambiar la sociedad y a nosotros mismos, en lo que refiere al conocimiento y la lucha. Cada espacio de discusión académica y política hacia la construcción de la Universidad Popular tiene su validez en la fértil *praxis* llevada adelante ininterrumpidamente a través de todos estos años de experiencia y aprendizaje con las Madres de Plaza de Mayo (UPMPM, 2017).

La primera edición del periódico de la UPMPM, *30.000 Revoluciones*, publicado en noviembre de 2007, incluyó el discurso inaugural de la primera rectora, Hebe de Bonafini, quien fue durante muchos años la figura más visible de las Madres de la Plaza de Mayo. Utilizando metáforas relacionadas con el nacimiento y la maternidad, como es tradición del movimiento, Bonafini afirmó:

Esta universidad sin dudas es la cosa más hermosa, el mayor sueño; señala el camino hacia la revolución soñada por nuestros hijos; ellos pagaron con sus vidas pero no dilapidaron sus sueños y nosotras no hemos perdido nuestra

esperanza, no nos han robado la posibilidad de ser sus orgullosas madres. Esta universidad tiene un destino, pero hoy comenzamos con los chicos abandonados, que se prostituyen en las calles. No son chicos de la calle, son nuestros propios chicos (2007: 69).

Desde sus inicios, la UPMPM se ha propuesto diversificar sus métodos de educación popular ofreciendo cursos, talleres, seminarios y clases públicas. A lo largo de los años continuó estableciendo relaciones cooperativas con numerosas universidades convencionales de América Latina. En 2010, la UPMPM fue reconocida provisionalmente como una universidad pública con un estatuto especial. Se le otorgó la capacidad de conferir títulos reconocidos por el Estado argentino en los campos del trabajo social, el derecho y la historia. Lamentablemente, los estrictos requisitos para su reconocimiento oficial definitivo y dificultades financieras han generado algunos problemas para el logro final de este proyecto de educación popular.

LA UP-2 ERRANTE

Una UP-2 errante o itinerante no tiene una oficina física o, si la tiene, no la utiliza como una ubicación para el aprendizaje.

Los procesos pedagógicos ocurren en una gran variedad de sitios e involucran a diversas audiencias. La itinerancia puede ocurrir al interior de un mismo país o puede ser transnacional. Aporto dos ejemplos, uno de itinerancia nacional y otro de itinerancia transnacional.

La Universidad Trashumante de San Luis, Argentina (UT). La Universidad Trashumante consiste en un proyecto de educación popular que surgió en 1998 a partir de un grupo de personas conectadas con la Facultad de Educación de la Universidad Nacional de San Luis, Argentina. Esta universidad ejemplifica convincentemente los puentes posibles que se pueden construir entre la universidad popular y la convencional. De cara a la incapacidad de la universidad convencional para abrirse a la pluriversidad (UP-1), los profesores universitarios comprometidos con movimientos sociales tomaron la iniciativa de crear una institución paralela en colaboración con las organizaciones y los movimientos sociales locales. La palabra “trashumante” significa errante, itinerante, migratorio. Refiere a los viajes de la universidad por las regiones pobres y oprimidas del interior argentino, conocidas como “el otro país”. Para el dinámico grupo de la UT, que se define a sí mismo como

un colectivo de educación, comunicación y artes populares, el modificador “trashumante” tiene un sentido más profundo que la mera itinerancia. Evoca un mundo pastoral ancestral en el que, en ciertos momentos del año, los pastores guiaban sus rebaños hacia pasturas más abundantes, una práctica que aún existe en la actualidad. La página web de la universidad señala: “Para nosotros el concepto de trashumar significa caminar hacia los mejores humus, la mejor gente, la mejor tierra. La trashumancia implica una constante y doble caminata: una hacia afuera, hacia el encuentro con los otros y otra hacia adentro de cada uno, en busca de emociones, esperanzas, sueños y pasiones que definan y orienten nuestras prácticas” (UT, 2008). Como parte de su definición política, la UT afirma que:

las construcciones deberían ser horizontales, sin líderes que dicten órdenes; viviendo y decidiendo sobre la marcha, aprendemos cómo ser distintos. Debemos conservar nuestra autonomía *vis-à-vis* los poderosos, aquellos que dan órdenes sin prestar atención a quienes están debajo. Debemos ser autónomos *vis-à-vis* los partidos políticos, el Estado, la iglesia y los sindicatos al servicio de corporaciones o fundaciones (Universidad Trashumante, 2013: 1).

Como hemos aprendido de Erick Morris (2015), en un estudio basado en los principios políticos y educativos inspirados por Paulo Freire y el zapatismo, la UT ya ha viajado más de 50.000 kilómetros a lo largo del país y trabajado con comunidades locales utilizando múltiples lenguajes. La UT está conformada por una red de colectivos autónomos desplegados en numerosas provincias, aunque firmemente articulados en torno a los mismos objetivos relacionados con una educación emancipatoria.

La Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS). La UPMS es una universidad popular del tipo UP-2, con la cual estoy muy familiarizado; por lo tanto, le dedicaré mayor espacio.

Durante la edición 2003 del Foro Social Mundial en Porto Alegre, Brasil, propuse la creación de una universidad popular de los movimientos sociales (UPMS) a los fines de la autoeducación de activistas y líderes de movimientos sociales, así como de científicos sociales, académicos y artistas comprometidos con la transformación social progresista.¹⁹

19 Esta propuesta fue resultado de largas discusiones entre activistas e intelectuales involucrados en el proyecto del Foro Social Mundial, un punto de encuentro

La denominación de “universidad popular” se utilizó no tanto para evocar las universidades de la clase obrera que proliferaron en Europa y Latinoamérica a principios del siglo XX como para connotar la idea de que, así como el Foro se orientaba a la construcción de una globalización alternativa a la neoliberal imperante, una globalización contrahegemónica de estudios y educación superior tomaría la forma de una universidad popular. Después de 2003, la propuesta fue debatida en varias ocasiones con diferentes grupos y personas involucradas en el Foro y por fuera de él, y sus talleres comenzaron en 2007.

¿POR QUÉ LA UPMS?

La UPMS no es una institución para formar cuadros o líderes de ONG o movimientos sociales. Si bien la UPMS está claramente orientada hacia la acción para la transformación social, su objetivo no es ofrecer los tipos de capacidades y formación que habitualmente se ofrecen en dichas instituciones. La UPMS tampoco es un laboratorio de ideas para ONG

para movimientos sociales de todo el mundo que comenzó en Porto Alegre, Brasil, en 2001. He analizado el proceso del Foro y sus primeras formulaciones de una propuesta para la UPMS en Santos (2006: 148-159).

y movimientos sociales. La UPMS se propone abordar problemas a los que el Foro dio nueva visibilidad y urgencia. La meta del Foro era la promoción de la articulación entre movimientos sociales que actuaban en diferentes regiones del mundo y se dedicaban a distintas formas de resistencia, como un modo de fortalecer las luchas sociales que se oponen a distintas facetas de la dominación, todo con el objetivo de construir “otro mundo posible”, tal como reza el lema del Foro. Entre otras, se identificaron dos problemáticas importantes que, si no eran abordadas, impedirían las articulaciones que requería el grupo y que buscábamos llevar a cabo tanto a nivel transnacional como nacional. Los dos problemas eran: la brecha entre teoría y práctica y la falta de conocimiento mutuo entre los movimientos sociales, una carencia que generaba desconfianza y favorecía la circulación de prejuicios recíprocamente degradantes.

Como argumento en mi trabajo previo (Santos, 2014: 19-46), las teorías actuales de transformación social no pueden lidiar adecuadamente con el nuevo panorama político y cultural de las luchas sociales que ocurrieron en los últimos cuarenta años. Esta brecha entre la teoría y la práctica tiene consecuencias negativas tanto para las ONG y los

movimientos sociales genuinamente progresistas como para las universidades y centros de investigación donde se han producido, tradicionalmente, las teorías sociales científicas. Tanto los líderes como los activistas de los movimientos sociales y las ONG sienten la falta de teorías que puedan ayudarles a reflexionar analíticamente sobre su práctica y clarificar sus métodos y objetivos. Por otra parte, los artistas, académicos y científicos sociales progresistas, aislados de estas nuevas prácticas y agentes, no pueden contribuir a esta reflexión y clarificación. Incluso pueden llegar a impedir resoluciones al insistir en conceptos y teorías que no son adecuados para estas nuevas realidades.

La UPMS pretende asistir en el cierre de esta brecha y en la corrección de las deficiencias que produce. En última instancia, su objetivo es superar el desfase entre teoría y práctica promoviendo encuentros entre aquellos que se dedican principalmente a la práctica del cambio social y quienes están involucrados principalmente en la producción teórica. El tipo de formación concebida por la UPMS es, en consecuencia, de carácter dual. Por un lado, apunta hacia la autoeducación de los activistas y líderes comunitarios de los movimientos sociales y las ONG,

proporcionándoles marcos analíticos y teóricos adecuados. Estos últimos les permitirán profundizar su comprensión reflexiva de sus prácticas —sus métodos y objetivos— y, por lo tanto, mejorar su eficacia y consistencia. Por otro lado, propone la autoeducación de artistas, académicos y científicos sociales progresistas interesados en estudiar y participar de los nuevos procesos de transformación social, ofreciéndoles la oportunidad de entablar un diálogo directo con sus protagonistas.

El segundo problema, la falta de conocimiento mutuo entre los diferentes protagonistas del activismo social transformador, puede identificarse en dos niveles. Por una parte, hay una falta de conocimiento recíproco entre movimientos y organizaciones que, si bien operan en diferentes partes del mundo, son activos en las mismas áreas temáticas, sean cuestiones campesinas, laborales, indígenas, ecológicas o de la mujer. Por otra parte, hay una falta aún mayor de conocimiento compartido entre estos movimientos y organizaciones activas en diferentes luchas y áreas temáticas. Si bien las reuniones del Foro están destinadas justamente a mostrar la importancia del conocimiento recíproco, su naturaleza esporádica y su corta duración han hecho difícil que satisfagan esta necesidad. Sin este conocimiento recíproco,

es imposible incrementar la densidad y complejidad de las redes de movimientos.

Si comparamos a la UPMS con las universidades populares previas, se destacan algunas de sus características: un mayor esfuerzo por eliminar la distinción entre docentes y estudiantes, dado que todos los participantes son igualmente portadores de conocimiento válido; una fuerte determinación a coproducir conocimiento interesante y relevante para apoyar luchas concretas de movimientos sociales y organizaciones activistas; un compromiso político vinculante, dado que opera entre participantes políticamente organizados que están involucrados en movimientos y asociaciones; un compromiso a promover acciones colectivas, en las que los movimientos con agendas relativamente diferentes pueden participar (una política intermovimientos).

¿CÓMO FUNCIONA LA UPMS?

La UPMS está regida por dos documentos, la Carta de Principios y la Propuesta de metodologías.²⁰ Consiste en talleres que duran al menos dos días y tienen carácter residencial,

es decir que todos los participantes se alojan en el mismo lugar, comen juntos y comparten momentos de ocio y convivencia. En cada taller participan, en promedio, 40 personas: dos tercios son activistas o líderes de organizaciones o movimientos sociales y un tercio con intelectuales, académicos o artistas comprometidos con la lucha social. Los movimientos u organizaciones presentes deben cubrir al menos tres áreas temáticas de una lucha relacionada con un tema central. Por ejemplo, si el tema es la tierra, se debe convocar participantes que sean activistas o líderes de movimientos urbanos, campesinos, indígenas o de mujeres, o cualquier otra combinación que se considere relevante en el contexto particular. En ocasiones, los organizadores también invitan a participar a activistas o líderes de movimientos cuyas luchas no tienen, en apariencia, relación con el tema elegido. Por ejemplo, en el taller realizado en Córdoba, Argentina, en 2016, el movimiento LGBT y el movimiento de prostitutas jugaron un rol muy activo en un taller enfocado en el impacto ecológico de la minería y de la industria agrícola. El rango geográfico del taller varía desde una sola ciudad o área rural hasta un país, subcontinente o transcontinente. En Maputo, Mozambique, en 2013, el taller fue organizado conjuntamente

20 Ambas disponibles en su página web <<http://www.universidadepopular.org/site/pages/es/documentos.php>>.

por los movimientos campesino y de mujeres, y reunió a movimientos campesinos de Mozambique y Brasil. En el último caso, los movimientos no sabían de la existencia del otro, mucho menos que estaban siendo desposeídos de sus tierras por la misma empresa, la multinacional brasileña Vale do Rio Doce. Para su gran sorpresa, podían comunicarse fácilmente en el mismo idioma, el portugués. En 2016, en Harare, la Vía Campesina organizó un taller de la UPMS con movimientos campesinos de Zimbabue, Mozambique y el movimiento de campesinos sin tierra de Sudáfrica.²¹

Las dinámicas pedagógicas de los talleres de la UPMS favorecen las relaciones horizontales entre todos los participantes, incluidos los facilitadores. La Propuesta de metodologías ofrece una guía sobre los procedimientos organizacionales y la facilitación de los talleres. El documento detalla cada paso a la vez que explica que debe ser utilizado como un libro que brinda orientación, no como un libro de recetas, y que puede ser apropiado de diferentes maneras y puesto en práctica tomando en cuenta las especificidades del taller. Un conjunto de orientaciones metodológicas, sin

embargo, es crucial para lograr los objetivos de los talleres y debe seguirse tan estrictamente como sea posible.²² Los participantes de los talleres generan un informe que se divulga a través de la página web de la UPMS. La mayoría de los talleres culminan con un evento público (una conferencia de prensa, un seminario, una auditoría pública, una carta abierta, una manifestación, la presentación de una campaña, etcétera), en el que se hacen

21 Ver <<http://www.universidadepopular.org/site/media/Booklet-total.pdf>>.

22 Habitualmente, la secuencia de las discusiones es esta: la presentación de los participantes y una breve descripción de los objetivos de los movimientos; los testimonios y las trayectorias de organización y acción; la reflexión sobre prácticas exitosas y no exitosas; la discusión sobre las problemáticas más complejas, los deseos más importantes, los principales adversarios y aliados; el debate sobre objetivos, estrategias y metodologías. Las sesiones de carácter social son cruciales para desarrollar un espíritu de compañerismo y solidaridad. Mientras que los activistas y líderes en particular debaten y reflexionan basándose en sus prácticas, los artistas, académicos y científicos sociales tendrán la tarea específica de expresar las experiencias comparativas de movimientos y organizaciones. En ocasiones, son llamados a analizar un tema principal que emerge de los debates. Por ejemplo, en un taller reciente en Harare, se pidió a los científicos sociales presentes que explicasen por qué la apropiación de tierras se había convertido en una problemática tan global y en un peligro común para los campesinos de todo el mundo.

públicas las principales conclusiones de los debates.

Cada taller provee una oportunidad para probar nuevos métodos o formatos que se puedan compartir. Habitualmente tienden a ejercer alguna influencia en los talleres que siguen. Así ocurrió que, luego de la experiencia de un taller en particular, la UPMS continuó incluyendo un momento público político más fuerte.

¿CÓMO SE ORGANIZA?

La UPMS no tiene una oficina física. Mantiene un archivo virtual en su página web. No tiene personería legal ni estructura administrativa. Los talleres son financiados por las organizaciones o movimientos que los promueven. Durante las discusiones que condujeron al formato actual de la UPMS, algunos movimientos sociales expresaron su deseo de mantenerla bajo el control directo de los movimientos sociales, con el fin de asegurar que la universidad popular fuera realmente una institución de y no para los movimientos sociales. Una inquietud en cierto modo conflictiva era el temor de que la UPMS pudiera terminar bajo el control de una ONG o un movimiento poderoso, los primeros siempre sospechados de tener más recursos financieros y de ser

políticamente menos radicales. La resistencia más importante provino de organizaciones que ya estaban involucradas en iniciativas educativas similares, tales como las escuelas de cuadros, los cursos de verano para activistas y las escuelas ciudadanas. Las discusiones que se llevaron adelante dejaron en claro que la novedad de la UPMS residía en su carácter intertemático (la mayoría de las iniciativas existentes están organizadas por movimientos temáticos, como era el caso hasta hace poco tiempo de la ENFF) y en su alcance global (las iniciativas existentes tienen un alcance nacional o regional). Lejos de proponernos competir con estas otras iniciativas, la UPMS aspira a complementar los esfuerzos que le preceden, enfocándose principalmente en promover el diálogo a nivel global entre diferentes culturas políticas y tradiciones de activismo.

Actualmente, la UPMS es dirigida por algunos de sus jóvenes activistas, en general personas que participaron en uno o más talleres y que sintieron que esa participación había sido una experiencia que cambió sus vidas. Hay tres coordinaciones continentales (Latinoamérica, África y Europa), que funcionan como facilitadoras. También hay un equipo que maneja el instrumento más importante de la UPMS: su página web. Dadas las dimensiones

internacionales de la UPMS, su página es crucial para mantener el archivo accesible en todo el mundo, permitiendo que se compartan fotos, videos y documentos con quienquiera que se interese; para otorgar coherencia global; para divulgar el proyecto de la manera más amplia posible; para recibir y responder a nuevas propuestas de talleres. Cuando más crece la UPMS, mayores son la relevancia y las dimensiones de los contenidos de su página web.

Cualquier persona con un interés puede tomar la iniciativa de organizar talleres, siempre que sigan los dos documentos fundamentales de la UPMS. Aquellos interesados en proponer un taller de la UPMS pueden simplemente enviar un correo electrónico a su dirección web. Los organizadores también son quienes deciden el tema principal que se debatirá. La propuesta será analizada y respondida por el equipo de la página y por los coordinadores regionales. En la práctica, la mayoría de los talleres han sido organizados por iniciativas conjuntas de académicos comprometidos que trabajan en una universidad o centro de investigación, y uno o más movimientos u organizaciones. En años recientes, la UPMS ha firmado numerosos protocolos de cooperación con departamentos de extensión de

algunas universidades, mayormente en Brasil y México. Esperamos que estas colaboraciones permitan una organización más sostenida y frecuente de talleres. Tal cooperación también puede ocurrir con proyectos de investigación específicos. Por ejemplo, entre 2011 y 2016, la UPMS se asoció con un gran proyecto de investigación financiado por el Consejo Europeo de Investigación, titulado ALICE: Espejos extraños, lecciones inesperadas: Nuevos modos para Europa de compartir las experiencias del mundo²³ del cual fui investigador principal. La metodología de los talleres parecía más adecuada para desarrollar las Epistemologías del Sur que estaban en la base del proyecto. En el ámbito de este proyecto, se organizaron numerosos talleres a lo largo del mundo (ver tabla 1).²⁴

La asociación con universidades e incluso con gobiernos locales ha sido fundamental para el financiamiento de los talleres, pero siempre con la condición de que se preserve

23 <<http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/about/?lang=en>> (en inglés).

24 Se puede consultar un panorama general de los talleres de la UPMS organizados o coorganizados por el proyecto ALICE en <<http://www.universidadepopular.org/site/pages/es/en-destaque.php?lang=ES>> (en español).

la autonomía de la UPMS; el financiamiento no debe imponer restricciones, y la Carta de Principios y la Propuesta de metodologías deben respetarse. Ningún taller de UPMS debe cobrar tarifas a sus participantes.

LA UPMS EN ACCIÓN

Desde 2007, se han organizado 29 talleres. La UPMS nació en Latinoamérica y la mayoría de los talleres han tenido lugar en este subcontinente. Sin embargo, en años recientes, la UPMS se ha expandido hacia otros continentes, como muestra la siguiente tabla. La creciente internacionalización de la UPMS es sin dudas uno de sus mayores desafíos. Latinoamérica no es el único lugar en el que el proyecto se concibió y estructuró por primera vez, ni el único donde la tradición de la educación popular está profundamente enraizada. Es el espacio en el que la barrera lingüística es menos significativa en términos de las afinidades con los idiomas oficiales de los diferentes países: portugués y español. Los talleres llevados a cabo en Europa, Asia o África siempre se enfrentan al problema de la traducción lingüística, que añade una nueva dificultad a la traducción intercultural. Mientras que en espacios académicos la barrera idiomática es a menudo

superada mediante la imposición del inglés como una lengua de trabajo, las Epistemologías del Sur y las Ecologías de Saberes que promueve la UPMS son incompatibles con las exclusiones producidas al recurrir a una lengua hegemónica. Recurrir a traductores profesionales casi siempre supone un costo inviable. Con frecuencia, la solución radica en recurrir a traducciones solidarias de participantes que dominan más de uno de los idiomas de trabajo.

Los temas abordados en los talleres han sido sumamente variados y abarcan un amplio rango de problemáticas, desafíos y propuestas: la traducción intercultural, el rol del Estado, el rol de la universidad, la soberanía alimentaria y de la tierra, los derechos humanos, las economías populares o solidarias, la plurinacionalidad, los derechos de afrodescendientes, los derechos de pueblos indígenas, la ecología, los derechos de la Madre Tierra, los recursos naturales, el extractivismo, la salud, la sustentabilidad y la calidad de vida, los desafíos europeos, la dignidad y la democracia, la tierra y su apropiación o privatización, el desalojamiento de tierras, la autodeterminación y el desarrollo, las alternativas al desarrollo, el buen vivir, la crisis capitalista, la educación, la cultura, los conflictos territoriales, los

desafíos de la izquierda, la precariedad de la vida, el territorio (ver tabla 1).

La red de la UPMS está compuesta por todos los movimientos sociales, organizaciones, comunidades, entidades, universidades y toda otra institución que ha participado en los talleres. Actualmente, su número está cerca de 500, incluyendo entidades tan diversas como diferentes organizaciones campesinas, colectivos artistas afiliados a diferentes movimientos, comunidades Quilombola, grupos indígenas, grupos LGBT, distintos sindicatos, estaciones de radio alternativas, grupos de economía solidaria y otras economías alternativas, colectivos de mujeres campesinas, feministas, negras, indígenas, movimientos obreros (de hombres y mujeres), grupos de derechos humanos, grupos de ecología y agroecología, grupos preocupados por la salud o interesados en la medicina tradicional y popular, asociaciones contra el racismo, colectivos islámicos, grupos de juventud precarizada, asociaciones de personas discapacitadas, indignados,²⁵ colectivos para la decolonización del conocimiento, asociaciones de vecinos, grupos que luchan por la recuperación

de la memoria, asociaciones de personas que viven en las calles y recolectores de basura, asociaciones de pescadores, centros de investigación, universidades convencionales y populares, observatorios y fundaciones.

El panorama de las pluriversidades y subversidades que emergen en todo el mundo es más rico y variado de lo que se puede imaginar. Muchos de aquellos que trabajan en universidades o que llevan adelante sus estudios son víctima de la imagen de rigidez institucional y resistencia a la reforma que la universidad tiende a proyectar de sí misma. *E pur si muove*. La idea de una universidad polifónica comprometida sigue ganando terreno de múltiples formas, principalmente gracias a la tenacidad y la imaginación de quienes se rehúsan a reconciliarse con la idea de que la noción de una universidad popular es un oxímoron.

25 En español en el original (nota de la traductora).

Tabla 1

TALLERES DE LA UPMS 2007-2016					
Año	Nº	Lugar	Temática	Escala	Organizadores / Patrocinadores
2007	1	Córdoba, Argentina	Traducción intercultural	Nacional	Universidad Nacional de Córdoba, CLACSO y Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, Portugal)
	2	Medellín, Colombia	Traducción cultural	Nacional	Viva la Ciudadanía y Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, Portugal)
2009	3	Belo Horizonte, Brasil	La relación entre los movimientos sociales y el Estado	Nacional	Centro de Estudios Sociales - Latinoamérica
2010	4	Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil	Construcción de diálogos entre movimientos sociales y la universidad	Internacional (Uruguay, Brasil y Portugal)	Universidad Federal de Rio Grande do Sul
2012	5	São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil	Soberanía alimentaria y de la tierra, derechos humanos, economías populares y solidarias	Internacional (Brasil, Colombia, Chile, Perú, Bolivia, Guatemala, México, Nicaragua, Ecuador y Argentina)	Gobierno del Estado de Rio Grande do Sul / Universidad Federal de Rio Grande do Sul / Proyecto ALICE
	6	Canoas, Rio Grande do Sul, Brasil	Interculturalidad, plurinacionalidad, afrodescendientes, pueblos indígenas y disidencia sexual	Internacional (Brasil, Uruguay, Argentina, Perú, Ecuador, Chile, Portugal, México y España)	Gobierno del Estado de Rio Grande do Sul / Universidad Federal de Rio Grande do Sul / Proyecto Alice
	7	Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil	Ecología, Madre Tierra, recursos naturales, extractivismo	Internacional (Brasil, Costa Rica, Colombia, Guatemala, Chile, Argentina, Portugal, Bolivia, España, Perú, México, Reino Unido)	Gobierno del Estado de Rio Grande do Sul / Universidad Federal de Rio Grande do Sul / Proyecto Alice
	8	Aldeia Velha, Rio de Janeiro, Brasil	Salud, sostenibilidad y calidad de vida	Internacional (Brasil, Portugal)	ABRASCO / Proyecto ALICE / Universidad Nacional de Brasilia / SINPAF – Sindicato Nacional dos Trabalhadores de Pesquisa e Desenvolvimento Agropecuario

2013	9	Leiria, Portugal	Cartas a los europeos	Internacional (España, Portugal, Brasil, Inglaterra, Francia, Alemania, Dinamarca, Holanda, Mozambique y EE. UU.)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Proyecto ALICE)
	10	Túnez	Reunión de voces del hemisferio sur: dignidad y democracia	Internacional (Túnez, Brasil, Portugal, Angola, Croacia, Mozambique, España, India, Chile, Italia, EE. UU., Perú, Sudáfrica, Malasia, Inglaterra, Canadá, Uruguay, Chipre, Alemania, Argentina, Rumania, Nepal, Ecuador, México)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Proyecto ALICE) / El Taller
	11	Fortaleza, Ceará, Brasil	Red de Ecología de Saberes	Nacional	Abrasco
	12	Madrid, España	La reconstrucción del pensamiento democrático: democracia en Europa	Internacional (España, Portugal, Italia y Brasil)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Proyecto ALICE) / IEPALA
	13	Mumemo, Maputo, Mozambique	La tierra y su apropiación y privatización	Internacional (Mozambique, Angola, Portugal y Brasil)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Proyecto ALICE) / Fórum Mulher / UNAC / Justiça Ambiental
	14	La Paz, Bolivia	Autodeterminación o desarrollo	Internacional (Bolivia, Portugal)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Proyecto ALICE)/ Coordinadora Mujer
	15	Brasilia, Brasil	Los derechos humanos en movimiento: organizaciones, instituciones y las calles	Internacional (Brasil, Portugal, Angola y Mozambique)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Proyecto ALICE) / Conselho Nacional do Ministério Público
16	Tete, Mozambique	¿A quién pertenecen los recursos naturales?	Internacional (Mozambique, Portugal)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Proyecto ALICE) / UNAC – União Nacional dos Camponeses / Justiça Ambiental / AAAJC – Associação de Apoio e Assistência Jurídica às Comunidades	

2014	17	Bombay, India	Desposesión de tierras en la India	Internacional (Mozambique, India, Portugal)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Proyecto ALICE)/ Instituto de Ciencias Sociales Tata
	18	Quito, Ecuador	Desaprendizaje del capitalismo: construcción de alternativas desde el buen vivir	Internacional (Ecuador, Portugal)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Proyecto ALICE)
	19	Cuiabá, Mato Grosso, Brasil	Interculturalidad: diversidad, espacios y conocimiento	Internacional (Brasil, Portugal)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Proyecto ALICE) / Secretaria de Educação do Estado do Mato Grosso (SEDUC) / Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT)
	20	Lima, Perú	Diálogos de conocimientos y movimientos. Crisis capitalista y alternativas emancipatorias: siembra de buenos vivires desde los movimientos	Internacional (Ecuador, Brasil, Bolivia, Perú, Mozambique, Portugal, México, España, Uruguay, entre otros)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Proyecto ALICE) / Programa Democracia y Transformación Global (PDTG)
	21	Brasilia, Brasil	Salud y ciudadanía: consideraciones populares sobre la participación	Nacional	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Proyecto ALICE) / Departamento de Ouvidoria-Geral do SUS
2015	22	Espinho Branco, Isla de Santiago, Cabo Verde	Educación, movimientos sociales y dignidad humana: 40 años de educación en Cabo Verde y desafíos luego de 2015	Internacional (Cabo Verde, Brasil, Portugal, Mozambique)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Proyecto ALICE / Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) / Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) / Instituto Universitário de Educação (IUE)
	23	Río de Janeiro, Brasil	Cultura, derechos culturales y los derechos de la cultura: política cultural y política de la cultura	Internacional (Portugal, Brasil)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Proyecto ALICE) / Ministério da Cultura (MinC) / Instituto Trocando Ideia

2016	24	Los Aromos, Córdoba, Argentina	Conflictos territoriales rurales y urbanos	Internacional (Argentina, Portugal)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra (Proyecto ALICE) / Universidad Nacional de Córdoba (UNC)
	25	Buenos Aires, Argentina	Desafíos para la izquierda de cara al nuevo escenario político: criminalización, extractivismo y precariedad de la vida	Nacional	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra (Proyecto ALICE) / Universidad de Buenos Aires
	26	Barreiro, São João das Missões, Minas Gerais, Brasil	Territorio, cultura, derechos: educación intercultural en Minas Gerais	Internacional (Brasil, Portugal)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra (Proyecto ALICE / Observatório da Educação Escolar Indígena da Universidade Federal de Belo Horizonte
	27	Brejo, São João das Missões, Minas Gerais, Brasil			
	28	Sumaré, São João das Missões, Minas Gerais, Brasil			
	29	Harare, Zimbabue	Pueblo, tierra, semillas, alimento: 15 años después de la reforma agraria en Zimbabue	Internacional (Zimbabue, Mozambique, Portugal, España y Sudáfrica)	Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra (Proyecto ALICE / Zimbabwe Small Organic Farmers Forum (ZIMSOFF) / Rural Women Assembly (RWA)

BIBLIOGRAFÍA

- Alcade, J. T. 2017 “La Universidad Popular desde José Carlos Mariátegui” en <<http://connuestraamerica.blogspot.pt/2012/06/la-universidad-popular-desde-jose.html>> acceso 15 de enero de 2017.
- Benicá, D.; Santos, E. 2013 “O caráter popular da educação superior” en Santos, E.; Ferreira Mafra, J.; Romão, J. E. (eds.) *Universidade popular: teorias, práticas e perspectivas* (Brasilia: Liber Livro).
- Boff, L. 2016 “La opción del Papa es por los pobres” en *Proceso* (México) 9 de febrero.
- de Bonafini, H. 2007 “Intervención de Apertura del Ciclo Lectivo” en *30.000 revoluciones* (Argentina) N° 1.
- Deherme, G. 1901 “La coopération des Idées. Une tentative d’éducation et d’organisation populaire” en *Bulletin de l’Union pour l’action morale* (Francia) pp. 14-17.
- Dewey, J. 1960 *The quest for certainty* (Nueva York: Capricorn Books).
- Esteva, G. 2004 *Celebration of Zapatismo* (Penang: Multiversity & Citizens International).
- Esteva, G.; Stuchul, D.; Prakash, M. 2005 “From the pedagogy for liberation to liberation from pedagogy” en Bowers, C. A.; Apffel-Marglin, F. (eds.) *Rethinking Freire: Globalization and Environmental Crisis* (Mahway: Lawrence Erlbaum Associates).
- Forgacs, D. (ed.) 2000 *The Gramsci Reader. Selected Writings 1916-1935* (Nueva York: New York University Press).
- Freire, P. 1970 *Pedagogy of the Oppressed* (Nueva York: Continuum).
- Gorman, A. 2005 “Anarchists in Education: The Free Popular University in Egypt (1901)” en *Middle Eastern Studies* (Taylor & Francis) N° 41, pp. 303-320.
- Hirsch, S.; van der Walt, L. (eds.) 2010 *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940* (Leiden: Brill).
- Mato, D. 2014 “Universidades indígenas en América Latina. Experiencias, logros, problemas, conflictos y desafíos” en *ISEES* (España) N° 14, pp. 17-45.
- Mayo, P. 1995 “The ‘Turn to Gramsci’ in Adult Education: A Review” en *International Gramsci Society Newsletter* (Estados Unidos) N° 4, pp. 2-9.
- Mercier, L. 1986 *Las Universités Populaires 1899-1914: Education populaire et mouvement ouvrier au début du siècle* (París: Les Editions Ouvrières).
- Morris, E. 2015 “Universidades Populares e as Epistemologias Do Sul” en *PHD Project* (Coímbra: CES; FEUC; Universidade de Coímbra).

- Pizetta, A. 2007 “A formação política no MST: um processo em construção” en *OSAL* (CLACSO) N° 8, pp. 241-250.
- Pizetta, A. M. J. 2007 “A Construção da Escola Nacional Florestan Fernandes: Um Processo de Formação Efetivo e Emancipatório” en *Libertas* (Brasil) pp. 24-47.
- Puiggrós, A. 1984 *Educación popular en América Latina: Orígenes, polémicas y perspectivas* (México: Nueva Imagen).
- Romão, J. E.; Salet Loss, A. 2013 “A Universidade Popular no Brasil” en Santos, E.; Ferreira Mafra, J.; Romão, J. E. (eds.) *Universidade popular: teorias, práticas e perspectivas* (Brasília: Liber Livro).
- Santos, B. de Sousa 2006 *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond* (Londres: Zed Books).
- Santos, B. de Sousa 2014 *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Abingdon: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2018 *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South* (Durham: Duke University Press).
- Santos, E.; Ferreira Mafra, J.; Romão, J. E. (eds.) 2013 *Universidade popular: teorias, práticas e perspectivas* (Brasília: Liber Livro).
- Torres, C. A. 1990 *The Politics of Nonformal Education in Latin America* (Nueva York: Praeger).
- Torres, C. A. (ed.) 1995 *Education and Social Change in Latin America* (Albert Park: James Nicholas).
- Torres, C. A. (ed.) 2001 *Paulo Freire e a agenda da educação latino-americana no século XXI* (Buenos Aires: CLACSO).
- Universidad Trashumante 2008 “10 años por los caminos” en *El Otro País* (Argentina) N° 19. En <<https://pt.scribd.com/doc/105546339/Revista19>> acceso 11 de enero de 2017.
- Universidad Trashumante 2013 *Hace 15 años nacimos* (Argentina). En <<https://pt.scribd.com/doc/135698828/Universidad-Trashumante-a-15-an-os>> acceso 11 de enero de 2017.
- Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo 2017 *Breve Reseña Histórica De La Universidad Popular Madres De Plaza De Mayo*. En <<http://www.madres.org/navegar/nav.php?idsitio=2&idcat=237&idindex=73>> acceso 11 de enero de 2017.

EL FORO SOCIAL MUNDIAL COMO EPISTEMOLOGÍA DEL SUR*

La globalización neoliberal es presidida por el conocimiento técnico-científico, y debe su hegemonía a la manera creíble como este desacredita todos los saberes rivales, sugiriendo que estos últimos no son comparables, si de eficiencia y coherencia se trata, con el carácter científico de las leyes del mercado. Dado que la globalización neoliberal es hegemónica, no extraña que se ancle en el conocimiento, no menos hegemónico, de la ciencia moderna occidental. Por eso, las prácticas y los saberes que circulan en el Foro Social Mundial (FSM) tienen su origen en supuestos epistemológicos (qué se toma en cuenta como conocimiento) y ontológicos (qué significa ser humano) muy distintos. Esta diversidad no existe solamente entre los diferentes movimientos, sino también al interior de cada uno de ellos. Las diferencias dentro del movimiento feminista, por ejemplo,

no son meramente políticas. Son diferencias acerca de qué se toma en cuenta como conocimiento relevante, diferencias sobre cómo identificar, validar y jerarquizar las relaciones entre el conocimiento científico occidental y otros saberes derivados de prácticas, racionalidades o universos culturales diferentes. Son diferencias, por último, sobre lo que significa ser un ser humano, sea masculino o femenino. La práctica del FSM revela que la diversidad epistemológica del mundo es virtualmente infinita.

De esta manera, la globalización contrahegemónica a la que aspira el FSM se enfrenta inmediatamente con el problema epistemológico de la validez del conocimiento científico mismo para avanzar en las luchas contrahegemónicas. A decir verdad, muchas prácticas contrahegemónicas recurren al conocimiento científico y tecnológico hegemónico, y muchas de ellas ni siquiera serían concebibles sin él. Esto es cierto para el FSM mismo, que no existiría sin las nuevas tecnologías de información

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2005 *Foro Social Mundial, manual de uso* (Barcelona: Icaria) pp. 25-44.

y comunicación. La cuestión es hasta qué punto es útil y válido este conocimiento, y cuáles otros saberes están disponibles y utilizables más allá de los límites de la utilidad y validez del conocimiento científico. El acercamiento a estos problemas genera un problema epistemológico adicional, de hecho, un problema metaepistemológico: ¿en base a qué conocimiento o epistemología se tienen que formular estos problemas?

La idea central que preside el cuestionamiento epistemológico provocado por el FSM es que el conocimiento que tenemos de la globalización, sea hegemónica o contrahegemónica, es menos global que la globalización misma. El conocimiento científico, a pesar de su supuesta universalidad, se produce casi enteramente en los países del Norte desarrollado y, a pesar de su supuesta neutralidad, promueve los intereses de estos países y constituye una de las fuerzas productivas de la globalización neoliberal. La ciencia está doblemente al servicio de la globalización hegemónica, sea por la manera como la promueve y legitima, o por la manera como desacredita, oculta y trivializa la globalización contrahegemónica. La hegemonía presupone la constante vigilancia y represión de prácticas y agentes contrahegemónicos. El descrédito, el ocultamiento y la trivialización

de la globalización contrahegemónica van de la mano en gran parte con el descrédito, el ocultamiento y la trivialización de los saberes que informan las prácticas y los agentes contrahegemónicos. Enfrentado con saberes rivales, el conocimiento científico hegemónico o bien los convierte en materia prima (como es el caso con el conocimiento indígena o campesino sobre biodiversidad), o bien los rechaza con base en su falsedad o ineficiencia a la luz de los criterios hegemónicos de verdad y eficiencia.¹

Enfrentada con esta situación, la alternativa epistemológica propuesta por el FSM es que no hay justicia social global sin justicia cognitiva global. Esta alternativa se fundamenta en dos ideas básicas. Primero, si la objetividad de la ciencia no implica neutralidad, la ciencia y la tecnología también pueden ponerse al servicio de prácticas contrahegemónicas. La forma en que la ciencia es utilizada es discutible en general dentro de los movimientos, y puede variar según las circunstancias y las prácticas. Segundo, sin importar la extensión del recurso a la ciencia, las prácticas contrahegemónicas son principalmente prácticas de saberes no científicos, saberes prácticos, muchas veces tácitos,

1 Sobre este tema, véase también Santos (1995, 2000 y 2003).

que deben ganar credibilidad para poder dar, a su vez, credibilidad a dichas prácticas.

El segundo punto es más polémico porque enfrenta directamente los conceptos hegemónicos de verdad y eficiencia. La denuncia epistemológica de la que el FSM se ocupa consiste en mostrar que los conceptos de racionalidad y eficiencia que presiden el conocimiento técnico-científico hegemónico son demasiado restrictivos para captar la riqueza y la diversidad de la experiencia social del mundo, y en especial porque discriminan las prácticas de resistencia y producción de alternativas contrahegemónicas. Ocultando o desacreditando todas las prácticas, los agentes y los saberes cuyos criterios no son tenidos en cuenta por la racionalidad y la eficiencia hegemónicas producen de esta manera una contracción del mundo. El ocultamiento y el descrédito de estas prácticas constituyen un desperdicio de la experiencia social; una experiencia social que ya está ahí, pero que aún no es visible ni está disponible si partimos de un punto de vista realista.

La operación epistemológica realizada por el FSM consiste en dos procesos que defino como *sociología de las ausencias* y *sociología de las emergencias* (Santos, 2002). Me refiero a sociologías construidas en contraste con las ciencias sociales hegemónicas y basadas en

supuestos epistemológicos alternativos. Hablo de sociologías porque mi objetivo es identificar críticamente las condiciones que destruyen la experiencia social no hegemónica y potencialmente contrahegemónica. A través de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias, la experiencia social que se resiste a la destrucción se desvela y abre el espacio-tiempo capaz de identificar y dar credibilidad a las nuevas experiencias sociales contrahegemónicas.

La siguiente descripción de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias representa el tipo ideal de la operación epistemológica llevado a cabo por el FSM. En la vida real, las prácticas y los saberes de los diferentes movimientos y organizaciones, al igual que las interacciones globales entre ellos, se acercan más o menos a este tipo ideal.

EL FORO SOCIAL MUNDIAL Y LA SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS

La *sociología de las ausencias* consiste en una investigación que pretende explicar que lo que no existe de hecho se produce activamente como no existente, es decir, como alternativa sin credibilidad a lo que existe. A la luz de la ciencia social convencional, su objeto empírico se considera imposible, y por esa razón su

formulación ya representa un rompimiento con ella. El objetivo de la sociología de las ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, objetos ausentes en presentes.

No hay una sola, unívoca manera de no existir. Las lógicas y los procesos a través de los cuales los criterios hegemónicos de racionalidad y eficiencia producen la no existencia de lo que no les cabe son variados. La no existencia se produce siempre que se descalifica y se hace invisible, ininteligible, o irreversiblemente descartable una cierta entidad. Lo que une las diferentes lógicas de producción de no existencia es que todas son manifestaciones de la misma monocultura racional. Distingo cinco lógicas o modos de producción de no existencia.

La primera lógica deriva de la *monocultura del saber* y del *rigor del saber*. Es el modo más poderoso de producción de no existencia. Consiste en convertir la ciencia moderna y la cultura superior en los únicos criterios de verdad y calidad estética, respectivamente. La complicidad que une las “dos culturas” (la cultura científica y la humanista) reside en el hecho de que ambas reclaman ser, cada cual en su propio campo, cánones exclusivos de producción de conocimiento o creación artística. Todo lo que no es reconocido o legitimado por este canon se declara no existente. La no existencia

aparece en este caso bajo la forma de ignorancia o falta de cultura.

La segunda lógica reside en la *monocultura del tiempo lineal*, la idea de que la historia tiene un único y bien conocido significado y dirección. Este significado y dirección se ha formulado de diferentes maneras en los últimos doscientos años: progreso, modernización, desarrollo y globalización. Todas estas formulaciones comparten la idea de que el tiempo es lineal y de que los países centrales del sistema mundo y, con ellos, los saberes, instituciones y formas de sociabilidad dominantes, se adelantan en el tiempo. Esta lógica produce no existencia describiendo como atrasado (premoderno, subdesarrollado, etcétera) todo lo que es asimétrico en relación con cualquier cosa que ha sido declarado avanzada. Bajo los términos de esta lógica, la modernidad occidental ha producido la no contemporaneidad de lo contemporáneo, la idea de que la simultaneidad esconde las asimetrías de los tiempos históricos que en ella convergen. El encuentro entre un campesino africano y un funcionario del Banco Mundial (BM) durante su visita al campo ilustra esta condición. En este caso, la no existencia asume la forma de un residuo, que, a su vez, ha asumido muchas designaciones en los últimos doscientos años, primero siendo lo

primitivo o lo salvaje, seguido de cerca por lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto, lo subdesarrollado.

La tercera lógica es la de la clasificación social, basada en la *monocultura de la naturalización de las diferencias*. Esto consiste en distribuir poblaciones según categorías que naturalizan jerarquías. Clasificaciones raciales y sexuales son las manifestaciones más sobresalientes de esta lógica. Contrario a lo que pasa en la relación entre capital y trabajo, la clasificación social se basa en atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social. La relación de dominación es consecuencia, más que causa, de esta jerarquía, y hasta puede considerarse como una obligación para quien sea clasificado como superior (por ejemplo, el cargo del hombre blanco en su misión civilizadora). Aunque las dos formas de clasificación (raza y sexo) son decisivas para estabilizar y difundir globalmente la relación entre capital y trabajo, ha sido la clasificación racial la que más profundamente ha sido reconstruida por el capitalismo.² Según esta lógica, la no existencia se

produce como una forma de inferioridad, una inferioridad natural y por ende insuperable. Los inferiores, en tanto que insuperablemente inferiores, no pueden ser una alternativa creíble a los superiores.

La cuarta lógica de producción de no existencia es la de la escala dominante: *la monocultura de lo universal y de lo global*. Según esta lógica la escala adoptada primordialmente determina la irrelevancia de cualquier otra escala posible. En la modernidad occidental, la escala dominante aparece bajo dos diferentes formas: lo universal y lo global. El universalismo es la escala de las entidades o realidades que prevalecen sean cual sean los contextos específicos. Por esta razón, aquellas toman precedencia por encima de todas las demás realidades que dependen de sus contextos y por eso se consideran particulares o vernáculos. En los últimos veinte años, la globalización es la escala que ha adquirido una relevancia sin precedentes en diferentes campos sociales. Es la escala que privilegia aquellas entidades o realidades que amplían su alcance al globo entero, ganándose así la prerrogativa de designar

2 Véase Césaire (1955), Fanon (1961), Mondlane (1969), Cabral (1976), Wallerstein y Balibar (1991), Quijano (2000) y Mignolo (2000). Quijano (2000: 374) considera la racialización de las relaciones de poder

como una característica intrínseca del capitalismo, una característica que él designa como la “colonialidad del poder”.

entidades rivales como locales. Según esta lógica, la no existencia se produce bajo la forma de lo particular y lo local. Las entidades o realidades definidas como particulares o locales son capturadas en escalas que las hacen incapaces de ser alternativas creíbles a lo que existe global y universalmente.

Finalmente, la quinta lógica de la no existencia es la lógica de la productividad. Esta reside en la *monocultura de los criterios de la productividad capitalista y la eficiencia*, que privilegia el crecimiento a través de fuerzas de mercado. Estos criterios se aplican tanto a la naturaleza como al trabajo humano. La naturaleza productiva es la naturaleza en su máxima fertilidad en un determinado ciclo de producción, mientras el trabajo productivo es el trabajo que maximiza la generación de beneficio en un determinado ciclo de producción. En su versión extrema de utopía conservadora, el neoliberalismo trata de convertir el trabajo en una fuerza productiva más entre otras, sujeto a las leyes del mercado como cualquier otra fuerza productiva. Lo está haciendo transformando el trabajo en un recurso global, mientras impide a cualquier precio la emergencia de un mercado laboral global (por medio de leyes de migración, violación de normas laborales, destrucción de sindicatos, etcétera). Según la lógica de

la productividad capitalista, la no existencia se produce bajo la forma de la no productividad. Aplicada a la naturaleza, la no productividad es esterilidad; aplicada al trabajo, “poblaciones desechables”, pereza, descalificación profesional, falta de habilidades.

De esta manera, existen cinco formas sociales principales de no existencia producidas por la epistemología y la racionalidad hegemónicas: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local y lo no productivo. Estas son formas sociales de no existencia porque las realidades a las que dan forma están presentes solamente como obstáculos frente a las realidades supuestamente relevantes, sean realidades científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son, por lo tanto, partes descalificadas de totalidades homogéneas, quienes, como tales, meramente confirman lo que ya existe, y precisamente tal y como existe. Existen bajo formas irrecuperablemente descalificadas de existencia.

La producción social de estas ausencias resulta en el desperdicio de la experiencia social. La sociología de las ausencias se propone identificar el alcance de este desperdicio para que las experiencias producidas como ausentes puedan liberarse de estas relaciones de producción y de ahí recuperar su presencia. Ganar

presencia significa ser consideradas como alternativas a la experiencia hegemónica, lograr que su credibilidad sea discutida y argumentada y que sus relaciones se tomen como objeto de la disputa política. La sociología de las ausencias se propone así crear una necesidad y tornar la supuesta falta de experiencia social en desperdicio de experiencia social. De esta manera, crea las condiciones para ampliar el campo de las experiencias creíbles en este mundo y en esta época. La ampliación del mundo no solo ocurre porque el campo de las experiencias creíbles es ensanchado, sino también porque se incrementan las posibilidades de experimentación social en el futuro.

La sociología de las ausencias procede enfrentando cada una de las formas de producción de ausencia que mencionamos arriba. Como estas últimas son concebidas por la ciencia social convencional, la sociología de las ausencias no puede ser otra cosa que transgresora, y como tal corre el riesgo de ser desacreditada. Sin embargo, la inconformidad con este descrédito y la lucha por la credibilidad inducen a la sociología de las ausencias a no permanecer como una sociología ausente. Efectivamente, la inconformidad y la lucha por la credibilidad están incrustadas en las prácticas de libertad transgresora –tanto prácticas

de acción transformadora como prácticas de conocimiento transformador–, adoptadas por las organizaciones y los movimientos sociales involucrados en el FSM. Lo que hace la sociología de las ausencias es reemplazar las monoculturas por ecologías.³ Por eso identifico cinco ecologías.

LAS ECOLOGÍAS DE SABERES

La primera lógica, la de la monocultura del saber y del rigor científico, debe enfrentarse con la identificación de otros saberes y criterios de rigor que operan con credibilidad en las prácticas sociales. Esta credibilidad contextual debe considerarse una condición suficiente para otorgar bastante legitimidad al conocimiento en cuestión a la hora de participar en debates epistemológicos con otros conocimientos, es decir con el conocimiento científico. La idea central de la sociología de las ausencias al respecto es que no hay ignorancia o conocimiento en general. Toda ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo conocimiento es la superación de una particular ignorancia (Santos, 1995: 25). Este principio de

3 Por ecología entiendo la práctica de reunir diversidad identificando y promoviendo interacciones sostenibles entre entidades parciales y heterogéneas.

la “incompletud” de todos los conocimientos es la condición de la posibilidad del diálogo y del debate epistemológico entre diferentes conocimientos. Lo que cada conocimiento puede contribuir en este diálogo es la manera en que lleva una cierta práctica a superar una cierta ignorancia. El enfrentamiento y el diálogo entre conocimientos es el enfrentamiento y el diálogo entre diferentes procesos a partir de los cuales prácticas que se han ignorado de diferentes maneras se vuelvan prácticas cognoscibles.

En este campo, la sociología de las ausencias propone sustituir la monocultura del conocimiento científico por ecologías de saberes. Ecologías de saberes que no permiten solamente superar la monocultura del conocimiento científico, sino también concebir que los saberes no científicos son alternativas al conocimiento científico. La idea de alternativas presupone la idea de la normalidad, y esta última la idea de norma, de tal forma que, si nada se especifica en adelante, la designación de algo como una alternativa carga con una connotación latente de “subalternidad”. Si tomamos la biomedicina y la medicina tradicional africana como ejemplos, no tiene sentido considerar esta última, por muy dominante que sea en África, como una alternativa a la primera. Lo importante es identificar los contextos y las

prácticas en las cuales opera cada una y la manera como conciben la salud y la enfermedad, y como superan la ignorancia (como enfermedad no diagnosticada) en conocimiento aplicado (como remedio).⁴

Las ecologías de saberes no implican la aceptación del relativismo. Al contrario, desde el punto de vista de la pragmática de la emancipación social, el relativismo, como ausencia de criterios de jerarquías de valor entre conocimientos, es una posición insostenible, porque imposibilita cualquier relación entre el conocimiento y el significado de la transformación social. Si cualquier cosa tiene igual valor como conocimiento, todos los proyectos de transformación social son igualmente válidos o, lo que quiere decir lo mismo, igualmente inválidos. Las ecologías de saberes proponen crear un nuevo tipo de vínculo entre el conocimiento científico y otros tipos de conocimiento. Consiste en otorgar “igualdad de oportunidades” a los diferentes tipos de conocimiento que se comprometen siempre en amplias disputas epistemológicas en las que se buscan maximizar sus respectivas contribuciones a la construcción de “otro mundo posible”, es decir, una

4 Véase Xaba (2004) y Meneses (2004).

sociedad más democrática y justa, igual que una sociedad más equilibrada frente a la naturaleza. El punto no es atribuir validez por igual a todos los tipos de conocimiento, sino permitir más bien una discusión pragmática de criterios alternativos de validez, lo cual no descalifica sin más cualquier cosa que no cuadre en el canon epistemológico de la ciencia moderna.

LA ECOLOGÍA DE LAS TEMPORALIDADES

La segunda lógica, la de la monocultura del tiempo lineal, se enfrenta con la idea de que el tiempo lineal es solamente una entre muchas concepciones del tiempo y de que esta ni siquiera es la que más comúnmente se adopta si tomamos el mundo como nuestra unidad de análisis. La predominancia del tiempo lineal no es el resultado de su primacía como concepción temporal, sino es el resultado de la primacía de la modernidad occidental que la abraza como suya. El tiempo lineal fue adoptado por la modernidad occidental a través de la secularización de la escatología judeo-cristiana, pero esto nunca borró del todo, ni siquiera en el occidente, otras concepciones del tiempo como son el tiempo circular, el tiempo cíclico, el tiempo glacial, la doctrina del eterno retorno, entre otras, y otras concepciones que no se dejan captar adecuadamente ni por la imagen

de línea ni por la imagen del círculo. Este es el caso del palimpsesto temporal del presente: la idea de que la subjetividad o la identidad de una persona o de un grupo social es una constelación de diferentes tiempos y temporalidades, algunos modernos y otros no modernos, algunos antiguos y otros recientes, que se activan de manera diversa en contextos o situaciones diferentes. Más que cualquier otro, los movimientos indígenas rinden testimonio de tales constelaciones del tiempo.

La necesidad de tomar en cuenta estas diferentes concepciones del tiempo deriva del hecho, como señalan Koselleck (1985) y Marramao (1985), de que las sociedades entienden el poder según las concepciones de temporalidad que sostienen. Las relaciones más resistentes de dominación son aquellas basadas en jerarquías entre temporalidades. La dominación se manifiesta en la reducción de la experiencia social dominada, enemiga o indeseable, a la condición de residuo. Experiencias que se vuelven residuales porque son contemporáneas a formas que la temporalidad dominante no puede reconocer. Estas son descalificadas, ocultadas o hechas ininteligibles porque se regulan por temporalidades que el canon temporal de la modernidad occidental capitalista no contiene.

En este campo, la sociología de las ausencias parte de la idea según la cual las sociedades se constituyen en varias temporalidades. Para ello, pretende liberar las prácticas sociales de su estatus de residuo, devolviéndoles su propia temporalidad y con eso la posibilidad de un desarrollo autónomo. Las prácticas y sociabilidades dirigidas por estas temporalidades, una vez recuperadas y dadas a conocer, se vuelven inteligibles y creíbles objetos de argumentación y debate político. Por ejemplo, una vez liberada del tiempo lineal y devuelta a su propia temporalidad, la actividad del campesino africano o asiático deja de ser residual y se vuelve contemporánea de la actividad del granjero *high-tech* en los Estados Unidos o de la actividad del ejecutivo del BM. De la misma manera, la presencia o la relevancia de los ancestros en la vida de uno mismo en diferentes culturas deja de ser una manifestación anacrónica de una religión primitiva o de magia y se convierte en otra manera de experimentar la contemporaneidad.

LA ECOLOGÍA DE LOS RECONOCIMIENTOS

La tercera lógica de producción de ausencias es la de la clasificación social. Aunque en todas las lógicas de producción de ausencias la descalificación de las prácticas va de la mano con la descalificación de los actores, es

aquí donde la descalificación afecta principalmente a los actores, y solamente en segundo lugar a la experiencia social que protagonizan. La colonialización del capitalismo occidental moderno, que menciona Quijano (2000), consiste en identificar diferencia con desigualdad, al mismo tiempo que se abroga el privilegio de determinar quién es igual y quién es diferente. Lo mismo se puede decir sobre la sexualidad desigual que impone el capitalismo moderno. La sociología de las ausencias se confronta con la colonialidad, procurando una nueva articulación entre el principio de igualdad y el principio de diferencia y abriendo espacio para la posibilidad de diferencias iguales –una ecología de diferencias hecha a partir de reconocimientos recíprocos–. Esto se realiza sometiendo la jerarquía a la etnografía crítica (Santos, 2001a). Esta última consiste en la deconstrucción tanto de la diferencia (¿hasta qué grado la diferencia es un producto de la jerarquía?), como de la jerarquía (¿hasta qué grado la jerarquía es un producto de la diferencia?). Las diferencias que quedan cuando la jerarquía desaparece se convierten en una denuncia poderosa de las diferencias que la jerarquía reclama para no desaparecer. Los movimientos feministas e indígenas han estado en la vanguardia de la lucha por la ecología de los reconocimientos.

LA ECOLOGÍA DE LA TRANSESCALA

La sociología de las ausencias se enfrenta a la cuarta lógica, la de la escala global, con la recuperación de lo que a nivel local no es resultado de la globalización hegemónica. Lo global que ha sido integrado a la globalización hegemónica es lo que llamo globalismo localizado, es decir, el impacto específico de la globalización hegemónica en lo local (Santos, 1998; 2000). En vista de que desglobaliza lo local frente a la globalización hegemónica, la sociología de las ausencias explora también la posibilidad de la globalización contrahegemónica. En resumidas cuentas, la desglobalización de lo local y su eventual reglobalización contrahegemónica amplían la diversidad de las prácticas sociales ofreciendo alternativas a los globalismos localizados. La sociología de las ausencias requiere en este campo el uso de la imaginación cartográfica, sea para ver en cada escala de representación no solamente lo que revela sino también lo que oculta, sea para manejar mapas cognitivos que operan simultáneamente diferentes escalas identificando articulaciones locales/globales (Santos, 1995: 456-473; 2001b). La mayor parte de los movimientos involucrados en el FSM empezaron como luchas locales contra la exclusión social generada o intensificada por la globalización neoliberal. Pero con

el tiempo, y en muchas ocasiones a través del FSM, tales movimientos desarrollaron enlaces locales/globales a través de los cuales se reglobalizaron de manera contrahegemónica.

LA ECOLOGÍA DE LAS PRODUCTIVIDADES

Finalmente, en el campo de la quinta lógica, la monocultura de la productividad capitalista, la sociología de las ausencias consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de las organizaciones económicas populares, de las cooperativas de los trabajadores, de las empresas autogestionadas, de la economía solidaria, etcétera, escondidos o desacreditados por la ortodoxia capitalista de la productividad. Este es, tal vez, el campo más controvertido de la sociología de las ausencias, porque se enfrenta directamente tanto al paradigma del desarrollo y del crecimiento económico sin límites, como a la lógica de la primacía de los objetivos de la acumulación por encima de los objetivos de la distribución que sostiene el capitalismo global. Movimientos campesinos por el acceso a la tierra, la tenencia de la tierra, reformas agrarias o contra megaproyectos de desarrollo, movimientos urbanos por el derecho a la vivienda, movimientos de economía informal o de economía popular, movimientos indígenas para

defender o reconquistar sus territorios históricos y los recursos naturales que se encuentran en ellos, movimientos de las castas bajas en la India en defensa de sus tierras y de los bosques locales; todos estos movimientos basan sus demandas y sus luchas en la ecología de las productividades.

En cada uno de los cinco campos, el objetivo de la sociología de las ausencias es revelar y dar crédito a la diversidad y multiplicidad de las prácticas sociales y concederles crédito en oposición a la credibilidad exclusiva de las prácticas hegemónicas. La idea de multiplicidad y de relaciones no destructivas es sugerida por el concepto de ecología: ecologías de saberes, ecología de las temporalidades, ecología de los reconocimientos, ecología de la transecala, y ecología de las productividades. Todas estas ecologías comparten la idea de que la realidad no puede ser reducida a lo que existe. Esto nos conduce a una versión amplia de realismo que incluye las realidades hechas ausentes por el silencio, el ocultamiento y la marginalización. En pocas palabras, son realidades producidas activamente como no existentes.

Para concluir, el ejercicio de la sociología de las ausencias es contrafactual y ocurre en el enfrentamiento con el sentido común científico convencional. Para llevarla a cabo se

necesita a la vez imaginación epistemológica e imaginación democrática. La imaginación epistemológica permite el reconocimiento de diferentes conocimientos, perspectivas y escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. La imaginación democrática permite el reconocimiento de diferentes prácticas y actores sociales. Tanto la imaginación epistemológica como la democrática tienen una dimensión deconstructiva y reconstructiva. La deconstrucción asume cinco formas, que corresponden a la crítica de las cinco lógicas de la racionalidad hegemónica, a saber, despensar, desresidualizar, desracializar, deslocalizar y desproducir. La reconstrucción consta de las cinco ecologías anteriormente mencionadas.

El FSM consiste entonces en un ejercicio amplio de la sociología de las ausencias. Como he señalado, su cercanía al tipo ideal es internamente desigual. Aunque en general se percibe inequívocamente un rechazo a las monoculturas y una adopción de las ecologías, este proceso no se presenta con la misma intensidad en todos los movimientos, organizaciones y articulaciones. Si para algunos movimientos la opción por las ecologías es incondicional, para otros la hibridación entre monoculturas y ecologías es permisible. También se da muchas veces el caso de que algunos movimientos u

organizaciones actúan, en algunos campos, según una lógica monocultural y, en otros, según una lógica ecológica. A su vez, es posible que la adopción de una lógica ecológica se desfigure por el faccionalismo y las luchas de poder dentro de un movimiento u organización y se convierta en una nueva lógica monocultural. Finalmente, ofrezco la hipótesis de que aun los movimientos que sostienen diferentes ecológicas son vulnerables a la tentación de evaluarse a sí mismos según una lógica ecológica, al mismo tiempo de evaluar a otros movimientos según una lógica monocultural hegemónica.

EL FORO SOCIAL MUNDIAL Y LA SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS

La *sociología de las emergencias* es la segunda operación epistemológica llevada a cabo por el FSM. Mientras el objetivo de la sociología de las ausencias es el de identificar y valorar las experiencias sociales disponibles en el mundo, a pesar de la declaración de su no existencia por la racionalidad y el conocimiento hegemónicos, la sociología de las emergencias pretende identificar y ampliar los indicios de las posibles experiencias futuras, bajo la apariencia de tendencias y latencias que son muy activamente ignoradas por la racionalidad y el conocimiento hegemónicos.

El hecho de llamar la atención sobre las emergencias se puede observar en las más diversas tradiciones culturales y filosóficas. Sin embargo, por lo que a la modernidad occidental se refiere, esto ocurre solamente en sus márgenes, como, por ejemplo, en la filosofía de Ernst Bloch, quien empieza su argumento con el hecho de que la filosofía occidental ha sido dominada por conceptos como el Todo (*Alles*) y la Nada (*Nichts*), en los cuales todo parece estar contenido como latencia, pero donde nada nuevo puede surgir. De ahí que la filosofía occidental sea un pensamiento estático. Para Bloch, lo posible es lo más incierto, el concepto más ignorado de la filosofía occidental (1995: 241). Y, sin embargo, solo lo posible permite revelar la totalidad inagotable del mundo. Bloch introduce, así, dos nuevos conceptos, el No (*Nicht*), y el Todavía-No (*Noch Nicht*). El No es la carencia de algo y la expresión de la voluntad para superar esta carencia. Por eso, el No se distingue de la Nada (1995: 306). Decir No es decir sí a algo diferente.

En mi opinión, el concepto que dirige la sociología de las emergencias es el concepto del Todavía-No. El Todavía-No es la categoría más compleja porque expresa lo que existe como mera tendencia, un movimiento que es latente en el mismo proceso del manifestarse. No es

un futuro indeterminado o infinito, sino una posibilidad concreta y una capacidad que ni existen en un vacío ni están completamente determinadas. En efecto, ellas redeterminan activamente todo lo que tocan, cuestionando así las determinaciones que existen en un momento dado. Subjetivamente, el Todavía-No es conciencia anticipatoria, una forma de conciencia completamente descuidada por Freud a pesar de su extrema importancia en la vida de la gente (Bloch, 1995: 286-315). Objetivamente, el Todavía-No es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro lado, posibilidad (potencialidad). La posibilidad tiene una dimensión de oscuridad dado que se origina en el momento vivido, lo cual nunca es del todo visible para sí mismo, además de un componente de incertidumbre que deriva de una doble carencia: 1) el hecho de que las condiciones que concretizan la posibilidad solamente se conocen parcialmente; 2) el hecho de que estas condiciones solamente existen parcialmente. La distinción entre estas dos carencias es crucial para Bloch: es posible conocer relativamente bien las condiciones que solamente existen muy parcialmente, y viceversa, es posible que estas condiciones estén ampliamente presentes sin ser reconocidas como tales por el conocimiento disponible.

El Todavía-No inscribe en el presente una posibilidad que es incierta, pero nunca neutral; puede ser la posibilidad de la utopía o de la salvación (*Heil*) o la posibilidad de la catástrofe o de la condenación (*Unheil*). Esta incertidumbre trae un elemento de azar, o peligro, a cada cambio. En cada momento, hay un horizonte limitado de posibilidades, y esta es la razón por la cual es importante no desperdiciar la única oportunidad de un cambio específico ofrecido por el presente: *carpe diem* (aprovecha el día). Considerando las tres categorías modales de la existencia –realidad, necesidad y posibilidad– la racionalidad y el conocimiento hegemónicos se concentran en las primeras dos y abandonan la tercera por completo. La sociología de las emergencias se concentra en la posibilidad. Como dice Bloch, “ser humano es tener mucho delante de sí” (1995: 246). La posibilidad es el motor del mundo. Sus momentos son: *carencia* (la manifestación de que algo falta), *tendencia* (proceso y significado), y *latencia* (lo que va delante en el proceso). La carencia es el ámbito del No, la tendencia es el ámbito del Todavía-No, y la latencia es el ámbito de la Nada y del Todo, porque la latencia puede terminar en frustración o en esperanza.

La sociología de las emergencias es la investigación de las alternativas que están contenidas

en el horizonte de las posibilidades concretas. Consiste en emprender una ampliación simbólica de los conocimientos, prácticas y actores para identificar en ellos las tendencias del futuro (el Todavía-No) en las cuales es posible intervenir para maximizar la probabilidad de la esperanza en comparación con la probabilidad de frustración. Una ampliación simbólica así es actualmente una forma de imaginación sociológica con un doble propósito: por un lado, conocer mejor las condiciones de la posibilidad de la esperanza, por el otro, definir los principios de acción para promover la realización de estas condiciones.

La sociología de las emergencias actúa tanto en las posibilidades (potencialidad) como en las capacidades (potencia). El Todavía-No tiene significado (en tanto posibilidad), mas no una dirección determinada, porque puede terminar tanto en esperanza como en desastre. Por esta razón, la sociología de las emergencias reemplaza la idea de determinación por la idea de cuidado. Así la axiología del progreso y del desarrollo, conceptos que han justificado una destrucción incalculable, es reemplazada por la axiología del cuidado. Mientras que en la sociología de las ausencias la axiología del cuidado se ejerce en relación con alternativas disponibles en el presente, en la sociología de

las emergencias la axiología del cuidado se ejerce en relación con posibles alternativas futuras. Debido a esta dimensión ética, ni la sociología de las ausencias, ni la sociología de las emergencias son sociologías convencionales. Pero no son convencionales por razones distintas: su objetividad depende de la calidad de su dimensión subjetiva. El elemento subjetivo de la sociología de las ausencias es una conciencia y un no conformismo cosmopolita, frente al desperdicio de las experiencias. El elemento subjetivo de la sociología de las emergencias es una conciencia y un no conformismo anticipatorio, frente una carencia cuya satisfacción se encuentra en el horizonte de las posibilidades. Como dice Bloch, los conceptos fundamentales no son alcanzables sin una teoría de las emociones (1995: 306). El No, la Nada, y el Todo arrojan luz sobre emociones básicas como hambre o carencia, desesperación o aniquilación, confianza o redención. De una manera u otra, estas emociones están presentes en el no conformismo que mueve tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias.

Mientras que la sociología de las ausencias actúa en el campo de las experiencias sociales, la sociología de las emergencias actúa en el campo de las expectativas sociales. La discrepancia entre experiencias y expectativas es constitutiva

de la modernidad occidental y se ha impuesto en otras culturas. Por medio del concepto de progreso, esta discrepancia se ha polarizado tanto que ha desaparecido cualquier enlace efectivo entre experiencias y expectativas: no importa cuán miserables sean las experiencias en curso, estas no evitan la ilusión de expectativas estimulantes. La sociología de las emergencias concibe la discrepancia entre experiencias y expectativas sin recurrir a la idea del progreso, viendo aquella más bien como concreta y mesurada. No se trata de minimizar las expectativas, sino de radicalizarlas aquí y ahora con base en posibilidades y capacidades reales.

Las expectativas modernistas fueron grandiosas en su abstracción, falsamente infinitas y universales. Como tales han justificado muerte, destrucción y desastre en nombre de una redención siempre por venir. Junto con la crisis del concepto de progreso, el futuro dejó de ser automáticamente prospectivo y axiológico. Los conceptos de modernización y desarrollo diluían estas características casi por completo. Lo que hoy se conoce como globalización consume el relevo de lo prospectivo y lo axiológico por lo acelerado y lo entrópico. Así, la dirección se torna ritmo sin significado y, si hubiera una etapa final, no puede ser otra que el desastre. Para contrarrestar este nihilismo, que

es tan vacío como el triunfalismo de las fuerzas hegemónicas, la sociología de las emergencias ofrece una nueva semántica de las expectativas. Las expectativas legitimadas por la sociología de las emergencias son a la vez contextuales, porque son calibradas por posibilidades concretas, y radicales, dado que, en el ámbito de estas posibilidades y capacidades, aquellas reclaman una fuerte satisfacción que las protege, aunque nunca completamente, contra la frustración. En estas expectativas reside la reinención de la emancipación social, o más bien emancipaciones sociales.

La ampliación simbólica efectuada por la sociología de las emergencias consiste en identificar señales, pistas o huellas de posibilidades futuras en todo lo que existe. La racionalidad y la ciencia hegemónicas han desestimado este tipo de investigación por completo, porque asumen o que el futuro está predeterminado, o que solamente puede ser identificado por indicadores precisos. Para ellas, las pistas son demasiado vagas, subjetivas y caóticas para ser predictores creíbles. Enfocándose intensamente en los indicios de realidad, la sociología de las emergencias pretende ampliar simbólicamente las posibilidades del futuro que se sostienen, en su forma latente, en las experiencias sociales concretas.

La noción de *pista*, entendida como algo que anuncia lo que está por venir después, es esencial en varias prácticas, tanto humanas como animales. Por ejemplo, es bien conocido cómo los animales anuncian cuándo están listos para la actividad reproductiva por medio de pistas visuales, auditivas u olfativas. La precisión y el detalle de tales pistas son notables. En la medicina, la investigación criminal y el drama, las pistas son cruciales para decidir sobre la acción futura, sea esta diagnóstico y prescripción, identificación de sospechosos, o desarrollo del argumento. En las ciencias sociales, sin embargo, las pistas no gozan de credibilidad. Por el contrario, la sociología de las emergencias valoriza las pistas como trayectorias para la discusión y argumentación de alternativas futuras concretas. Mientras que en el caso de los animales las pistas contienen una información altamente codificada, en la sociedad las pistas están más abiertas y por eso pueden utilizarse como campos de argumentación y negociación sobre el futuro. El cuidado del futuro radica en esta argumentación y negociación.

Tal como es el caso en la sociología de las ausencias, las prácticas del FSM se acercan más o menos al tipo ideal de la sociología de las emergencias. Presento como hipótesis de

trabajo que los movimientos y organizaciones más fuertes y consolidados tienden a comprometerse menos con la sociología de las emergencias que aquellos menos fuertes y consolidados. Por lo que se refiere a las relaciones entre movimientos y organizaciones, las señales y las pistas dadas por los movimientos menos consolidados pueden ser devaluadas como subjetivas o inconsistentes por los movimientos más consolidados. También en este aspecto, la práctica de la sociología de las emergencias es desigual, y las desigualdades deben ser objeto de análisis y evaluación.

BIBLIOGRAFÍA

- Bloch, E. 1995 *The Principle of Hope* (Cambridge: MIT Press).
- Cabral, A. 1976 *Unidade e luta* (Lisboa: Seara Nova).
- Césaire, A. 1955 *Discours sur le colonialisme* (París: Présence Africaine).
- Fanon, F. 1961 *Les damnés de la terre* (París: Maspéro).
- Koselleck, R. 1985 *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (Cambridge: MIT Press).
- Marramao, G. 1995 *Poder e secularização: As Categorias do tempo* (São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista).

- Meneses, M. P. G. 2004 “Quando não há problema, estamos de boa saúde, sem azar nem nada: para uma concepção emancipadora da saúde e das medicinas” en Santos, B. de Sousa (org.) *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais* (Porto: Afrontamento), pp. 357-391.
- Mignolo, W. 2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press).
- Mondlane, E. C. 1969 *Struggle for Mozambique* (Londres: Harmondsworth).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 1998 “Oppositional Postmodernim and Globalizations” en *Law and Social Inquiry* N° 23 (1), pp. 121-139.
- Santos, B. de Sousa 2000 *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência* (Porto: Afrontamento; São Paulo: Cortez). Versión castellana: Herrera Flores, J. (coord.) 2003 *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Desclée de Brouwer).
- Santos, B. de Sousa 2001a “Nuestra America: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution” en *Theory Culture and Society* N° 18 (2-3), pp. 185-217.
- Santos, B. de Sousa 2001b “Toward an Epistemology of Blindness: Why the new forms of ‘Ceremonial Adequacy’ neither Regulate nor Emancipate” en *The European Journal of Social Theory* N° 4 (3), pp. 251-279.
- Santos, B. de Sousa 2002 “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências” en *Revista Crítica de Ciências Sociais* N° 63, pp. 237-280.
- Santos, B. de Sousa (org.) 2003 *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: um Discurso sobre as Ciências Revisitado* (Porto: Afrontamento; São Paulo: Cortez).
- Quijano, A. 2000 “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-Systems Research* N° 6 (2), pp. 342-386.
- Wallerstein, I; Balibar, É. 1991 *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (Nueva York: Verso).
- Xaba, T. 2004 “Prática médica marginalizada e transformação das medicinas indígenas na África do Sul” en Santos, B. de Sousa (org.) *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais* (Porto: Afrontamento), pp. 319-353.

ANEXO: LIBROS Y ARTÍCULOS PUBLICADOS EN ESPAÑOL POR BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

PUBLICACIONES EN ESPAÑOL

LIBROS - AUTOR

- 1991 *Estado, derecho y luchas sociales* (Bogotá: ILSA).
- 1998 *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación* (Bogotá: ILSA; Universidad Nacional de Colombia).
- 1998 *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad* (Bogotá: Universidad de los Andes; Siglo del Hombre).
- 1999 *Reinventar la democracia, reinventar el Estado* (Madrid: Sequitur).
- 2003 *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Desclée de Brouwer).
- 2003 *Democracia y participación. El caso del presupuesto participativo de Porto Alegre* (Mataró: Intervención Cultural; El Viejo Topo).
- 2003 *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política* (Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos; Universidad Nacional de Colombia).
- 2004 *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado* (Quito: Abya-Yala).
- 2004 *Democracia y participación. El ejemplo del presupuesto participativo* (Quito: Abya-Yala).
- 2005 *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado* (Buenos Aires: CLACSO).
- 2005 *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado* (La Habana: José Martí).
- 2005 *Foro Social Mundial. Manual de uso* (Barcelona: Icaria).
- 2005 *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Madrid: Trotta).

- 2006 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria* (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Marcos).
- 2006 *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (Encuentros en Buenos Aires)* (Buenos Aires: CLACSO).
- 2006 *La universidad popular del siglo XXI* (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Marcos).
- 2006 *La universidad popular del siglo XXI* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades).
- 2007 *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad* (La Paz: Plural).
- 2007 *La reinención del Estado y el Estado plurinacional* (Santa Cruz de la Sierra: CENDA; CEJIS; CEDIB).
- 2008 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria* (La Paz: Plural).
- 2008 *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad* (Caracas: Centro Internacional Miranda; Ministerio del Poder Popular para la Educación Superior).
- 2008 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria* (Santiago de Chile: Universidad Bolivariana).
- 2008 *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales* (La Paz: CLACSO, CIDES-UMSA; Muela del Diablo; Comuna).
- 2009 *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* (Madrid: Trotta).
- 2009 *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* (Bogotá: ILSA).
- 2009 *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social* (Buenos Aires: Siglo XXI; CLACSO).
- 2009 *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales* (Buenos Aires: CLACSO; Waldhuter).
- 2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur* (Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global).
- 2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur* (Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas).

- 2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur* (La Paz: Plural).
- 2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur* (Buenos Aires: Antropofagia).
- 2010 *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Montevideo: Trilce).
- 2010 *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad* (Montevideo: Trilce).
- 2011 *Derecho y emancipación* (Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición).
- 2011 *Para descolonizar el occidente. Más allá del pensamiento abisal* (San Cristóbal de las Casas: Cideci Unitierra).
- 2012 *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad* (Bogotá: Universidad de los Andes, Siglo del Hombre) segunda edición aumentada.
- 2013 *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Chile: LOM).
- 2014 *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* (Madrid: Trotta).
- 2014 *Democracia al borde del caos. Ensayo contra la autoflagelación* (Bogotá: Siglo Del Hombre; Siglo XXI).
- 2014 *Derechos humanos, democracia y desarrollo* (Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad; Dejusticia).
- 2015 *Revueltas de indignación y otras conversas* (La Paz: CES; Oxfam; CIDES-UMSA; Ministerio de Autonomías).
- 2015 *La universidad en el siglo XXI* (Ciudad de México: Siglo XXI).
- 2016 *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea* (Madrid: Akal).
- 2017 *Democracia y transformación social* (Ciudad de México. Siglo XXI).
- 2017 *Democracia y transformación social* (Bogotá: Siglo del Hombre).
- 2017 *Trece cartas a las izquierdas* (Bogotá: Desde Abajo).
- 2017 *Justicia entre Saberes: Epistemologías del sur contra el Epistemicidio* (Madrid: Morata).
- 2018 *Las bifurcaciones del orden. Revolución, ciudad, campo e indignación* (Madrid: Trotta).
- ORGANIZADOR/CO-ORGANIZADOR**
- 2004 (org.) *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa* (México: Fondo de Cultura Económica).

- 2011 (org.) *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista* (México: Fondo de Cultura Económica).
- 2001 (Con García-Villegas, M.) *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia* (Bogotá: Uniandes; Siglo del Hombre) 2 volúmenes.
- 2004 (Con García-Villegas, M.) *Emancipación Social y violencia en Colombia* (Bogotá: Norma).
- 2007 (Con Rodríguez-Garavito, C.) *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita* (Barcelona: Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa).
- 2012 (Con Exeni, J. L.) *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en Bolivia* (Quito: Abya-Yala; Fundación Rosa Luxemburgo).
- 2012 (Org. con Grijalva, A.) *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en Ecuador* (Quito: Abya-Yala; Fundación Rosa Luxemburgo).
- 2014 (Con Meneses, M. P.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)* (Madrid: AKAL).
- 2017 (Con Mendes, J. M.) *Demodiversidad. Imaginar Nuevas Posibilidades Democráticas* (Madrid: Akal).

ARTÍCULOS EN REVISTAS CIENTÍFICAS Y CAPÍTULOS DE LIBROS

- 1980 “Justicia popular, dualidad de poderes y estrategia socialista” en *Papers: Revista de Sociología* (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona) N° 13, pp. 243-263.
- 1984 “Justicia popular, dualidad de poderes y estrategia socialista” en *Documentos Ocasionales* (España) N° 27.
- 1985 “Introducción a la Sociología de la Administración de Justicia” en *Revista Uruguaya de Derecho Procesal* (Uruguay) N° 1, pp. 21-35
- 1989 “La transición postmoderna: Derecho y política” en *Doxa* (España) N° 6, pp. 223-263.
- 1990 “Debates sobre los textos anteriores” en Palacio, G. (org.) *La Irrupcion del ParaEstado* (Bogotá: CEREC) pp. 291-308.
- 1991 “Una cartografía simbólica de las representaciones sociales” en *Nueva Sociedad* (Fundación Foro Nueva Sociedad) N° 116, pp. 18-38.
- 1993 “Límites y Posibilidades de la Democracia” en *Politeia* (Venezuela) N° 13, pp. 78-83.
- 1994 “Hacia un entendimiento postmoderno del derecho” en *Frónesis* (España) N° 1 (2), pp. 163-177.

- 1995 “La Transición Posmoderna: Derecho y Política” en Motta, C. (org.) *Ética y Conflicto* (Bogotá: Uniandes) pp. 238-289.
- 1997 “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *Análisis Político* (México) N° 31, pp. 1-15.
- 1996 “Introducción a una ciencia posmoderna” en *Colección Estudios Avanzados* N° 3 (Caracas: Centro de Investigaciones Postdoctorales; Comisión de Estudios de Postgrado).
- 1996 “La transnacionalización del campo legal”, Autores Varios en *El Nuevo Orden Global: Dimensiones y Perspectivas* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia) pp. 227-238.
- 1997 “Epistemología y Feminismo” en *Utopía y Praxis Latinoamericana* (Venezuela) N° 2(2), pp. 115-121.
- 1997 “Pluralismo Jurídico, Escalas y Bifurcación” en Autores Varios *Conflicto y Contexto* (Bogotá: Instituto SER de Investigaciones) pp. 63-78.
- 1997 “Pluralismo jurídico y Jurisdicción Especial Indígena” en Ministerio del Interior de Colombia “*Del Olvido Surgimos para Traer Nuevas Esperanzas*” - *La Jurisdicción Especial Indígena* (Bogotá: Ministerio de Justicia y del Derecho) pp. 201-211.
- 1998 “Por qué es tan difícil construir una teoría crítica?” en *Zona Abierta* (España) pp. 82-83; 219-229.
- 1998 “Presupuestación Participativa: Hacia una Democracia Redistributiva” en *Ruralter* (España) N° 16/17, pp. 107-156.
- 1999 “La caída del *Angelus Novus*: más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones” en *Revista Mexicana de Sociología* (México) N° 2, pp. 35-58.
- 2000 “Universalismo, contextualización cultural y cosmopolitismo” en Silveira Gorski, H. C. (org.) *Identidades Comunitarias y Democracia* (Madrid: Trotta) pp. 269-283.
- 2001 (Con García Villegas, M.) “Colombia: el revés del contrato social de la modernidad” en Santos, B. de S.; García Villegas, M. (orgs.) *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* (Bogotá: Uniandes; Siglo del Hombre) Vol. 1, pp. 11-83.
- 2001 “Los paisajes de la justicia en las sociedades contemporáneas” en Santos, B. de S.; García Villegas, M. (orgs.) *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* (Bogotá: Uniandes; Siglo del Hombre) Vol. 1, pp. 85-150.
- 2001 “Derecho y Democracia: La Reforma Global de la Justicia” en Santos, B. de S.;

- García Villegas, M. (orgs.) *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* (Bogotá: Uniandes; Siglo del Hombre) Vol. 1, pp. 151-207.
- 2001 “El significado político y jurídico de la jurisdicción indígena” en Santos, B. de S.; García Villegas, M. (orgs.) *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* (Bogotá: Uniandes; Siglo del Hombre) Vol. 1, pp. 201-211
- 2001 “Los nuevos movimientos sociales” en *Revista del Observatorio Social de América Latina/OSAL* (CLACSO) N° 2(5), pp. 177-188.
- 2001 “El fin de los descubrimientos imperiales” en *Chiapas* (México) N° 11, pp. 17-27.
- 2001 “Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución” en *Chiapas* (México) N° 12, pp. 31-69.
- 2001 “Las lecciones de Génova” en Riera Montesinos, M. (org.) *La batalla de Génova* (Madrid: El Viejo Topo) pp. 319-323.
- 2002 “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *El Otro Derecho* (Colombia) N° 28, pp. 59-83.
- 2002 “El Estado y los modos de reproducción del poder social” en *Nueva Época* (Argentina) N° 2, pp. 17-29.
- 2004 “El Foro Social Mundial. Hacia una globalización contra-hegemónica – I” en Sen, J. (org.) *El Foro Social Mundial: desafiando imperios* (Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga), pp. 330-343.
- 2004 “El Foro Social Mundial. Hacia una globalización contra-hegemónica – II” en Sen, J. (org.) *El Foro Social Mundial: desafiando imperios* (Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga), pp. 459-467.
- 2004 “Tesis para una universidad pautaada por la ciencia postmoderna” en *Educación Superior: Cifras y Hechos* (CLACSO) N° 3(18).
- 2004 “Nuestra América: reinventando un paradigma” en *Casa de las Américas* (Colombia) N° 237, pp. 7-25.
- 2004 “Democracia de Alta Intensidad. Apuntes para democratizar la democracia” en *Cuaderno de Diálogo y Deliberación* (La Paz) N° 5.
- 2005 “Globalización contra-hegemónica y diversa” en *Diversidades - Revista Internacional de Análisis* (Quito) N° 1, pp. 11-21.
- 2005 “Diversidad sin fronteras” en *Diversidades - Revista Internacional de Análisis* (Quito) N° 1, pp. 103-104.

- 2005 “Desigualdad, Exclusión y Globalización: Hacia la Construcción Multicultural de la Igualdad y la Diferencia” en *Revista de Interculturalidad* (Chile) N° 1(1), pp. 9-44.
- 2005 “El Foro Social Mundial y el auto-aprendizaje: la Universidad Popular de los Movimientos Sociales” en *Educación Superior: Cifras y Hechos* (CLACSO) N° 4(23-24).
- 2005 “El uso contra-hegemónico del derecho en la lucha por una globalización desde abajo” en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* (España) N° 39-2005, pp. 363-420.
- 2005 “Una izquierda con futuro” en Garavito, C. R.; Barrett, P.; Chavez, D. (orgs.) *La nueva izquierda en América Latina* (Bogotá: Norma).
- 2006 “Desaprender’ la democracia” en León, I. (org.) *La Otra América en Debate - Aportes del I Foro Social Américas* (Quito: Foro Social Américas) pp. 51-56.
- 2006 “La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad” en *Umbrales. Revista del Postgrado en Ciencias del Desarrollo* (Bolivia) N° 15, pp. 13-70, septiembre.
- 2007 “Socialismo del siglo XXI” en *Educación Superior. Cifras y Hechos* (CLACSO) N° 31-32, pp. 62-63.
- 2007 “El discurso y el poder (Ensayo sobre la sociología de la retórica jurídica)” en *Crítica Jurídica* (México) N° 26, pp. 77-98.
- 2007 “De lo posmoderno a lo poscolonial y más allá del uno y del otro” en Kozlarek, O. (org.) *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad* (Buenos Aires: Biblos) pp. 79-105.
- 2007 “Tesis para una universidad pautada por la ciencia posmoderna” en Salgado, J. G. G. (org.) *Reestructuración de la Universidad y del Conocimiento* (México: UNAM; Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades) pp. 181-191.
- 2007 “¿Estamos condenados a ser gobernados?”, Conversatorio de Boaventura de Sousa Santos con El Alto, Cuaderno n° 2 (Bolivia: Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza).
- 2007 (Con Nunes, J. A.; Meneses, M. P.) “Tesis sobre la diversidad epistemológica del mundo” en *Educación Superior. Cifras y Hechos* (CLACSO) N° 35-36, pp. 27-32, septiembre-diciembre.

- 2008 “El rol de la Universidad en la construcción de una globalización alternativa” en *La educación superior en el mundo* (Madrid: Mundi-Prensa) N° 3, pp. 169-171.
- 2008 “El Foro Social Mundial y la Izquierda Global” en *El Viejo Topo* N° (España) N° 240, pp. 39-62.
- 2008 “¿La hegemonía del bien?” en *El Viejo Topo* (España) N° 251, pp. 7-9.
- 2009 “Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad” en Acosta, A.; Martínez, E. (orgs.) *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad* (Quito: Abya-Yala) pp. 21-62.
- 2009 “¿Por qué Cuba se ha vuelto un problema difícil para la izquierda?” en *El Viejo Topo* (España) N° 256, pp. 29-37.
- 2009 “El rol de la Universidad en la construcción de una globalización alternativa” en *La educación superior en tiempos de cambio. Nuevas dinámicas para la responsabilidad social* (Madrid: Mundi-Prensa) pp. 44-45.
- 2009 “El Foro Social Mundial y el Auto-aprendizaje: la Universidad Popular de los Movimientos Sociales” en Salgado, J. G. (org.) *La Universidad en la encrucijada de nuestro tiempo* (México: UNAM) pp. 161-171.
- 2009 “Un Occidente no-Occidentalista?: La Filosofía a la Venta, la Docta Ignorancia y la Apuesta de Pascal” en Salgado, J. G. (org.) *La Universidad en la encrucijada de nuestro tiempo* (México: UNAM) pp. 323-366.
- 2010 “Enriquecer la democracia construyendo la plurinacionalidad” en Lang, M.; Santillana, A. (orgs.) *Democracia, Participación y Socialismo* (Quito: Fundación Rosa Luxemburgo) pp. 23-32.
- 2010 “¿Por qué Cuba se ha vuelto un problema difícil para la izquierda?” en Lang, M.; Santillana, A. (orgs.) *Democracia, Participación y Socialismo* (Quito: Fundación Rosa Luxemburgo) pp. 164-176.
- 2010 “Conciliar diversas formas organizativas” en Lang, M.; Santillana, A. (orgs.) *Democracia, Participación y Socialismo* (Quito: Fundación Rosa Luxemburgo) pp. 193-197.
- 2010 “Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia” en Tapia, D.; Velasco, A. (orgs.) *Igualdad y no discriminación. El reto de la diversidad* (Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, Subsecretaría de Desarrollo Normativo) pp. 3-51.

- 2010 “La Universidad europea en la encrucijada” en *El Viejo Topo* (España) N° 274, pp. 48-55.
- 2012 “La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad” en Ramírez, R. (org.) *Transformar la universidad para transformar la sociedad* (Quito: SENESCYT) pp. 139-194.
- 2014 “¿Reinventar las izquierdas?” en Coraggio, J. L.; Laville, J-L. (orgs.) *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: Hacia un diálogo Norte-Sur* (Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales) pp. 157-179.
- 2014 “La refundación del Estado en América Latina” en Coraggio, J. L.; Laville, J-L. (orgs.) *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: Hacia un diálogo Norte-Sur* (Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales) pp. 299-315.
- 2015 “¿La revolución ciudadana tiene quién la defiende?” en *Estudios Latinoamericanos* (México) N° 36, pp. 133-138, julio-diciembre.
- 2016 “La incertidumbre, entre el miedo y la esperanza” en *Casa de las Américas* (Colombia) N° 285, pp. 89-95.
- 2016 “La izquierda del futuro: una sociología de las emergencias” en Gentili, P. (org.) *Golpe en Brasil. Genealogía de una farsa* (Buenos Aires: CLACSO) pp. 205-212.
- 2016 “Pensamientos y poderes. La construcción de horizontes civilizatorios” en Badillo, O. S.; Rivera, M. E. (orgs.) *El Poder Hoy* (México: Universidad Iberoamericana Puebla) pp. 41-69.
- 2017 “Una Nueva Visión de Europa: Aprender del Sur Global” en Santos, B. de S.; Mendes, J. M. (orgs.) *Demodiversidad. Imaginar Nuevas Posibilidades Democráticas* (Madrid: Akal) pp. 59-92.
- 2017 “Más allá de la imaginación política y de la teoría crítica eurocéntricas” en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Portugal) N° 114, pp. 75-116.

SOBRE LOS EDITORES

Maria Paula Meneses, investigadora coordinadora del Centro de Estudios Sociales en la Universidad de Coímbra, licenciada en historia por la Universidad de S. Petersburgo (Rusia), y doctora en antropología por la Universidad de Rutgers (EUA). Ha sido maestra en la Universidad Eduardo Mondlane, así como investigadora del proyecto ALICE, coordinado por Boaventura de Sousa Santos. Entre sus áreas de interés se incluyen los debates acerca de las transiciones políticas y epistemológicas en contextos (post)coloniales a partir del desafío de las Epistemologías del Sur. A partir de su trabajo en Mozambique, Angola, Kenia y Timor-Leste busca documentar las narrativas silenciadas de mujeres, con el objetivo de comprender su participación en la política local, así como su presencia en las representaciones nacionalistas.

João Arriscado Nunes es sociólogo, Investigador del Centro de Estudios Sociales y

Maestro Catedrático de la Facultad de Economía de la Universidad de Coímbra. Miembro del Consejo Consultivo de la Asociación Portuguesa de Sociología. Fue miembro de la coordinación del proyecto ALICE – Espelhos estranhos e lições imprevistas, dirigido por Boaventura de Sousa Santos y financiado por el European Research Council (2011-2016) e Investigador Visitante en la Fundación Oswaldo Cruz (FIO-CRUZ), en Rio de Janeiro (2011-2012). Sus intereses de investigación actuales se centran en las áreas de estudios de la ciencia, tecnología y conocimiento, salud global, practicas artísticas y salud y derechos humanos, a partir de la perspectiva de las Epistemologías del Sur.

Carlos Lema Añón trabaja como profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Carlos III de Madrid. Se licenció y doctoró en Derecho en la Universidad de Coruña. Es miembro del Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” y director del Doctorado en

Estudios Avanzados en Derechos Humanos de la Universidad Carlos III. Entre sus publicaciones destacan las monografías *Apogeo y crisis de la ciudadanía de la salud* (2012), *Salud, Justicia, Derecho* (2009); *Antes de Beatriz. Cuestiones de legitimidad y regulación jurídica en la selección de sexo* (2003) y *Reproducción, Poder y Derecho* (1999). Actualmente trabaja en una reconsideración sociojurídica de la noción del derecho a la salud desde una perspectiva que tenga en cuenta los determinantes sociales de la salud y las desigualdades socioeconómicas.

Antoni Aguiló Bonet es filósofo político. Se licenció en Filosofía, obtuvo el Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía del Derecho, Moral y Política y se doctoró *cum laude* en Ciencias Sociales y Humanas en la Universidad de las Islas Baleares con una tesis sobre los procesos de globalización, la democracia radical y la idea de emancipación humana en la teoría social y política de Boaventura de Sousa Santos. Es investigador del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra, donde integra el núcleo de estudios sobre

Democracia, Ciudadanía y Derecho (DECIDE). Sus trabajos abogan por la renovación de la filosofía política occidental desde la perspectiva de las luchas y las alternativas forjadas en las resistencias populares.

Nilma Lino Gomes es profesora en la Facultad de Educación de la UFMG. Es pedagoga, maestra en Educación por la FAE/UFMG, doctora en Antropología Social por la USP, post doctora en Sociología por la Universidad de Coímbra y en Educación por la UFSCAR. Es investigadora asociada del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra. Fue rectora temporaria de la Universidad de la Integração Internacional de Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), ministra de la Igualdad Racial y de las Mujeres, de la Igualdad Racial, de la Juventud y de los Derechos Humanos del gobierno de la presidenta legítimamente electa Dilma Rousseff. Tiene trabajos realizados en las áreas de formación de profesores para la diversidad étnico-racial, relaciones raciales, de género y diversidad cultural, movimientos sociales y educación, con énfasis en la actuación del Movimiento Negro.

Los trabajos de Boaventura reunidos por primera vez en esta compilación hilvanan un conjunto de temas y preocupaciones que se inscriben en la mejor de las tradiciones del pensamiento social y crítico: la emergencia y las luchas de los movimientos sociales; las miradas alternativas que producen los procesos de globalización contrahegemónica; la construcción de un nuevo tipo de pluralismo jurídico que contribuya con la democratización de nuestras sociedades; la reforma creativa, democrática y emancipadora del Estado y la defensa irreductible de los derechos humanos; la creación de universidades populares que promuevan diálogos interculturales, entendidos como una forma de combate contra la uniformidad y a

favor de una ecología de saberes emancipatorios y libertarios. Sus argumentos se aglutinan en torno a una prerrogativa fundamental: la mejor vía para construir estrategias de resistencia locales y globales requiere poner en práctica un ejercicio de justicia cognitiva en el que todas las voces puedan expresarse en un mismo pie de igualdad, a través del interconocimiento, la mediación y la celebración de alianzas colectivas.

DEL PRÓLOGO DE PABLO GENTILI

Patrocinado por



Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-364-4



9 789877 223644