

Otra globalización es posible

Diálogo con
Boaventura de Sousa Santos

Miguel Chavarría¹ y Fernando García²

Boaventura de Sousa Santos es doctor en sociología del derecho por la Universidad de Yale. En esta entrevista para ICONOS, precisa algunas ideas de su extensa producción. Entre otros aborda los temas de globalización, movimientos sociales, pluralismo jurídico, y emancipación y cambio social.

Fernando García: Para empezar, sería bueno si nos cuentas algo acerca de tu formación profesional

Boaventura de Sousa Santos: Mi primera formación fue en Derecho en la Universidad de Coimbra. Después fui a Alemania Occidental, a Berlín, para estudiar filosofía del derecho. Posteriormente, a inicios de los setenta, fui a los Estados Unidos para estudiar sociología en la Universidad de Yale. Ahí hice mi doctorado con una tesis sobre las favelas de Río de Janeiro. En ella intentaba ver cómo se constituía el derecho informal dentro de las comunidades dado que éstas eran comunidades ilegales que no tenían acceso a la justicia. Utilicé el método de observación participante y ello transformó un poco mi vida como sociólogo, en el sentido de buscar una presencia ciudadana en

Chavarría Miguel y Fernando García, 2004, "Otra globalización es posible. Diálogo con Boaventura de Sousa Santos", en ICONOS No.19, Flacso-Ecuador, Quito, pp.100-111.

1 Filósofo. Profesor asociado de Flacso-Ecuador.

2 Antropólogo. Profesor-investigador de Flacso-Ecuador.

la sociedad, solidaria, y no sólo de practicar la sociología como una ciencia aislada o sin referencia a la lucha social.

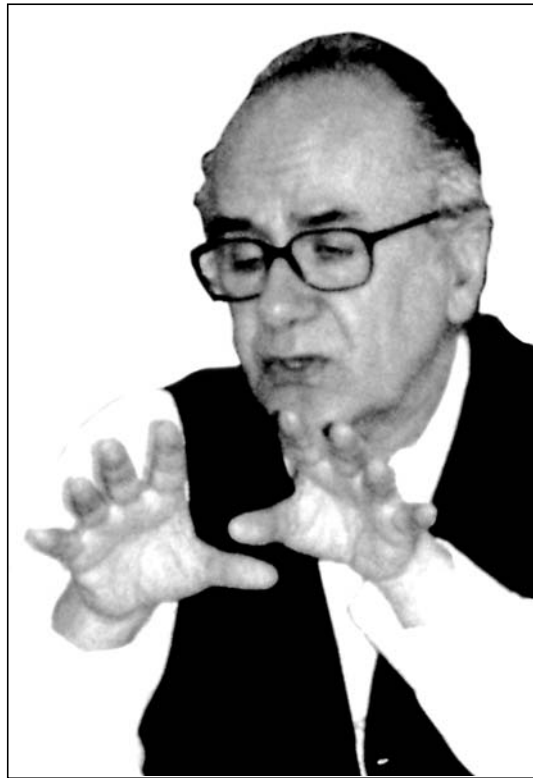
También ha escrito bastante sobre temas de epistemología. Pienso que hoy en día el debate epistemológico es muy importante. Sobre todo porque muchas luchas sociales y políticas de hoy son luchas por el control y por los criterios que definen la validez del conocimiento. Por ejemplo, creo que es fundamental distinguir entre objetividad y neutralidad. Debemos querer ser científicos sociales objetivos pero no neutros, y ello significa utilizar las mejores metodologías que las ciencias sociales nos han propuesto para estudiar las diferentes dimensiones de la realidad y hacerlo con imparcialidad, con autonomía. Pero al mismo tiempo, saber siempre de qué lado estamos, cómo construimos nuestros problemas, cómo formulamos nuestras hipótesis de trabajo, con el objetivo de dar voz a los que no la tienen y aclarar teóricamente muchas de las causas del sufrimiento humano en este mundo globalizado injusto en el que vivimos. Desde entonces, he trabajado bastante en América Latina, en Colombia donde hice muchos estudios, en Brasil, y también en África, en Mozambique, en las Islas de Cabo Verde, en Angola.

F.G.: ¿Qué estudios realizaste en esos países?

B.S.S.: Hice un proyecto internacional bastante amplio en seis países (Portugal, Colombia, Brasil, África del Sur, India, Mozambique) que se llamó "reinención de la participación social". En él intentamos analizar, con casi 70 científicos sociales, cinco grandes te-

mas que -a mi juicio- son temas de enfrentamiento entre el norte y el sur. El primero se trata de las concepciones de democracia y, por tanto, la democracia participativa. El segundo gira en torno a los sistemas alternativos de producción, donde estudiamos la producción y la economía solidarias y las cooperativas. El tercero tiene que ver con el multiculturalismo progresista y por lo tanto con la cuestión de la diversidad cultural, los derechos indígenas y de las mujeres, y todas estas formas de pluralidad multicultural y étnica que vivimos hoy en día. El cuarto es la cuestión de la biodiversidad, que tiene mucho que ver también con el problema epistemológico, con conocimientos rivales entre el conocimiento campesino, indígena, y el conocimiento de las empresas farmacéuticas, biotecnológicas, etc. El quinto punto es aquello que llamamos el “nuevo internacionalismo obrero”, las nuevas formas de agregación y articulación de diferentes movimientos obreros de algunos países del Sur, articulaciones continentales, en el MERCOSUR, en Asia, en la región andina, es decir, espacios donde observamos que también hay un nuevo internacionalismo obrero. Todo ese proyecto, un estudio que empezó siendo totalmente autónomo, de alguna manera tiene que ver con lo que hoy día es el Foro Social Mundial (FSM). Cuando surgió el FSM, vi una convergencia importante entre aquel intento por comparar y conocer internacionalmente las luchas de estos movimientos y la idea posterior del FSM. Desde ese momento he estado bastante activo en los Foros. He participado en casi todos los Foros Mundiales, también en los regionales, como el de Europa, en los nacionales como el portugués y en algunos temáticos como el Foro de Cartagena sobre Democracia y Derechos Humanos.

En síntesis, este es mi trabajo. He intentado mantener una producción científica fuerte que se ha publicado en diferentes países, pero también he intentado tener una militancia con el objetivo de que mis teorías sean útiles para los movimientos sociales. Con este fin, parto del presupuesto de que el pensamiento crítico que hemos heredado de la modernidad occidental está demasiado circunscrito a ella -



es demasiado occidental- como para que sirva a esta nueva forma de universalidad desde abajo -que está emergiendo- y de la cual el FSM es una afirmación poderosa.

Miguel Chavarría: Me parece que son muy interesantes los análisis que usted realiza en su obra. Me refiero a los de la sociedad portuguesa, a la que caracteriza como una sociedad semi-periférica. Justamente por ello, su reflexión se torna interesante ya que nos permite comprender de algún modo las sociedades periféricas de América Latina. En esta medida, encuentro que en diversas teorías de análisis de la realidad latinoamericana existe frecuentemente una especie de “teleologismo”, vale decir, la modernidad constituida en Europa figura como una especie de “telos” hacia el cual, y de algún modo, las sociedades periféricas deberían tender. Se puede encontrar este teleologismo por ejemplo en las teorías sociales y económicas del desarrollo. Este tópico, muy común entre sociólogos y economistas, en su obra es muy distinto porque trata de pensar un material conceptual diferente y diferenciado para las sociedades periféricas.

B.S.S.: En ello usted tiene razón. Yo creo que estas corrientes de desarrollo que han dominado, tanto las neoliberales como las marxistas, parten de alguna manera del mismo presupuesto. Es aquello que yo llamo la monocultura del tiempo lineal: la historia tiene un sentido, una dirección. Los países “desarrollados” van adelante y los otros países, que no son simétricos con esta posición, son automáticamente definidos como “retrasados”, como “subdesarrollados”. Esto tiene dos implicaciones, la una epistemológica y la otra política, que me parecen terribles. La primera es que los países que no son simétricos, aquellos que son considerados subdesarrollados, no tienen la posibilidad de autonombrarse porque la teoría ya los nombró desde el inicio. Por eso estos países no pueden pensar características suyas y valorarlas, si no es dentro del canon, dentro del canon que se llama “país desarrollado”.

La segunda implicación es que impide pensar que los países “subdesarrollados” puedan ser más “desarrollados” en algunos aspectos. Esto es devastador para la autoestima de estos países. He propuesto en mi trabajo, por lo tanto, contraponer a la monocultura del tiempo lineal aquello que llamo una ecología de temporalidades. Es decir, crear una posibilidad, una racionalidad, que trabaje con diferentes tiempos y con distintas concepciones del tiempo, donde se puedan crear condiciones para modelos de desarrollo contextualizados, y que pueden ser formas de desarrollo alternativo o alternativas al desarrollo. Solamente así los pueblos pueden formular sus propias opciones. Pero para ello hay que crear espacios y para crear espacios son necesarias nuevas concepciones de racionalidad, de tiempo, de saberes e incluso de Estados.

Estas nuevas concepciones se hacen urgentes en la medida en que el modelo de desarrollo occidental se transformó en un modelo de desarrollo global que descalifica, por ser locales, todos los modelos o prácticas alternativas de desarrollo. Tenemos que revalorizar lo local, desglobalizarlo en relación a la globalización neoliberal (que lo globaliza decodificándolo como local) y transformarlo en semilla de una globalización alternativa, contra-hegemónica. Muchos de los

movimientos y luchas que vemos en el Foro Social Mundial no son movimientos globales, provienen de luchas muy localizadas, pero intentan articularse en un cuadro más amplio de lucha general contra la globalización neoliberal. Por ahí estamos caminando.

M. Ch.: En el plano epistemológico usted plantea nuevas formas del saber, formas de ciencia posmoderna, tales como el paradigma de “un saber prudente para una vida digna”. Considero que esto es muy importante porque es una reivindicación del “sentido común” que, desde la modernidad, se lo ha calificado como “error”, incluso como “ilusión”. Ahí usted cita regularmente a Descartes, quien fue uno de los primeros en calificar al sentido común como “error”. En su obra, en cambio, existe una reivindicación de las condiciones del saber en las sociedades periféricas, un saber prudente. ¿Se refiere usted, además de lo ya analizado, a las formas de emergencia de vida comunitaria y del saber periférico que es su correlato, formas diferentes de las del saber académico? ¿Podría comprenderse en ese sentido?

B.S.S.: Ciertamente me refiero a eso pero a otras cosas también. Mi tesis es que, en general, nosotros nunca somos ignorantes. Somos ignorantes de cierto tipo de conocimiento. Hay diferentes tipos de conocimiento y cada conocimiento crea ciertos desconocimientos. En la universidad, por ejemplo, cuando los estudiantes indígenas acceden a ella, de alguna manera, los forzamos a desconocer el conocimiento que traen para adquirir otro distinto. O sea, un sistema de conocimientos es siempre un sistema de desconocimientos. Hay diferentes conocimientos que circulan en las sociedades; unos son privilegiados, y el científico es el más privilegiado de ellos.

El conocimiento científico es imprudente, y lo es por dos razones: primero, porque tiene el privilegio de ser el único que puede considerar a otro conocimiento como errado, como ignorante; es el único que se arroga la capacidad de establecer los criterios universales de rigor y de verdad. Crea así una actitud negativa

ante todos los otros conocimientos alternativos. Pero estos conocimientos alternativos, así como el propio conocimiento científico, no existen desarticulados de la sociedad, son conocimientos de grupos sociales. Entonces, cuando se desacredita un conocimiento o cierto tipo de conocimiento, por ejemplo el campesino o indígena, se desacreditan también las prácticas sociales y los grupos sociales que crean y utilizan ese tipo de conocimiento. Por esta razón, parto de la idea de que no hay justicia social global sin justicia cognitiva global, vale decir, debe haber más justicia entre los distintos conocimientos.

Pero la imprudencia del conocimiento científico también proviene de otra actitud: la ciencia moderna tuvo la característica de desarrollar modelos de acción bastante rigurosos, tecnológicos, pero fue mucho menos eficaz en crear un rigor para medir las consecuencias de las acciones científicas. De este modo, se puede decir que las consecuencias de las acciones científicas son mucho menos científicas que las meras acciones, ya que hay muchas cosas sin control que van a destruir dicha calidad científica de la acción. Fue por ello que tuvimos la bomba atómica: nadie preveía que de una acción de investigación nuclear podíamos tener una bomba como su consecuencia. Por ello, insisto, el conocimiento científico moderno es imprudente: es muy orgulloso de su capacidad de acción, pero no tiene una capacidad semejante de controlar sus consecuencias.

Lo que propongo es una epistemología distinta que, además de valorar los diferentes conocimientos, haga una distinción entre lo que llamo el conocimiento-regulación y el conocimiento-emancipación. Conocer es todo el proceso que regula una trayectoria a partir de un punto A que llamamos ignorancia para llegar a un punto B que llamamos saber; es una trayectoria: conocer es partir de A a B, de la ignorancia al saber. No hay una sola trayectoria, y propongo dos trayectorias en forma de tipos ideales. Uno es el conocimiento-regulación, un conocimiento que parte de un punto de ignorancia al que denomina como caos, para llegar a un punto B, el punto de saber, al que llama orden. De ahí que conocer es poner

orden a las cosas. Todo nuestro conocimiento científico occidental es sobre todo un conocimiento que mira la ignorancia como un caos. Y dada su imprudencia y arrogancia, considera como caos todas las formas de saber que no conocen en términos de orden o por lo menos según un concepto de orden que no es reconocido como tal por el conocimiento científico. Por ejemplo, la solidaridad entre campesinos y comunidades puede ser considerada muy caótica si no se organiza según la forma de orden que es típica de la "sociedad civil" moderna occidental (y de hecho, colonial).

Pero hay otra forma de conocimiento, el conocimiento-emancipación, que hoy en día es una forma marginal y contra-hegemónica de conocimiento. En éste, el punto de ignorancia se llama colonialismo y el punto de saber se llama solidaridad: colonialismo es no reconocer al otro como igual, es transformar al otro en objeto; la solidaridad es lo contrario, reconocer al otro como igual y diferente. En el conocimiento-emancipación se conoce partiendo de una situación de colonialismo - que es la ignorancia- para llegar a una situación de solidaridad. Esta dualidad epistemológica no busca distinguir entre lo que es y no es conocimiento. Más bien, busca distinguir el sentido político de diferentes conocimientos en competición, en copresencia. No hay conocimiento si no conocimientos. No hay un conocimiento-emancipación, hay varios. Entre ellos debe construirse lo que llamo una ecología de saberes. Por una vía u otra, mi propuesta epistemológica pretende que se otorgue prudencia y pluralidad interna al conocimiento.

M. Ch.: Acaba de mencionar justamente una categoría que es clave para el conocimiento de Latinoamérica. Como sostiene un ensayista mexicano, América Latina se caracterizaría no por el orden, la uniformidad, sino por esos rituales del caos, de la confusión. Existen en ella estas sexualidades y formas grotescas, y como correlato del caos está lo grotesco. El punto importante de esta reflexión, que además coincide con la suya, consiste en postular que no existe una determi-

nación única, ni histórica ni teórica, para comprender a América Latina. La forma del caos es la forma de la indeterminación.

B.S.S.: Sin duda. El caos es una forma de ignorancia en el modelo del conocimiento-regulación. Dada la hegemonía total del conocimiento-regulación en nuestros días lo que es considerado caos puede ser una forma de saber en el marco del conocimiento-emancipación, puede ser una forma de expresar solidaridad. Las formas de solidaridad organizadas desde abajo son consideradas caos para un conocimiento en el que el orden es siempre impuesto desde arriba.

Por eso, por ejemplo, cuando se dice que en Europa, en Estados Unidos hay “sociedades civiles fuertes”, y que en África o en América Latina no las hay, eso me parece una tontería corriente de un eurocentrismo ignorante. En realidad, puede que no existan esas formas que nosotros llamamos “organizaciones de la sociedad civil”, formalmente constituidas, pero hay tantas otras formas gregarias, organizaciones sociales comunitarias, locales, que son de gran riqueza pero que como no están “organizadas”, según el orden de Occidente, entonces se las designa peyorativamente como desorden y caos. Mi posición, por el contrario, es la de valorar ese caos como una forma de conocimiento y de organización social.

M. Ch.: Al hablar sobre la modernidad y de esta transición paradigmática hacia la posmodernidad, usted hace hincapié en los dos pilares que caracterizarían a la modernidad, el de la regulación y el de la emancipación. Para usted, finalmente, la modernidad implica la posibilidad de que la emancipación haya sido subordinada al pilar de la regulación. Me gustaría preguntarle qué sentido tiene para nosotros, sociedades periféricas o semi-periféricas, hablar de posmodernidad en sociedades donde la misma modernidad ha sido ambigua.

B.S.S.: Hace mucho tiempo dejé de hablar de posmodernidad por una razón sencilla: mi modelo, mi propuesta de posmodernidad, es

muy heterodoxa, es muy distinta de concepciones como las de Lyotard o como las que usualmente circulan hegemónicamente en América Latina. Cuando hablo de posmodernidad me caracterizan como parte de ella, cuando en realidad estoy completamente opuesto en cuanto al posmoderno, de alguna manera, suicida la posibilidad de la emancipación social al decir que es un problema ya caduco de la modernidad. Yo, en cambio, quiero reinventar la emancipación social; mi posmoderno es de oposición. Por posmodernidad de oposición entiendo una concepción sobre nuestro tiempo en la cual enfrentamos problemas modernos (ausencia de paz, igualdad, libertad, etc.) pero para los cuales no hay soluciones modernas. Como es una posición muy minoritaria no tiene, por lo tanto, mucha acogida. A la gente, más bien, le gustan de inmediato las dicotomías; al menos en América Latina el pensamiento está muy basado en las dicotomías tales como moderno, posmoderno, tradicional o lo que sea. Es por ello que yo no uso más el concepto en ese sentido y estoy intentando ver cuáles son los problemas concretos y no atender simplemente a los nombres, a los membretes, que se otorgan a ese problema.

Yo pienso que las formas de regulación y de emancipación que la modernidad occidental desarrolló siempre impactaron en las sociedades latinoamericanas. En estas sociedades coloniales, la independencia no fue concebida por los pueblos nativos sino por los descendientes de colonizadores europeos. Es una situación completamente distinta de la de Asia y África. Por ejemplo, durante el Foro Social Mundial realizado en la India fue una sorpresa para mucha gente, no para mí, que los hindúes y los africanos miraran a América Latina como parte del Norte y no como parte del Sur. Es una sorpresa para mucha gente, que los hindúes y los africanos miren a América Latina como parte del Norte y no como parte del Sur. Esto es paradójico porque desde Latinoamérica se piensa que se está ubicado en el Sur.

Ciertamente, aquí en América Latina hubo una aplicación de este modelo de emancipación-regulación, pero como ocurre muchas

veces en otras situaciones ello quedó como una caricatura. De acuerdo con la teoría que estoy desarrollando, el pilar de la regulación se asienta en tres ejes: el Estado, el mercado y la comunidad. La comunidad aquí en América Latina es bastante fuerte, sigue siendo fuerte, pero el tema es que dentro de ese modelo occidental no se aprecia la comunidad. De esos tres principios, valora sobre todo el mercado y el Estado. Así, hubo períodos en que el Estado dominó y otros en que el mercado lo hizo. Ahora, por ejemplo, domina el mercado. Y cuando el uno domina al otro, claro que lo coloniza: así, el Estado colonizó el mercado, y ahora el mercado está colonizando el Estado. El principio de la comunidad se quedó fuera del modelo occidental, casi siempre estuvo excluido. Esto creó una debilidad enorme, que incidió en sociedades como las latinoamericanas, porque impidió valorar lo que en ellas había de organizaciones comunitarias, algo en lo que estas sociedades siempre fueron muy ricas. Todo esto fue posible sólo dentro de un modelo donde el principio de la comunidad era un principio subordinado dentro del marco de la regulación. Hay que desechar la teleología del desarrollo, en donde todas las sociedades tienen que pasar por la modernidad para poder llegar después a una posmodernidad. Si pudiéramos utilizar este concepto diríamos que muchas de nuestras sociedades son “pre-posmodernas”. Ahí hay muchas cosas de por medio. Por ejemplo, los occidentales del Norte están buscando y valorando ciertos tipos de racionalidad que involucren las emociones, que permitan formas de diálogo que no sean logo-céntricas sino que partan de la música, de la danza. América Latina estaría, en ese caso, más avanzada en estos temas de lo que está el Norte.

M. Ch.: En temas de subjetividad...

B.S.S.: Claro, exactamente, en la subjetividad. En el Sur, si no hay más riqueza emotiva que en el Norte, por lo menos hay más libertad para manifestarla. Hay, por otro lado, subjetividades concebidas en red, en comunidad, donde emergen Inter.-subjetividades concretas y novedosas, en donde se mezcla lo individual y

lo colectivo, lo tradicional y lo moderno, el culto a las raíces y el culto a las opciones, el conformismo y la transgresión. Una sociología de las emociones y de los sentimientos que circulan en estos contextos, por cierto, mostraría los límites de la racionalidad occidental, demasiado individualista como para no ver en todo esto formas de caos y por lo tanto de ignorancia. Y aquí me parece que realmente hay posibilidades de avanzar en esta y otras ideas desde América Latina, África y otros continentes. Esta es una oportunidad que radica en una debilidad epistemológica que hoy tiene el Norte, y de que la que las llamadas “guerras de la ciencia” son una buena expresión. A pesar de todos sus triunfos, la ciencia moderna perdió la confianza epistemológica. La emergencia de una lucha por el multiculturalismo progresista y sus victorias relativas contribuye a profundizar la pérdida de confianza epistemológica. Esta pérdida está menos relacionada con el cuestionamiento epistemológico de la verdad que con el cuestionamiento de la cultura que ratifica una concepción tan restringida de verdad. La ciencia está creando tantos problemas como los que resuelve. Entonces, hay realmente un vacío que subyace a toda la arrogancia tecnológica; y es en ese vacío donde las sociedades del Sur deberían ver una oportunidad. Por eso es importante defender la biodiversidad, los conocimientos indígenas, los bioregionalismos, los etno-desarrollos, las formas de lucha de estos países -como en Sarayacu-, las formas de poder alternativo. Ayer, por ejemplo, estuve en Cotacachi y ahí se discutía la posibilidad de hacer una minería basada en la conservación ecológica. Esto es nuevo y demuestra que existen posibilidades contextualizadas, localizadas, regionales, que al ser conocidas y valorizadas en otros lugares son realmente el nuevo universalismo emergente, lo que llamo un cosmopolitismo subalterno y crítico, un intento por integrar y valorizar estas experiencias sociales que, hasta ahora, han sido desvalorizadas porque no están dentro del canon moderno-occidental, porque no cumplen con el canon establecido. Mi preocupación precisamente es buscar valorar estas experiencias.

M. Ch.: En sus análisis el problema de la subjetividad juega un rol central. En la modernidad el sujeto está identificado con el individuo, aún cuando posteriormente el Estado lo haya cooptado bajo una forma de regulación ciudadana. Usted reivindica una subjetividad en forma de red, de sujetos múltiples. ¿Corresponde su concepción a una subjetividad posmoderna?

B.S.S.: Sí corresponde. Yo he aprendido mucho de mi trabajo en las favelas, de mi trabajo con el movimiento indígena, y he visto que todas las identidades, que todas las subjetividades, al ser constitutivas de identidades, son identificaciones en curso, vale decir, no hay identidades congeladas ni tampoco las hay monolíticas. Cuando hablamos con un líder indígena, podemos imaginar que hay momentos del discurso donde hay un marco que tiende a una cultura propia y otros en los que la dirección del diálogo es más una interacción con la cultura mestiza. Entonces, todos nosotros somos redes inter-subjetivas. Toda la vida social es mucho más variada y hay muchos más inter-diálogos integrados, de conocimientos, prácticas, incluso del derecho.

Por ejemplo, para dar cuenta de las formas de pluralismo jurídico multicultural que hoy en día van siendo reconocidas, desarrollé el concepto de “inter-legalidad”. En mis estudios sobre justicia campesina, indígena o africana, he visto que, aparte de sus propias normas y modos de ver la justicia, su derecho informal comunitario, la gente también usa términos, conceptos, categorías e incluso normas que vienen del derecho oficial. O sea, sus vivencias del derecho son híbridas, son inter-legales.

Me parece que las subjetividades están por encima de todos los modos de apropiarse de la realidad, modos que, en distintos momentos, convocan constelaciones diferentes de recursos identitarios. Por eso, aproximarse a formas más complejas de identidad es llegar también a redes sociales bastante más amplias. Las formas de subjetividad apuntan también a formas de socialidad más ricas, más igualitarias, de alguna manera, más en red y menos autoritarias. Y ello hay que promover y postular. No se defiende

eficazmente la bio-diversidad sin reconocer la ego-diversidad de cada uno de nosotros y de nuestras sociedades y comunidades.

F.G.: Aprovechando el ejemplo que pones sobre el tema de pluralismo legal, de la inter-legalidad, de derecho indígena, yo quiero preguntarte una cosa que me preocupa mucho, por lo menos para el Ecuador y creo que también para América Latina. ¿Cómo ves el tema del posicionamiento que tiene ahora el derecho indígena en general? Y no solamente el indígena, pues ahora estamos hablando de otros derechos como el derecho afro descendiente o afro-ecuatoriano. En esta línea quisiera plantear también la distinción que tú haces respecto al diálogo intercultural, respecto a esta noción que hay que tratar de elegir las versiones más abiertas al diálogo y no las más fundamentalistas. ¿Cómo ves tú esta relación en lo que sería ya el pluralismo legal entre el derecho formal propiamente dicho y los otros derechos?

B.S.S.: Pienso que, de hecho, todas las culturas tienen diferentes versiones, sea la cultura occidental, ya sea la indígena, o cualquier otra. Y no todas las versiones son igualmente capaces y útiles para establecer un diálogo intercultural. Hay formas culturales que son más aislacionistas que otras, que no se abren, y de ahí surgen las semillas del fundamentalismo. Yo pienso que la cultura occidental es la más fundamentalista de la historia porque tuvo durante mucho tiempo una práctica constante de aislamiento agresivo. Es sólo muy recientemente cuando se vio un poco contestada, y empezó a ver los otros fundamentalismos, pero desconociendo el suyo propio.

Lo que hay que hacer es un trabajo de traducción e interpretación entre culturas, de hermenéutica diatópica (que quiere decir, de dobles lugares, porque se realiza con un pie en una cultura y otro pie en otra cultura), y también de interpretación y traducción dentro de cada cultura para mirar cuáles son las versiones de una cultura que más se abren a otras culturas; versiones que te permitan un diálogo intercultural más fuerte, más abierto. Por

ejemplo, en la cultura indígena podemos encontrar grupos y fiestas donde las mujeres no participan nunca, son simplemente los hombres los que lo hacen. Pero hay otras fiestas y otros rituales donde, al contrario, las mujeres asumen un papel importante. Sería interesante intentar un diálogo intercultural respecto a rituales, fiestas, formas

sagradas, entre culturas occidentales e indígenas, para discutir las razones de las diferencias y de las discriminaciones (un concepto que puede en sí mismo necesitar de algún trabajo de traducción intercultural). Y de tal diálogo, probablemente, puede resultar que una cultura que promueve la igualdad entre hombres y mujeres puede contribuir más a un diálogo intercultural que una que parte de unas diferencias muy claras y muy nítidas entre hombres y mujeres. Podemos ha-

cer referencia a muchas otras instancias en las que se puede ver estos problemas de interculturalidad. En mi trabajo, por ejemplo, he comparado las concepciones sobre dignidad humana que tienen los derechos humanos occidentales y el hinduismo y el Islam.

Lo que en una cultura es considerado un tabú es aquello de lo que no se puede hablar con un extraño. Hay diferentes maneras de formular este tabú, algunas que dejan más espacio para un encuentro con el otro, dejan más espacio para un diálogo intercultural. Las versiones que de alguna manera son más porosas permiten interpenetración, desean al otro.

En un mundo de violencia social, política y cultural hay que promover el diálogo intercultural. Es un diálogo muy exigente. Hay que tener mucho cuidado porque no todas las

culturas se consideran igualmente preparadas. No podemos aceptar la idea muy occidental de que cuando las culturas se encuentran, y se quieren encontrar multiculturalmente, están en una posición de igualdad. Esto es en realidad una trampa y la cultura occidental es el mejor ejemplo. Cuando algunos líderes indí-

genas se rehusan al diálogo intercultural, esa no es una posición de cierre, es una posición de defensa porque tienen miedo de que el multiculturalismo vaya a hacer lo que los españoles lograron hacer: destruir las culturas, colonizarlas. Debemos entonces estar preparados, tenemos que valorar nuestras propias tradiciones para poder discutir con otros pueblos. Es decir, cada cultura tiene su ritmo, tiene su razón, tiene su tiempo.

Pero, de hecho, también se puede discutir lo que ha de ser discutido. Por ejemplo, el reconocimiento de las jurisdiccio-

nes indígenas ha permitido discutir en Colombia, en un diálogo intercultural, el concepto occidental de “debido proceso”. En el derecho oficial se asume que, excepto en casos muy especiales, el respeto del debido proceso exige la intervención de abogados. Pero, más bien, se puede sostener que el debido proceso puede ser reconstruido multiculturalmente, de modo que el papel del abogado sea desempeñado por los familiares o vecinos. Entonces, yo pienso que las diferentes culturas deben prepararse para este diálogo, para se enriquezcan mutuamente. Si no se admite la posibilidad de enriquecimiento a partir del otro y solamente se tolera el otro, entonces tenemos lo que yo llamo un multiculturalismo reaccionario.

F.G.: Hay una discusión muy larga en el sentido de si son realmente universales los dere-

El pensamiento crítico que hemos heredado de la modernidad occidental está demasiado circunscrito a ella -es demasiado occidental- como para que sirva a esta nueva forma de universalidad desde abajo que está emergiendo y de la cual el Foro Social Mundial es una afirmación poderosa.



chos humanos. Tú también lo planteas en algún artículo y hablas más bien de la noción de dignidad humana. Una de las cosas que yo encuentro es que, desde el punto de vista occidental, gran parte del derecho indígena, en el caso nuestro por lo menos, no está sistematizado y aparentemente esto les pondría a ellos en una situación de desventaja en el momento de establecer diálogos interculturales. ¿Cómo manejar este tema? Sabemos que tampoco se trata de lo contrario, de volverle positivo al derecho indígena, ya que estaríamos desfigurándolo totalmente. Este es un tema bastante complicado porque en muchas de las sanciones propias se observa una larga discusión. Tú ya conoces el tema en Colombia y en algunos otros países donde se debate este tipo de sanciones que están en contra de los derechos humanos fundamentales, o contra los derechos de las mujeres o de los niños y jóvenes. ¿Tomando en cuenta la complejidad de este tema, cómo salir de él? Hay gente muy progresista que puede estar a favor del tema pero cuando se topa con este tipo de cosas ve muchas dificultades.

B.S.S.: Ahí hay varios problemas. El primero, el de la sistematización del derecho indígena. Frente a este tema yo estoy totalmente en contra. Ya hay experiencias pasadas respecto a ello. Por ejemplo, es conocido el caso de África después de la independencia, con la experiencia que se denominó el *restatement* de las leyes africanas. El resultado fue un fracaso total ya que, en primer lugar, se trataba de un derecho cotidiano, muy vivo, que es difícil de aprehender dentro de una fórmula. Segundo, porque no se puede confiar en los informantes. No hay una posibilidad cierta de que puedas obtener una idea concreta y cercana de cómo es ese derecho en la práctica: no hay un tiempo para asistir a los juzgados, a las audiencias, a todas estas actividades cotidianas riquísimas, ni tampoco hay un dominio de la lengua, que son actividades que en última instancia podrían aclarar cómo es ese derecho en sus prácticas y no en las fórmulas. Por tanto, es obsoleto sistematizarlo, incluso si se lo hace en categorías indígenas.

Hay quienes impulsan una sistematización en términos europeos, como es el caso de Perafan en Colombia, que me parece errado: no se puede decir ligeramente “aquí está el derecho civil indígena” o “aquí está el derecho penal indígena”. Esta sistematización no tiene ningún sentido.

Lo que yo diría es que si existe una ecología de saberes y de prácticas jurídicas, entonces el punto es aplicar esta ecología de saberes jurídicos en situaciones de conflicto, confrontación de jurisdicciones. No se trata de ir a buscar a los antropólogos a que hagan de expertos. En este debate sobre el pluralismo jurídico multicultural se ha optado por presentar a los antropólogos como los nuevos legisladores. Precisamente porque estimo mucho el material antropológico, a mí no me gusta transformar a los antropólogos en algo que no son. Pienso que esto es una trampa para ellos. Es algo que les puede perjudicar en su prestigio profesional. Lo que se debe problematizar, realmente, son los conocimientos. Los grupos indígenas tienen sus intelectuales, sus sabios, sus ancianos, sus consejos, de donde surgen sus ideas. Considero que problematizar esa vitalidad es importante porque al mismo tiempo es un proceso de inter-conocimiento que enriquece al conocimiento jurídico oficial. Cuando mucho, los antropólogos, los sociólogos y otros científicos sociales pueden funcionar como facilitadores del diálogo, promoviendo aclaraciones analíticas y resultados de experiencias comparadas.

El segundo tema clave es que si se parte de este procedimiento, entonces tenemos que aceptar la tesis de que probablemente hay muchas ideas que hasta ahora han sido consideradas como universales, como únicas formulaciones, pero que tal vez no lo sean. En el fondo, uno se da cuenta de que hay otra gente, gente decente y prudente, gente que tiene sabiduría y que tiene concepciones muy diferentes, gente que quizás formula las mismas ideas de un modo distinto. Entonces, ¿qué hacer ante eso? Una posición es hostilizarla como si se tratara de una estupidez; la otra es ignorarla y considerarla como no relevante. Los juristas han utilizado las dos, pero habría una ter-

cera que consiste en observar que nuestras propias concepciones son incompletas. La idea de fondo es que todas las culturas son incompletas, no existe la una forma cultural completa; tenemos conciencia cada vez más de que las diferentes culturas son incompletas. Entonces, a partir de ahí podemos crear un diálogo, que ciertamente es tenso, que tiene problemas, pero que es la única salida posible contra la violencia y la opresión cultural (que también es política, social y económica).

Ocurre lo mismo con los derechos humanos. Por ejemplo, cuando se afirma que la mutilación genital de la mujer (que muchos piensan erróneamente que es una especificidad africana) es un problema de derechos humanos debemos pensar que hay dos maneras de ver este tema: el primero es considerarlo exclusivamente desde la perspectiva de los derechos humanos occidentales. Para ellos eso es repugnante y es una violación total. La otra es considerarlo también a partir de las culturas donde ocurre, o sea en Senegal, Malí o en la República Centrafricana. Cuando se logra mirar esas culturas, se observa que dentro de ellas hay oposiciones. No son culturas monolíticas. Las mujeres africanas luchan por sus derechos, y están intentando conseguir victorias; saben lo que significa ganar esta lucha contra la mutilación genital a partir de su propia cultura y no a partir de la cultura que propugna los derechos humanos universales. Cuando su cultura claramente asume que los derechos humanos son occidentales, entonces no hay legitimidad dentro de esa cultura para luchar exclusivamente en nombre de los derechos humanos. Entonces, las mujeres buscan posibilidades, dentro de su cultura, de incrementar la dignidad humana, y se lo consiguen luchando por ampliar el círculo de reciprocidad, esto es, el círculo donde entran los que se reconocen como iguales, iguales en sus diferencias. Cuanto más amplio es este círculo de reciprocidad entre hombres, mujeres, niños, viejos, entonces hay más capacidad para cumplir con un concepto más rico de dignidad humana.

Esto debe partir siempre de una cultura y, por cierto, de una perspectiva que admita siempre que hay otras culturas que están an-

dando en esta dirección. No se puede ir simplemente obedeciendo a una otra cultura que es extranjera porque eso sería negar el propio diálogo intercultural. Hay que ver en cada cultura, en la cultura propia, lo que está cambiando. Gandhi decía que nosotros siempre cambiamos nuestra cultura mirando a las otras, siendo atentos, pero usando nuestras fuerzas, porque si lo hacemos así el esfuerzo es más sostenible.

Un ejemplo trágico de la estrategia opuesta: en Irán, el Shah decía que el Islam es retrógrado y que se debía mirar e ir hacia Occidente. Con esta concepción, destruyeron todo; prohibieron totalmente la cultura islámica en Persia. ¿Qué es lo que tenemos ahora? Tenemos un estado religioso. Y eso se dio porque no se respetó la posibilidad de una dignidad humana a partir de una lectura islámica de la vida, algo que era perfectamente posible. Al eliminar tal posibilidad de manera fundamentalista se crearon las condiciones para el fundamentalismo opuesto.

Yo pienso que Occidente ha creado el fundamentalismo a lo largo de su historia, promueve posiciones de ese tipo y luego se queda muy sorprendido por el fundamentalismo de reacción.

M.Ch.: En su conferencia usted habló sobre la democracia. El tipo de democracia que usted pregona no es una democracia representativa, ni de participación, sino aquella que reivindica valores como la comunidad, la igualdad, los lazos comunitarios. Desde esta perspectiva, me gustaría saber cómo comprender los análisis que se han hecho en Europa acerca de que la vida en una sociedad democrática está anclada en un individualismo, en un narcisismo, temas sugeridos además por Lipovetsky.

B.S.S.: Estoy totalmente opuesto a esas lecturas; lecturas que ni siquiera hacen justicia a lo que sucede en Europa porque realmente caricaturizan lo que es ella. Europa también es, cada vez, más una sociedad multicultural, y no sólo por los migrantes sino porque son muchas las nacionalidades originarias de ese

continente. Esas son lecturas que vienen de un cansancio de fines de siglo, de la *malaise* de la que hablaban Mallarmé y los poetas de fin de siglo. Es una enfermedad en la que todo lo miras sin futuro, creas un escepticismo y un cierto narcisismo individualista. No digo que tales cosas no existan en la sociedad, afirmo simplemente que hay otras cosas en esas sociedades que impiden atribuir al narcisismo individualista la única y la más importante de las características de la sociedad europea. Pero más allá de esto, me parece que tales perspectivas son todavía más inadecuadas para el resto del planeta, donde está la gran mayoría de personas. Es allí cuando el tema alcanza ribetes y consecuencias políticas sobre todo para las concepciones de democracia.

Yo creo que el primer principio es que no hay democracia sin demócratas. Hay que crear una cultura, una educación, que forme una personalidad democrática. Esta es una personalidad que se siente bien en trueques iguales entre conocimientos, entre saberes, entre gestos, entre formas de hablar, entre prácticas, y que no condena al otro sino que al contrario quiere aprender del otro y de su propia incompletud. Esta es la primera idea. En nuestros países partimos de la idea de una cultura democrática-autoritaria que se cree el canon, todo lo que no cabe dentro de ese canon es considerado no-democrático, autoritario, nacionalista, primitivo, lo que sea.

Pero ya en términos de democracia, de una cultura democrática, un problema es cómo institucionalizarla. A mi juicio, creo que se puede dar una complementariedad compleja entre democracia representativa y democracia participativa. Yo no estoy a favor de una sin la otra. Estoy a favor de las dos al mismo tiempo porque hay ocasiones en que la democracia liberal representativa es demasiado débil y vulnerable a las presiones de lo que yo llamo el constitucionalismo global, que son todos estos imperativos globales de las multinacionales, del Banco Mundial, del Fondo Monetario Internacional, y que se traducen en perversión de la política interna de los países y provoca mucho daño. Esa democracia se está suicidando por la irrelevancia que ha tomado la deli-

beración democrática; se delibera cada vez más sobre cosas cada vez menos importantes, y lo más importante queda fuera de los partidos que, incluso, cuando no son corrompidos acaban muchas veces siendo objeto de estafas. Entonces, me parece que esa democracia representativa se está suicidando: ¿debe por ello abandonarse? No. Debe enriquecerse con una densa relación confrontacional con la democracia participativa. Hay que tener claro que ésta es realmente una tradición democrática tan fuerte como la otra, pero que se quedó marginada durante mucho tiempo y por obra del neoliberalismo, cada vez más relegada, y hoy incluso descartada.

Ahora, efectivamente, esta democracia participativa se está recuperando en el Sur. A mí me da una alegría muy grande que treinta años después de pasar por un período donde se decía que el Norte estaba aprendiendo del Sur en el caso de la teoría de la dependencia (puesto que ésta fue creada en este continente y después fue una teoría “universalizada” -digamos así- en el Norte), hoy en día estemos diciendo más o menos las mismas cosas pero en referencia a la democracia participativa. Cuando estoy en Francia, en Portugal o en Italia oigo decir que los europeos están aprendiendo de América Latina, de las ciudades que tienen un presupuesto participativo. Se dice que es una lástima que las sociedades europeas no sean tan desarrolladas en términos de democracia participativa como las sociedades latinoamericanas. Para decirlo en otras palabras: el Norte está aprendiendo de nuevo del Sur.

En el fondo, lo que me parece posible es una relación virtuosa entre democracia participativa y democracia representativa. En mi trabajo intento analizar esta relación: intento mostrar que los valores de la cooperación están insertos dentro del proceso político porque la rendición de cuentas no se da hoy de modo eficaz sin democracia participativa. Intento estudiar cómo los ciudadanos -y esta es una cuestión epistemológica- tienen conocimientos suficientes para evaluar los problemas y proponer soluciones. Y es que hay en la teoría política clásica una idea que me parece peligrosísima según la cual el ciudadano común tiene como mucho la po-

sibilidad de formular un problema pero nunca la posibilidad de formular una solución. Eso es lo que dicen los expertos. De lo que se trata, más bien, es de una democracia participativa que dé oportunidad a los ciudadanos, ya sea de forma colectiva o individual, para cooperar en la formulación de soluciones. Esto implica, adicionalmente, aprovechar un cúmulo de experiencias valiosísimas -que hoy están siendo desperdiciadas-; me refiero a toda esa riqueza de los movimientos sociales, de las organizaciones sociales.

Hace poco yo hablaba con el alcalde de Cotacachi, y me daba cuenta de que lo que me decía era lo que años antes había oído del alcalde de Porto Alegre. Me decía que cuando él empezó su administración las personas le decían: “estos son nuestros pedidos, nuestra demandas, que el municipio las haga”. Él empezó diciendo “vamos a ver, pero el municipio somos todos, tenemos que trabajar juntos, formular ideas y probablemente compartir en migas, en trabajo comunitario”. Eso es algo nuevo. En Porto Alegre lo oí también. Es muy valioso traer a la gente, a sus organizaciones en este caso, gente de la parte andina, de la parte tropical, de la parte urbana de Cotacachi, que tiene intereses distintos y empezar a involucrarlos y a envolverlos en las decisiones municipales. La participación ciudadana, quizás, es una forma más rica, digamos más democrática, que se está desarrollando. Son los grupos populares, la cultura -que es tan tradicional como emergente-, quienes reinventan la vida al mismo tiempo que contextualizar sus aspiraciones. Para mí esto es una lección de importancia universal. Una lección que va a ser muy importante para el Norte donde las democracias son, en este momento, de baja intensidad, y sobre todo en el país que domina el mundo, donde como todos sabemos el dinero decide quién es presidente.

M. Ch.: ¿Y en estos nuevos movimientos sociales habría una nueva subjetividad? Me parece que frente al Imperio -si utilizamos lo descrito por Negri y Hardt- donde el valor es el sujeto automático de la vida social, se produce la eclosión de un nuevo tipo de subjetividad, universal, que acompaña a los

nuevos movimientos sociales y que escapa además a la típica lucha de clases, escapa al proletariado considerado como el sujeto histórico hasta los años 60' y 70'. Ahora tenemos en cambio -y es algo que no lo toman en cuenta ni Negri ni Hardt- que frente a la valorización del valor, frente al sujeto automático que es el valor, se produce también una subjetividad.

B.S.S.: Sí. No vamos a hablar de Negri o de Hardt porque estoy completamente en contra de ese libro. De hecho, el libro ha sido tan apreciado en el Norte -lo que a mí me parece muy sospechoso- porque parte de la idea de que el imperio ya no tiene un centro, una cabeza total. Pero nosotros sabemos, contrariamente, que el imperio tiene una cabeza muy clara en este momento y cada vez más unilateral. Además, la resistencia no es una multitud, no es la multitud de nadie. Son unos sujetos concretos que se están organizando y que comparten luchas locales y las articulan globalmente. En esos sujetos hay una vocación universal a partir de una incompletad; nadie quiere ser el sujeto histórico, protagónico por excelencia (los obreros, los campesinos, las mujeres, los indígenas, los activistas de los derechos humanos, los pacifistas, los grupos ecologistas, los gays y GLBT). Lo que hay son luchas de nuevas subjetividades, que son colectivas, que tienen una idea de que sus luchas son importantes, pero no son las únicas y por eso quieren compartir el mundo con otras subjetividades y otras luchas y se organizan de ese modo. De alguna manera, el Foro Social Mundial otorga ese espacio donde esas subjetividades se encuentran, buscan articulaciones sin llegar a un canibalismo entre ellas; nadie es más importante que el otro, ni sus luchas lo son. La idea no es que las mujeres o los indígenas se apiñen todos juntos; son formas de subjetividad distintas y todas comparten entre sí para enriquecer y reinventar la emancipación social sin que una pueda decirse que es más importante que otra. Esto es lo nuevo y es lo que, me parece, no ha sido captado por teóricos que no tienen contacto con lo que pasa con los movimientos sociales.