

Boaventura de Sousa Santos: pensar la teoría crítica

Entrevista en Buenos Aires

Norma Giarracca* y Pablo Barbetta**



Boaventura de Sousa Santos es Doctor en Sociología por la Universidad de Yale, desarrolla sus actividades actualmente en la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, Portugal y es profesor visitante de la Universidad de Wisconsin-Madison de Estados Unidos, de la Universidad Federal de San Pablo en Brasil, Universidad de Los Andes y en la London School of Economics en Inglaterra. Dirige el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra. Es asiduo concurrente del Foro Social Mundial y es uno de los intelectuales más comprometidos con los movimientos sociales de todo el mundo. Autor de libros cruciales como *Crítica a la Razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*; *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*; *Reinventar la democracia*; *La globalización del derecho*. En los últimos años publicó *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*; *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*, entre otras publicaciones. Colaborador de numerosos medios de comunicación de América Latina, en los últimos meses ha publicado seis «Cartas a la Izquierda» (*Página|12* en nuestro país), donde interpela a las izquierdas globales en relación con la crisis por la que atraviesa el mundo.

Estuvo en la Argentina en mayo de 2012 invitado por la Universidad Nacional de Río Cuarto y en su paso por Buenos Aires, dio una conferencia en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. En esos días en nuestra Ciudad de Buenos Aires, además de disertar para un gran público, nos ofreció generosamente su tiempo para interactuar con académicos y organizaciones que trabajan con movimientos sociales y permitírnos realizar una larga entrevista donde indagamos sus principales «obsesiones» teóricas, epistemológicas y políticas. Esa entrevista fue realizada por nosotros en un clima amistoso como el que el entrevis-

*. Profesora Titular de Sociología Rural. Investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani.

** . Profesor de Sociología Rural. Investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani.

tado sabe generar. El profesor Santos es europeo, pero con un fuerte compromiso con los países del sur, no solo de América Latina, sino África y Asia, territorios que visita frecuentemente y de los que sigue sus derroteros culturales y políticos, y sobre los que realiza agudas reflexiones. Brasil fue el país de América Latina que primero conoció, casi como territorio propio, ya que vivió en una *favela* de Río de Janeiro en su etapa de formación y desde allí produjo nuevos conceptos e ideas para las reflexiones sobre y desde Nuestra América en el momento bisagra que fue el cambio de siglo. En esta entrevista rastrea esos conceptos desde lo que él denomina *topoi*, hitos que fueron permitiendo avanzar en un pensamiento denso y desactivador del clásico positivismo que hasta el día de hoy las ciencias sociales cargan como marca de origen.

Lo primero que te pediríamos es que como ya ha pasado bastante tiempo de tus formulaciones sobre las transiciones, los cambios paradigmáticos, epistémicos y sociales nos comentes ¿Cómo se fueron dando y cómo siguieron en estos tiempos tus aportes en relación con estos temas?

Es una pregunta muy grande, muy buena. Cuando empecé este trabajo, la formulación más consistente está en el libro *Toward a New Common Sense: Law Science and Politics in the Paradigmatic Transition* de 1995, (Nueva York: Routledge), que después va a tener traducciones al portugués y al español, por ejemplo *Crítica de la razón indolente* (Desclée de Brouwer, 2000) pero que se publican bastante más tarde. Sin duda la reflexión matriz sale de los inicios de los años noventa. Hubo cambios realmente fuertes que, de alguna manera, creo que han dado algo de razón a algunas de mis inquietudes. Por ejemplo, la epistemología estuvo siempre en el centro de mi reflexión. Desde 1987 cuando publiqué un «Discurso sobre las ciencias», que fue mi primera crítica a la ciencia moderna, sobre todo a su versión positivista, la realicé en nombre de una epistemología más amplia. En ese entonces estaba muy claro que se tenía que hacer lo que llamaba «una doble ruptura epistemológica». Ya Bachelard había teorizado la primer ruptura epistemológica que era «del sentido común a la ciencia». Entonces postulé una segunda ruptura «de las ciencias a un nuevo sentido común»; por eso el libro se llama *Toward a New Common Sense*. La idea central es que esta ciencia que teníamos era incapaz de transformarse en un nuevo sentido común, no solamente por la naturaleza del conocimiento sino también por la naturaleza de su propia producción. Y por eso terminaba el libro con tres grandes *topoi* o lugares comunes, en el sentido que tienen en la retórica, desde Aristóteles a Chaim Perelman, por donde podemos empezar a renovar la teoría social: la *Frontera*, el *Barroco* y el *Sur*.

Esto que he desarrollado fue la gran orientación: por dónde la epistemología y la transformación política deberían ocurrir. Cada uno de ellos tenía una potencialidad distinta pero los tres en conjunto cuestionaban toda la concepción epistemológica positivista, que tenía además su propia crítica interna. Entonces estos eran los tres *topoi* que tenían en conjunto la potencialidad de renovar la teoría social pero

también hacerlo con la epistemología que está por detrás de la teoría social. Los tres temas tenían potencialidades distintas pero convergentes.

La frontera

La primera, la *frontera*, era mi crítica, de alguna manera, al dogmatismo de las ciencias sociales, sobre todo dentro del marxismo, en el sentido que la frontera era una metáfora de relaciones sociales que no están muy bien mapeadas (siempre he estado muy preocupado con la cuestión de la cartografía). Entonces, uno de los capítulos de ese libro es precisamente sobre mapas. Es una temática que insistí en todo mi desarrollo posterior. La *frontera* es una metáfora que habla de un carácter más abierto y turbulento de relaciones sociales. La idea de la *frontera* llevaba a pensar en las formas de sociabilidad que se muestran en los movimientos sociales: las certezas de la organización política, de las formas de organización política, de las ideologías que se estaban derrumbando.

En la modernidad estábamos siempre dentro de esta dualidad entre «raíces» y «opciones», eso ya lo había planteado en trabajos anteriores. «Raíces» porque de alguna manera las sociedades se construyen a través de anclajes dentro de las raíces, dentro de un trabajo fundacional de las identidades culturales, por ejemplo, aunque esas raíces siempre son reinventadas en cada nuevo momento histórico. O sea, era una invención de la raíz, campesinos que habían sido siempre indígenas pero no se consideraban como tales, se consideraban campesinos. Pero luego, existe un momento donde esta identidad de la raíz indígena (re)surge. Entonces esta es una idea que se tornaba clara, se hacía muy clara, que todas las clasificaciones que tenemos en las ciencias sociales tienen que desnaturalizarse, hay que retirarles el carácter esencialista. Había un trabajo fuerte con la epistemología feminista que fue bastante importante en ese entonces en la construcción de esta primera fase de mi trabajo; las corrientes feministas con las cuales tenía contacto eran las anti-esencialistas, o sea, luchar por una liberación común a través de un respeto de las diferencias entre hombres y mujeres, etcétera.

El Barroco

El *Barroco* fue importante para mostrar las transformaciones culturales, el comienzo de lo que se llamó el «giro cultural», donde se prestaba atención no solamente a las relaciones económicas y sociales, sino también a las relaciones culturales. Como arte mismo y como atmosfera cultural, el *Barroco* es un fenómeno del *Sur*. Y a mi juicio este continente, y las periferias del sistema mundial donde están también Portugal y España son el *Sur*. Se trató en mi trabajo en colaboración con Bolívar Echeverría cuando abordamos la idea del «ethos barroco» donde él trabajó más porque estaba especialmente interesado en cómo podríamos abordar nuevas formas de mestizaje, es decir, países que no son ni el centro ni la periferia

del sistema mundial y por ese carácter intermedio hacen una serie de sugerencias culturales, teóricas, epistemológicas de libertad, de transgresión. Mijail Bajtin es importante también con la idea del «carnaval» como una forma de transgresión, controlada por supuesto, pero que también mostraba otra metáfora que era consistente con la frontera, con la idea de desnaturalizar las relaciones, de transgredir, de crear nuevas imágenes epistemológicas. Las miradas que teníamos hasta entonces para analizar la realidad me parecían demasiado limitadas, y por eso es que poco después voy a escribir un artículo que se llama «Toward an epistemology of blindness», la epistemología de la ceguera, para intentar mostrar (es curioso que más tarde también José Saramago escribe un libro sobre la ceguera) que el conocimiento científico tenía este efecto fundamental de producir un conocimiento muy riguroso sobre aspectos muy limitados de la realidad, y por eso planteo la idea de un mestizaje de culturas con su carga de transgresividad que suponía que se podría asentar una relación más horizontal entre culturas; eso provenía del *Barroco*. Pero esta transgresión era aún muy poco politizada; se politiza por la metáfora del *Sur*.

El Sur

El *topos* del *Sur* fue, quizás, lo más consolidado en todo mi trabajo posterior y alguna razón hay para eso. El *Sur* se constituye en una metáfora, la idea de que existe un *Sur*, que hay que ir hacia el *Sur*, y que se aprende desde el *Sur*. Y entonces mi crítica a Noam Chomsky y a Jürgen Habermas en ese entonces refiere a que ninguno de ellos logra hacer este tránsito. O sea, Habermas no sabe ir al *Sur* y Chomsky sabe ir al *Sur* políticamente pero no epistemológicamente como teórico y por eso no hace la transformación necesaria en ese nivel. No sabe cómo aprender desde el *Sur*. Entonces todo mi trabajo va a estar realmente centrado más en el *topos* del *Sur*. ¿Por qué? Fundamentalmente son los movimientos indígenas – con quienes tenía contactos en los años noventa pero que se reforzaron mucho más a partir del Foro Social Mundial – los que portaban, de alguna manera, la traducción epistemológica de lo que estaba buscando. ¿Por qué? Porque en sus luchas tenían un aparato conceptual, una raíz simbólica y cultural distinta de la occidental. Y donde claramente todos nuestros conceptos, dicotomías, no se aplicaban de ninguna manera, y tampoco quizás la misma gran dicotomía política izquierda/derecha. O sea, todo se tornaba más complejo cuando imaginábamos la lucha de los pueblos indígenas. Es decir, que si no fuera por estos movimientos era imposible desarrollar las epistemologías del *Sur*. Es cierto que ya había tenido una experiencia larga cuando viví en las favelas de Río de Janeiro. Fue ahí donde ocurrió realmente la transformación epistemológica. Aunque fue mucho antes de los libros que tratan la *Epistemología del sur*, estuve produciendo, trabajando con esta comunidad y observando cómo la gente en la miseria tiene tanta sabiduría, tiene tanto conocimiento: conocimiento sobre su vida y conocimiento sobre la vida de Copacabana, la otra sociedad. Entonces, eso, simplemente, la *favela* de alguna manera ya me había mostrado las

diversidades, los clivajes dentro de la misma matriz cultural occidental. Porque sus habitantes son urbanos, ellos no aparecen en mi investigación como, por ejemplo, con una identidad afrodescendiente – que la tenían de hecho pero no se expresaba en aquel entonces – porque aún no había un movimiento negro muy fuerte; eran tiempos de la dictadura brasileña y por eso la lucha era por democracia. Unos eran blancos otros eran negros pero la identidad afrodescendiente no emergía en ese entonces. Saldrá más tarde en mi trabajo con los pueblos indígenas y también con las comunidades *quilombolas*. Es entonces donde empiezo a ver otra articulación entre luchas sociales, económicas, materialistas, si quieres, con las luchas ligadas a otra identidad cultural que, a mi juicio, solamente pueden ser abordadas de una manera adecuada si se buscan con otra epistemología, con otra manera de entender el conocimiento, de producir el conocimiento.

En síntesis esta revolución epistemológica dentro de mi propio trabajo, surge en dos momentos: surge por los pueblos indígenas que me traen, como digo, otra cosmovisión, otra filosofía, otra manera de entender una lucha social progresista y, al mismo tiempo, los indígenas me ayudan a llevar más lejos lo que voy a llamar el «pensamiento abismal». Por eso la crítica a mi trabajo anterior, que es el trabajo de *Toward a New Common Sense*, donde la modernidad occidental aparecía con esa gran dicotomía que se torna central y única entre regulación social y emancipación social. Después, cuando paso a una segunda fase que empieza realmente con una interacción más larga con el movimiento indígena y el Foro Social Mundial, entonces yo miro que esa dicotomía es muy parcial, o sea, se aplica sobre todas las sociedades metropolitanas pero la modernidad occidental tuvo su lado colonial desde el siglo XV, donde no se aplicaba la dicotomía regulación/emancipación. Ahí la dicotomía era otra, era apropiación/violencia; de allí que esta realidad separada en dos no se miraban recíprocamente. Por eso aparece la necesidad de producir un pensamiento «posabismal». Ese pensamiento «posabismal» solamente puede ser una «ecología de saberes». Y entonces las epistemologías del *Sur* son, por un lado, una perspectiva de conocimiento a partir del sufrimiento sistemático causado por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, pero, por el otro, no termina allí, ya que se trataba de mostrar también que estas formas de opresión son múltiples, hay diversidades: las mujeres, los indígenas, los afro, los urbanos, los sin-tierra, tienen realmente concepciones distintas y la misma opresión toma formas distintas. Y por eso tenemos tantas divisiones en los movimientos, como hemos discutido tantas veces, la lucha por la tierra la asumen por lo menos tres movimientos en América Latina: los indígenas, los afro-quilombolas y los campesinos. Muchas veces no se juntan y además tienen conflictos entre ellos; por eso era necesario intentar la posibilidad de un entendimiento entre esos conocimientos. ¿Cómo se hace? Si vamos a respetar las diferencias, que era fundamental para la perspectiva del *Barroco*, de la *Frontera* y del *Sur*, tienes una sola posición que es la interculturalidad. O sea, tenemos que ver si podemos empezar a discutir un poco nuestras diferencias sin eliminarlas, y por eso intentamos ver cómo las diferentes culturas y diferentes mo-

vimientos tienen diferentes nombres para sus aspiraciones y objetivos de lucha. Luchas de la emancipación ¿o luchas de la liberación o luchas por la dignidad? Los nombres efectivamente cuentan. ¡Claro que los conceptos cuentan! A veces son diferencias que son menos sustantivas pero dividen los movimientos. Y por eso desde el 2000 las «epistemologías del Sur» son un intento que se va a traducir más tarde – políticamente – en la propuesta de articular movimientos sociales.

La crítica a la ciencia moderna y la construcción de una «epistemología del Sur» son pilares de tus reflexiones teóricas. El otro, es el derecho. En este contexto, nos interesaría tu desarrollo sobre las posibilidades de un derecho emancipador sobre todo en el marco de los Estados de América Latina y particularmente, la Argentina.

Hay dos niveles distintos que debemos distinguir cuando hablamos de las posibilidades emancipatorias del derecho. Por un lado, es necesario criticar la unidad del derecho en sí mismo; los indígenas enfrentan directamente a la unidad del derecho porque el derecho moderno es eurocéntrico, centrado en el Estado moderno que, de hecho, destruyó o intentó destruir todo el derecho indígena que había. Nosotros, por ejemplo, a veces nos sorprendemos y decimos: «¡Ah, pero los indígenas solamente tienen estas formas comunitarias locales de gobierno y del derecho pero no tienen una visión nacional!». ¡Por supuesto! Porque el poder colonial lo que quiso fue eliminar los imperios que existían, los Estados – digamos – de ámbito nacional, las diferentes agregaciones de los Ayllus, el Tawantinsuyo. O sea, había niveles de gobierno locales, translocales y imperiales dentro de esta América Latina. Los poderes coloniales intentaron destruir las grandes formas, las escalas más amplias de gobierno, y dejaron para los indígenas las partes de las comunidades; es como hicieron en África. En África se llamó gobierno indirecto: para los gobiernos locales, para sus comunidades, mejor que los indígenas los traten. Y por eso se quedaron con el local, porque fueron «localizados». Pero en realidad los pueblos indígenas lo primero que quieren es el reconocimiento del derecho indígena. Y eso ya es una forma de mirar la posibilidad emancipatoria del derecho, un reconocimiento real del pluralismo jurídico en el contexto latinoamericano. Por otro lado, hay un segundo dominio que es la lucha sobre el derecho nacional que es el que incorpora luchas sociales. Porque las luchas en la modernidad fueron luchas por inclusión en el «contrato social». Y las luchas por inclusión tomaron la forma de luchas por derechos, luchas por la ciudadanía: los obreros, las mujeres, los afro por las luchas antiesclavitud, son luchas por derechos. Y por eso en el derecho estatal se va a tornar más contradictorio, internamente contradictorio, porque las luchas están ahí. El derecho laboral es un buen ejemplo. Como digo, en las sociedades metropolitanas – porque en las sociedades coloniales el derecho laboral era el derecho penal, porque existía trabajo forzado – pero en las sociedades poscoloniales, o sea las metropolitanas o ya independientes, el derecho laboral tenía esa otra característica. Y es un derecho contradictorio. No se puede decir que el derecho laboral es capitalista y punto; y por eso no voy a dar una lucha jurídica. Porque este derecho

laboral es el resultado de luchas obreras tremendas a lo largo de los siglos, del siglo XX sobre todo. Entonces hay que luchar por esa capacidad, que es la capacidad de contradicción dentro del derecho. Después, dentro de este, tienes dos niveles: el nivel infraconstitucional, del que di ejemplo – los derechos sociales en general, el derecho laboral – y el constitucional y toda una tradición que empieza de alguna manera con la Constitución de 1988 de Brasil, 1991 de Colombia, y que va a terminar en 2008 en Ecuador, en 2009 en Bolivia, en las que ya se puede hablar de un constitucionalismo transformador. Porque es un constitucionalismo distinto del anterior, no es el neoconstitucionalismo europeo que nace después de la guerra por la parte de los alemanes, un constitucionalismo que sigue siendo eurocéntrico y de élites y que fue el que se traspasó a África y a otros continentes. El constitucionalismo transformador no parte de las élites, parte del pueblo, parte del movimiento social. El «Pacto de Unidad» en Bolivia es un ejemplo extraordinario de cómo una cultura que no es una cultura de constitucionalismo desarrolla un pacto, un proyecto de Constitución que va contra todo el Estado nacional moderno, eurocéntrico, monolítico, monocultural y colonial. Entonces las constituciones pasan a ser también contradictorias, lo que es muy claro hoy en día en Ecuador y en Bolivia. Y aquí es donde se notan los grandes límites a mi propuesta del derecho, ¿puede ser el derecho emancipatorio? Cuando hablas conmigo yo hago una propuesta y después la critico también porque es fundamental para una «pedagogía antitriunfalista» que nosotros miremos los límites de lo que proponemos.

Cuando entras con la lucha constitucional miro –yo que luché y participé de alguna manera en las Constituciones de Ecuador y Bolivia– y veo el nivel de «desconstitucionalización» que tiene lugar hoy en día en esos países en algunos aspectos. Precisamente en los aspectos en donde había cambios estructurales en la forma del Estado, por ejemplo, la plurinacionalidad. Otra forma de autonomía es muy difícil. ¿Por qué? Porque al final todas estas diferencias constitucionales y de Constitución del Estado van a ser diferencias sobre el control de los recursos naturales. Y ese es el gran problema: nosotros tenemos las transformaciones más interesantes políticamente y al mismo tiempo en un momento en que el capitalismo es más extranjerizante – debido a la emergencia de China – y asume una de sus formas más arcaicas y coloniales, que es la extractivista. Como surge en un momento de constitucionalismo transformador, hay enfrentamiento. Y este puede ser resuelto en contra o a favor de los que están por un cambio constitucional. Pero, como digo, no tenemos por ahora otras luchas disponibles, y, por eso hay que explorar y explotar a lo máximo las contradicciones que tiene el derecho. Entonces una lucha progresista tiene esas dos posibilidades: por un lado, una lucha por el reconocimiento del pluralismo jurídico, los derechos interculturales, la naturaleza intercultural de los derechos en nuestros países; por otro, una lucha por explorar todas las brechas progresistas que están en las formas del derecho, sea infraconstitucional o constitucional.

La tradición de la ciencia jurídica, toda la tradición teórica, se inscribe en la derecha; por ejemplo, con la protección de la propiedad privada como la gran forma de propiedad, sino mismo la única forma de propiedad. En cuatro o cinco años de enseñanza jurídica se incide sobre la idea de la propiedad privada y nada sobre la propiedad comunal, cero sobre la propiedad cooperativa o lo que sea. La gente no sabe, no conoce. Y por eso tienes que partir de esas formas de propiedad más diversas, de estas formas de entendimiento para aprovechar todas las brechas posibles. Pero como la derecha tiene a su favor el derecho, por así decirlo, la izquierda cuando lucha por el derecho tiene que ser una lucha conscientemente política. Y la movilización jurídica solamente tiene éxito cuando es desde el comienzo una movilización política. Después va a tener una dimensión jurídica pero nunca dejará la parte política. ¿Por qué? Porque la lucha solamente jurídica puede desmovilizar la lucha de los pueblos, es decir, cuando es la simple lucha de la izquierda por el derecho. Por otro lado, no es simplemente el derecho que es conservador: es una profesión jurídica que está por detrás. Los jueces, entrenados en estas formas de ciencias políticas, aun los más progresistas, son muchas veces conservadores en la interpretación del derecho. Pueden ser comunistas, pero son capaces de tener una visión más positivista y restrictiva de los derechos de los pueblos basados en la ciencia jurídica. Por ejemplo, puede ser muy progresista un juez pero decir que los derechos colectivos son una locura, que los derechos son todos individuales. Por eso no puede haber derechos colectivos de las mujeres, por ejemplo, acciones afirmativas, cupos para indígenas o afrodescendientes; porque eso son derechos colectivos. Actualmente esa es una lucha en las cortes latinoamericanas, en Brasil se da muy fuertemente. Y puede darse que un juez de izquierda sea conservador en su interpretación jurídica. De ahí las dificultades de esta lucha. Pero no tenemos otras disponibles. Yo aprendí con los chilenos del gobierno de Allende – los conocí casi a todos – que fueron para Cuernavaca, donde estaba Ivan Illich; recuerdo charlas larguísimas con Pedro Vuscovik, con Eduardo Novoa Monreal, con tanta gente que salió de Chile y la idea que predominaba era: «nosotros no escogemos las luchas ni las armas; tenemos que utilizar las que tenemos». Y las que tenían en ese momento había que buscarlas. Por ejemplo, Allende no tenía la mayoría en el parlamento y por eso era muy difícil imponer alguna medida legislativa progresista, porque además había una Corte Suprema extremadamente conservadora que quería destruir todo. Entonces alguno de los éxitos de Allende se basó en buscar y utilizar leyes de 1932, cuando hubo un gobierno socialista durante algunos meses (de junio a septiembre) en Chile y que había promulgado unas leyes que los gobiernos posteriores se olvidaron de derogar. Entonces las leyes estaban ahí. Y un gran jurista, muy novedoso, Eduardo Novoa Monreal, que además escribió un libro fabuloso sobre sociología del derecho, fue a buscar esas leyes. Esto fue imaginación jurídica: buscar una ley que nadie recordaba que estaba por ahí. Por eso, la idea es que usas las armas que tienes. En un momento el arma jurídica, dentro de un espacio democrático, puede ser fuerte, en tanto sea un arma política. Por eso mi apoyo a los abogados populares, o sea, los

abogados que asumen que son técnicos jurídicos, pero son también políticos porque están con el movimiento social. Para ellos sus clientes no son individuos, son movimientos, son luchas sociales. Y eso me parece que es también una transgresión porque por ahora domina la idea que la mejor aplicación de la ley es la social y políticamente neutra, lo que es una trágica ilusión. Los abogados populares son objetivos porque saben que si no son buenos técnicos van a perder las causas. Pero no son neutros. Entonces es muy interesante ver cómo, por ejemplo ahora en Brasil – y en Colombia hay otros casos interesantes – hay entrenamiento especial para abogados populares. Porque las facultades de derecho no te preparan para defender campesinos en asentamientos, al contrario. Por eso, si quieres ser un buen abogado de los movimientos campesinos tienes que tener un entrenamiento especial. De allí que se creó, por ejemplo, un curso de derecho en la Universidad de Goiás, en convenio con el movimiento de los «Sem Terra», para formar abogados que son hijos de las poblaciones de los asentamientos de los campesinos sin tierra.

Hay un campo enorme de lucha dentro de estos dos niveles: dentro del derecho y dentro del pluralismo jurídico. Dentro del derecho, el constitucional/infraconstitucional. Y en los dos niveles, en cualquiera de ellos, tenemos una diferencia también muy interesante entre la creación de leyes, o sea, luchar por nuevas leyes, y después la interpretación de las mismas. Hay países donde las oportunidades para crear nuevas leyes, para poder intervenir en la producción de nuevas leyes, son más grandes. Hay otros donde es muy difícil entrar en el proceso de creación legislativa. Entonces ahí te refugias más en la interpretación dentro de las cortes. Estas situaciones varían bastante de país a país.

Ahora queremos profundizar un poco esto. Porque puede haber algo más que derecho emancipador, o sea una concepción radical de esa emancipación. Por ejemplo, el uso de las propias legislaciones de las comunidades indígenas – Gustavo Esteva dice que hay más de cuatrocientas comunidades en Oaxaca – está también todo el territorio zapatista, que utilizan su propio derecho. O sea, eso dentro del Estado nacional mexicano.

Es otra dimensión del pluralismo jurídico... porque es pluralismo jurídico. El pluralismo jurídico es básicamente la idea que dentro del mismo espacio geopolítico que es el Estado hay diferentes sistemas de derecho. Yo estaba hablando del pluralismo jurídico en uno de los sentidos en el continente, los pueblos indígenas, pero hay comunidades afro-quilombolas, por ejemplo, cuyos números son iguales a los indígenas en el continente – si contamos el Caribe – que luchan por un reconocimiento constitucional de su derecho propio.

Pero hay una tendencia autonomista y tenemos que mirarla con atención cuando viene del zapatismo, que supone que yo no tengo que pedir reconocimiento constitucional porque esa es la primera traición a mi derecho. Mi derecho existía antes de la Colonia. Entonces no voy a pedir constitucionalidad. La Constitución me debe pedir permiso, es al revés. Pero aquí también tenemos que tener cuidado y el zapatismo es muy interesante en este sentido. Es quien trae esta lucha por la

autonomía, es una forma de reconocimiento que tienen con el «buen gobierno», tiene sus formas de derecho. ¿Pero quién diseñó los Acuerdos de San Andrés? Los zapatistas. Los zapatistas intentaron la primera estrategia. No funcionó, usan la segunda desde que Marcos va hasta el Zócalo. Los Acuerdos de San Andrés tenían como objetivo dar cuenta de que México es un país intercultural, plurinacional, que reconocía el pluralismo jurídico y el derecho propio de los indígenas. Pero fracasó. Porque al final el poder político mexicano resultó ser lo que es: eurocéntrico, racista, porque es el problema hasta de la izquierda latinoamericana es que es muy racista, anti-indígena, como sabemos.

Hay diferentes estrategias, digamos, que tú aplicas según las circunstancias y a veces creamos teorías de vanguardia diciéndonos «solamente esta teoría es la mejor». No, los movimientos saben que ninguna teoría es la mejor. Las teorías tienen siempre una idea instrumental de los campos teóricos, analíticos. Y podría decir lo mismo con las «epistemologías del *Sur*». Podría utilizar conceptos como el derecho a la tierra, los derechos de la naturaleza (que es un híbrido porque de hecho no es un concepto indígena, es un concepto occidental). Mientras tanto los indígenas, sin embargo, luchan por los derechos de la naturaleza porque es un discurso hegemónico que es utilizado contrahegemónicamente. Usas un concepto hegemónico, «derecho», para permitirte el acceso a una concepción contrahegemónica de la naturaleza: «Pachamama», la naturaleza como madre tierra. Y esa es la maravilla del uso contrahegemónico de lo hegemónico. Y por eso estas luchas por un derecho de la naturaleza pueden ser donde se podrían sellar articulaciones entre los movimientos ecologistas y los movimientos indígenas.

El tercer tema que querríamos abordar, se relaciona con otra de tus grandes preocupaciones (y las nuestras), la universidad, la ciencia, las instituciones donde se generan los conocimientos y las reflexiones sobre quiénes somos.

En efecto durante mucho tiempo escribí sobre la universidad, el presupuesto era realmente de esta resistencia institucional de la universidad a los cambios, ¿no? Y ahora tengo otra visión que se basa en que el neoliberalismo está destruyendo de una manera muy sistemática la institución. Cambió todo. Nosotros que hablábamos de esta rigidez de la universidad, de que queríamos otros conocimientos dentro de la universidad, otras formas de reconocimiento de la diversidad intercultural y una visión epistemológica del mundo, de alguna manera el neoliberalismo entra y transforma o quiere transformar la universidad en una empresa. Y ahí mismo perdemos lo que era bueno de la universidad, o estamos en riesgo de perderlo, que era un bien muy parcial. En los países que salieron del colonialismo, las universidades fueron las articuladoras de los proyectos nacionales. Muchas veces proyectos nacionales burgueses obviamente. La Universidad de San Pablo (USP), la Universidad Autónoma de México (UNAM) y la Universidad de Buenos Aires (UBA), eran totalmente monoculturales, partían de una cultura nacional donde no cabían las culturas indígenas, afro, etc. Son proyectos importantes, tu no entiendes México sin la UNAM, no entiendes Argentina sin la UBA, no entiendes la India sin la Uni-

versidad Nehru, tú no entiendes estos países sin el proyecto de país que fue creado en estas universidades y que tenía una dimensión de pensamiento crítico con todos sus límites: era elitismo por un lado, era el monoculturalismo por el otro, y un imperialismo cultural en relación con todas las culturas, digamos, no eurocéntricas dentro del sistema. Pero el neoliberalismo está arrasando porque no le interesa de ninguna manera un proyecto nacional, porque es un proyecto global y por eso los estudiantes y los profesores tienen que ser formados de determinada manera en todo el mundo. Sabemos que están implementando esto en Europa, los ejecutivos, la Goldmann-Sachs, están en los gobiernos, en Europa, todos tienen el mismo entrenamiento. Tienen pasaportes distintos pero todos piensan lo mismo, todos pasaron por la misma institución al mismo tiempo o en tiempos distintos. Entonces, el neoliberalismo está transformando las universidades en otra mercancía y en una forma de empresa porque la educación terciaria es considerada bastante productiva, bastante rentable – digámoslo así – si se liberaliza el conocimiento científico, si las universidades globales van a poder vender cursos por franquicia y patentar cursos y patentar conocimiento. Eso es lo que se está intentando hacer. La universidad, de hecho, que parecía muy dura a nuestras propuestas se está mostrando muy flexible a la embestida o invasión neoliberal. Y, por otro lado, como nada surge en las sociedades sin contradicción notamos hoy también, en una manera no dominante, iniciativas bastante interesantes de universidades convencionales...

¿Cuáles son esas alternativas interesantes?

Mira, ahora se dan cuenta de que su aliado inicial eran las élites, porque en las universidades se producían las élites; pero ahora las élites son producidas en otros lados, en Harvard, en Yale, no son producidas por estos países. Entonces, ¿dónde está su base de apoyo? No está en las élites, entonces están buscando otras bases de apoyo sociales. Están abriéndose a la sociedad, están trayendo grupos sociales hacia dentro de la universidad. Están reconociendo otros saberes, por ejemplo a través de los servicios de extensión que, por supuesto, son limitados porque además los servicios de extensión nunca fueron considerados muy buenos ni centrales dentro de la universidad. Pero hay cosas muy interesantes de «extensión al revés» como lo llaman ahora... Es decir, traer hacia dentro de la universidad otros saberes. Y eso se está realizando en varias universidades de este continente y de África también. Ese legado ligado a la universidad pública... es muy interesante.

Y también en universidades no estatales como la de Universidad Pluricultural de Ecuador, las UniTierra en México...

Claro, hay todo un conjunto de universidades populares de las cuales la propuesta que estamos impulsando de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS) es una, pero hay toda una tradición de universidades populares. Ahora mismo una alumna doctoral mía terminó una tesis comparando cuatro formas de universidad popular: la UPMS, la Escuela Florestan Fernandes, la UniTierra y una escuela de formadores de educación populares en Recife, formas distintas de educación popular. O si quieres no es la misma educación popular porque esta es un poco

problemática ya que mantienes la relación educador y educando. En la universidad popular, como lo es en la UniTierra, existen saberes que se intercambian. Ahí veo la interculturalidad muy bien... Porque existe una interculturalidad cuando los movimientos tienen distintas concepciones de los grandes objetivos de la sociedad y aceptan discutir las diferencias, para entenderlas mejor y eventualmente superarlas en alguna medida para poder potenciar acciones colectivas conjuntas. A veces el dialogo es más fácil y otras más difícil. O sea, tú puedes ser un ecologista pero no sabes nada del «Sumak Kawsay», y así y todo quieres proteger la naturaleza. Entonces entre un ecologista y un indígena que es más fácil. Si entra un obrero que piensa que el desarrollo tiene que ser infinito porque siempre ha sido así, él va a decir: «no entiendo a los indígenas» y «los indígenas son locos» y los indígenas dicen que «los obreros no pueden ser progresistas porque están destruyendo la Madre Tierra». Y aquí el enfrentamiento es muy grande. Entonces estas universidades lo que hacen son polos de interculturalidades de saber, «ecología de saberes». Y veo por ejemplo ahora que me han informado que quieren que vaya para la inauguración en la Universidad de Brasilia, (el rector que es un gran amigo y un gran activista del derecho popular, el derecho hallado en la calle, José Geraldo Junior) porque van a crear un laboratorio de «ecología de saberes» dentro de la universidad. Me despierta curiosidad saber lo que quiere decir: un laboratorio, que da idea de experimentación, de «ecología del saber».

El espacio descolonial de la Universidad Nacional de Río Cuarto tratando de articular otras universidades argentinas también es interesante pero lo que prima es una actitud tradicional, la universidad como institución ha mostrado un límite ¿Estás de acuerdo con eso?

Absolutamente, es la institución moderna con más resistencia adentro, podemos buscar esta modernidad desde el siglo XI o XII de Bolonia, pero de todas maneras es una institución que ha pasado por dictaduras y democracias y que ha intentado crear su legitimidad propia trayendo más gente para dentro de la universidad, que es un movimiento casi mundial, y siempre atrapada en la idea de que es menos elitista en las personas que recluta pero sigue elitista en el conocimiento que produce. Y esa es la contradicción de la universidad. Se democratizó por la presencia de la gente de la clase obrera. Yo fui el primero de la clase trabajadora en entrar a la Facultad de Derecho de Coimbra, ¡el primero! Y además era un escándalo en la Facultad de Derecho porque además era el mejor alumno, entonces los profesores... mi padre era jefe de cocina de un restaurante muy conocido en Coimbra y los profesores venían a cenar en el restaurante. Entonces uno de ellos, que era mi profesor de Derecho Constitucional, quiso saludar a mi padre para decirle con esta cosa totalmente arrogante: «¿Pero usted es el padre de Boaventura?». «Sí, soy, soy, claro que soy» y tal (risas). «No, ¡porque él es nuestro mejor alumno!». Era imposible que un hijo de un trabajador fuera a la universidad y además fuera el mejor alumno, ¡era un escándalo! Entonces el hombre casi transforma a mi padre en un animal de un jardín zoológico. Como si fueras una cosa extraña. «¿Cómo

este señor, este trabajador es padre de nuestro mejor alumno?». El prejuicio de la burguesía. Por eso la universidad se mantuvo con mucha resistencia a esta democratización, y el saber fue siempre bastante elitista. Ahora estamos aprovechando la crisis de las universidades. Porque nosotros en la izquierda no aprovechamos las crisis, no aprovechamos nada. Porque las crisis fueron siempre oportunidades de cambio. La universidad ahora tiene esa oportunidad de cambio, llega a las universidades gente que viene de los movimientos sociales, activistas que llegan a rectores por ejemplo como hay en varios países en estos momentos. Y después la lucha de los estudiantes, que empezó en Córdoba en 1918. Tengo una alumna que está ahora estudiando la herencia del Manifiesto de Córdoba. Porque realmente los problemas son los mismos. De nuevo estamos volviendo al inicio del siglo XX en muchos campos... en la universidad... la lucha es muy fuerte. Y en África entonces es terrible porque en los noventa el Banco Mundial generó una pérdida de inversión en la universidad pública brutal. En Mozambique están intentando reconstruir la universidad pública después de un período brutal del Banco Mundial diciendo «ustedes van a comprar servicios universitarios a los países más desarrollados», paquetes de servicios universitarios... es el modelo. ¿Por qué? «Porque no tiene retorno», como dicen, «la educación superior no es lucrativa, no es rentable para ustedes». Cuando en los sesenta las universidades más interesantes del mundo eran la Universidad de Makerere, en Uganda, y la Universidad de Dar es Salaam en Tanzania. Wallerstein, por ejemplo, enseñó ahí. Todos, Giovanni Arrighi, toda esa gente, pasó por Dar-es-Salaam. O sea, después de las independencias siempre la universidad estaba construyendo el proyecto nacional. Y el Banco Mundial quiere arrasar la posibilidad del proyecto nacional, quieren cuadros formados en las universidades de su confianza.