

CONVERSACIONES SOBRE LA DIFERENCIA. ENCUENTRO CON ARTURO ESCOBAR¹

PARTICIPANTES: MÁXIMO BADARÓ, MARITA CAROZZI, ARTURO ESCOBAR, CLAUDIA FONSECA, ALEJANDRO GRIMSON, PABLO SEMÁN, GUILLERMO WILDE²

La idea de esta conversación, realizada en el IDAES el 7 de mayo de 2008, fue repasar la trayectoria del antropólogo colombiano Arturo Escobar, pero no tanto abordándola como historia de vida individual, sino como un ejemplo de sociología del conocimiento. La propuesta era indagar cómo un intelectual que, en este caso, pasó de América Latina a los Estados Unidos, comienza a pensar con ciertos cuerpos teóricos, a trabajar en colaboración con ciertos activistas y a tener una serie de preocupaciones tan intensas como disímiles, que van desde la ecología política y los estudios críticos de la globalización y el desarrollo hasta los movimientos sociales y las nuevas tecnologías.

Arturo Escobar: La cuestión de la diferencia es fundamental desde el punto de vista teórico, intelectual y político, y surge de manera muy clara en la introducción de mi más reciente libro *Territories of Difference: Place. Movements. Life. Redes* (Territorios de diferencia: Lugar. Movimientos. Vida. Redes, que se publicará próximamente en Duke University Press y Siglo XXI, México). Tal vez sea una pregunta muy antropológica, y yo llegué tarde a la antropología. Llegué a la antropología llamada posmoderna en EE.UU. sin haber pasado por la antropología clásica. Pero si me preguntaran, diría que siempre me ha movido la cuestión de la diferencia, cómo teorizar sobre ella y cómo se ha utilizado políticamente, tanto por los distintos grupos sociales como por los investigadores, intelectuales y personas que trabajan con movimientos. Aquí la pregunta por la diferencia tiene que ver con un aspecto más latinoamericano que también se relaciona con mi biografía personal, que es la formación jesuítica. Los jesuitas tuvieron una gran influencia en la educación primaria y secundaria y muchos intelectuales de clase media se relacionaron con ellos. Lo jesuita en ese contexto de los 60 tenía que ver con la cuestión de la justicia social, cómo construir un

¹ Nacido en Manizales (Colombia), Arturo Escobar se graduó en ingeniería química en la Universidad del Valle, Cali, hasta que su interés por las cuestiones del hambre y el desarrollo lo llevaron hacia las ciencias sociales y la antropología. Cursó su doctorado en Berkeley (1987), tras lo cual enseñó en varias universidades de los Estados Unidos y, por breves periodos, en Colombia, España, Inglaterra, Holanda y Argentina. Sus principales trabajos son: *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (1995), *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (1999) y *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia* (2005), y *Territories of Difference: Place. Movements. Life. Redes* (2008), este último se basa en más de una década de trabajo junto al movimiento negro del Pacífico colombiano.

² Publicado en *Papeles de trabajo*. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. Año 2, n° 4, Buenos Aires, noviembre de 2008.



H
Fotografía de Martha Cabrera

mundo menos marcado por la dominación y la injusticia. Aunque este interés ya me había surgido en Colombia, donde estudié ingeniería química. Fue en la Universidad de Valle, una universidad pública en Cali, y aún en esa época, en los 70, estudiábamos muchísimo marxismo: leíamos a Marx, Engels, Stalin, Lenin, Mao, la teoría de la dependencia. Entonces mi primera articulación de la diferencia era una forma de poner énfasis en la dominación. Sin embargo, todavía no había un pensamiento consolidado al respecto. Hoy mi interés primordial es un pensamiento de la diferencia que va de lo biológico a lo social, cultural, político, jurídico y económico: la cuestión de la biodiversidad, la pregunta de

la diferencia biológica, cómo aparece la diferencia en el mundo natural. Y de allí me he interesado en los últimos 20 años (sin poder todavía lograr estabilizarlo del todo) en dos cuerpos de trabajo: uno es el de la teoría de la complejidad, en biología especialmente, y otro es la obra de Deleuze y Guattari, que son pensamientos de la diferencia. De hecho, Deleuze tiene un libro, *Diferencia y repetición*, cuya teoría trata acerca de cómo surge la forma, o cómo el proceso de morfogénesis surge de la dinámica de la materia y la energía, cómo surge la forma a nivel social, cultural y político. Llegué a esto a través del encuentro con los estudios sobre el desarrollo, mientras estudiaba ingeniería química en el seno de una familia de clase media de padres campesinos, es decir, la historia típica de la modernización en América Latina: los padres que salen del campo o de un pequeño pueblo y van a la ciudad, mandan a sus hijos a la universidad y sueñan con salir adelante modernizándose. Pero encontré una reacción contra eso desde muchas fuentes, desde la economía política, el marxismo, el existencialismo, los movimientos estudiantiles. Era la época en que se leía mucha literatura existencialista; recuerdo un gran libro, *El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse: una crítica devastadora a la sociedad occidental y postindustrial que por ese momento se formulaba como modelo para las sociedades periféricas en América latina. Mis primeros pasos por la antropología tiene que ver con mi interés en la cuestión del desarrollo, inicialmente a través de la problemática del hambre. En 1974 hubo una gran crisis mundial de alimentación, y hoy, 35 años después, estamos volviendo a un momento parecido: a un discurso sobre la crisis de alimentación que está creciendo con enorme rapidez, fomentado por el miedo a las repercusiones sociales y políticas que puede llegar a tener una suba de alimentos como la que está ocurriendo.

La de mediados de los 70 es la primera gran crisis del hambre y me aboqué a estudiar los problemas relacionados con la alimentación. Mi interés inicial era mostrar que esa cuestión que se llamaba «desarrollo» no funcionaba, no tenía sentido. Quería mostrarlo a través de un caso en donde esos planes de desarrollo hubieran fracasado. Primero hice una maestría en alimentación y nutrición y luego hice un doctorado en California en salud pública y nutrición. Mi primer

diseño de tesis de doctorado fue precisamente un estudio de caso de planificación del desarrollo en el medio rural. Allí he tratado de pensar de qué modo estas teorías, producidas en el Banco Mundial, en las universidades norteamericanas e inglesas, se aplicaban al contexto de América Latina; cómo se construye una visión del hambre y del desarrollo de cierta forma y cómo tenemos que proponer una teoría completamente distinta. En ese momento lo que nos permitía pensar estos problemas era la «planificación participativa». Es decir, que no fuera una planificación de arriba hacia abajo, sino de abajo hacia arriba, involucrando la participación de las comunidades mismas, campesinos, etc. Así fue que hice mi trabajo de campo con un grupo de burócratas en Colombia, que estaban implementando esos planes. Era claro que estos casos habían sido un desperdicio de dinero y de recursos, pero me preguntaba qué más había allí.

Allí comienza otro nivel de la dimensión del contexto social del trabajo y las bifurcaciones que ocurren a veces en la trayectoria intelectual: cuando aún estaba en la Universidad de California, en Berkeley, en Salud pública y nutrición, ya me había pasado a una especie de doctorado individual que se puede hacer allí y que denominé Planificación política y filosofía del desarrollo, me encontré con un libro en la tienda de la universidad que se llama Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica [editado en Buenos Aires por Nueva Visión], de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, dos profesores de Berkeley. Había leído a Foucault en los 70, me fascinaba su prosa y su trabajo, pero no había entendido mucho lo que decía. Sin embargo, cuando lo leí nuevamente dije: «Aquí está lo que estoy buscando». Era una forma muy fundamental de mostrar cómo funciona un discurso no sólo como instrumento de dominación, tal como ya nos había enseñado la economía política (aun cuando lo cultural seguía siendo demasiado superestructural, secundario, etc.). Esto me permitía mostrar claramente que existía un mecanismo muy dinámico, muy autoorganizado, si se quiere, de producción de la realidad. Y entonces nace la cuestión con la que abre mi tesis de doctorado: Asia y América Latina fueron inventados, contruidos a través del discurso como subdesarrollados, y consecuentemente tratados de esa forma de allí en adelante. Con esta formulación ya estaba más satisfecho. Y la abordé desde el discurso sobre el hambre, cómo excluye al hambriento. Un trabajo muy foucaultiano, una aplicación muy directa, muy simple de sus tesis. Eso me permitió hacer la conexión con la antropología, al comprender lo que significaba la noción de «cultura»: el estudio del significado de las prácticas de los actores, a todo nivel.

Se produjo entonces una convergencia de factores. Estoy hablando de finales de los 70, comienzos de los 80, y por entonces, en todo el área de San Francisco se hizo notar la influencia de la visita de Foucault. También en ese momento la antropología anglosajona empezó a transformarse desde adentro, y se empezaba a gestar lo que se iba a llamar la crítica al realismo etnográfico, la crítica a la

representación aplicada en antropología. Recuerdo haber asistido con mucho entusiasmo a un seminario impartido por James Clifford y Paul Rabinow que titularon “The History of the Social Description” («La historia de la descripción /representación social») que era un estudio acerca de cómo la representación había presionado como discurso y como poder. En 1979 se publicó *Orientalismo*, de Edward Said, que también visitó esos seminarios más tarde, en los años 82 y 83, y fue una influencia decisiva.

Alejandro Grimson: ¿Habías leído a Said antes de asistir a esos seminarios?

Escobar: No, lo leí entonces por primera vez; allí se formó un grupo de estudiantes muy involucrados en la cuestión. En 1986 salió un libro que impulsó este proceso en EE.UU., y que se convirtió en gran medida en una especie de tendencia en antropología en muchos países. Se trata de *Writing Cultures: The Poetics and Politics of Ethnography*, de James Clifford y George E. Marcus.

Grimson: Acá fue traducido por editorial Júcar como *Retóricas de la antropología*.

Escobar: *Retóricas de la antropología*... mmm... Habría que pensar en otra traducción. También fue importante *La antropología como crítica cultural*, de George Marcus y Michael Fischer.

Grimson: Los libros de Júcar circulan muy poco en la Argentina; sus libros son difíciles de conseguir. En cambio el de Marcus y Fischer sí, porque lo publicó Amorrortu, una editorial argentina, hace ocho años; es decir, mucho después.

Escobar: Luego se publicó otro que se llamaba *Cultura y verdad*, en Grijalbo, de Renato Rosaldo, dentro de una colección que dirigió Néstor García Canclini. Y luego empezaron a salir respuestas, especialmente desde la teoría política y desde la teoría y la antropología feministas, como *Women Writing Culture* (Las mujeres que escriben cultura), algo así como perspectivas feministas sobre la antropología retórica. Esto generó un debate que llegó a la antropología estadounidense. Un debate rico y problemático que duró unos diez años, y que se retomó, en Colombia por lo menos, de una forma muy acrítica (tanto las críticas como las propuestas mismas). La crítica de la representación y el surgimiento del postestructuralismo en EE.UU. —que como sabemos surgió en Francia y en América Latina mucho antes que en los EE.UU., pero en los EE.UU. surge desde otros espacios, desde la antropología, desde la teoría feminista, desde las comunicaciones, desde los estudios culturales— tuvieron una productividad que hasta cierto punto todavía continúa marcando la antropología.

Entonces, el primer momento de la articulación con la diferencia es pensar acerca de cómo este discurso del desarrollo se produce no sólo como un discurso de dominación sino de producción cultural de Asia, África y América latina. Lo que hay que pensar es qué es lo que se excluye y cómo pensamos eso que se excluye.

En ese momento surgen los estudios subalternos de la India, las teorías de la resistencia de James Scott y todo un conjunto de teorías para empezar a articular todo aquello que se le ha escapado a la producción del discurso hegemónico. Hoy en día nos hacemos la pregunta de un modo más preciso acerca de cuál es la efectividad social de aquello que hasta cierto punto es producido por la hegemonía pero que no es completamente definido por ella. Se trata de la pregunta por la exterioridad.

Al final de este proceso, lo que sugerimos --y esto se convirtió en un trabajo muy colectivo en EE.UU., en América Latina, pero mucho más en Asia, algo en África y un poco en Europa-- fue hacer este tipo de crítica al discurso del desarrollo, empezar a pensar en el postdesarrollo y definirlo desde una perspectiva postestructuralista como un espacio de pensamiento y de acción donde la realidad social no esté tan centralmente definida por el desarrollo; donde ya no se traduzca todo inmediata y automáticamente casi a los términos del desarrollo; donde cualquier manifestación de la realidad social no sea explicada por deficiencia o exceso de desarrollo.

El otro antropólogo muy importante en esta tendencia se llama James Ferguson, que en 1990 escribió un libro que circuló mucho: *La máquina antipolítica* (*The Antipolitic-machine*). Es un estudio del discurso del desarrollo en su país, Lesotho, en el sur del África. Y luego también una hubo una serie de intelectuales en Asia y en Europa, si bien aun no se llamaba post-desarrollo.

Es cierto que hubo muchísimas críticas de los desarrollistas a los postdesarrollistas, especialmente desde la economía política, desde la antropología y desde la teoría del desarrollo. Y las críticas tuvieron básicamente tres líneas: primero, los críticos decían que los postestructuralistas mostraban el desarrollo como algo demasiado homogéneo y hegemónico, que realmente el desarrollo no funciona así, que si uno ve el espacio de prácticas del desarrollo hay prácticas muy diversas. Segundo, que generalmente la realidad social no funciona así, que existe la realidad de las ideas y el lenguaje, pero que la realidad social comienza con las relaciones sociales materiales. Este discurso, como no podía ser de otra manera, provenía de economía política marxista bastante clásica, ortodoxa. Y la última era la acusación tradicional de romanticismo, cierta desconfianza frente a aquellos postdesarrollistas que afirmaban la importancia de mirar a los movimientos sociales contra el desarrollo para construir desde allí las alternativas. Hay respuestas a las críticas a las que podemos volver.

Paralelamente estábamos comenzando un trabajo sobre movimientos sociales. ¿Por qué los movimientos sociales nos empezaban a interesar en ese momento? Estábamos en California y había un interés en la crítica al desarrollo, se comienza a hablar de nuevos movimientos sociales en América latina, había una gran

efervescencia de producción sobre nuevos movimientos, especialmente a partir del trabajo de Fernando Cabrera en CLACSO, que hizo un gran estudio de seis volúmenes. Entonces nos articulamos con ese esfuerzo, formamos un grupo en el que estaba Sonia Álvarez (que enseñaba en esa época en la universidad de California y Santa Cruz) y trabajamos este tema de donde surgieron dos volúmenes, el primero de los cuales nunca salió en castellano. Se titula *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*, donde exponemos un argumento bastante directo. Decimos allí que hay dos grandes paradigmas en la teoría de los movimientos sociales en esa época (en los 70 y 80), uno es el paradigma centrado en la identidad, donde los movimientos sociales son básicamente articulaciones de identidades colectivas. Este proviene sobre todo de América latina y Europa. Un trabajo fundamental es el que hicieron Alain Touraine y Alberto Melucci; y *Hegemonía y estrategia socialista*, de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, que salió en 1985. Y por otro lado el paradigma de movilización de recursos, de origen muy anglosajón, mucho más empirista, positivista, que se enfocaba, precisamente, en las organizaciones de los movimientos. Nuestro argumento es que tenemos que ver ambas cosas al mismo tiempo, porque los movimientos sociales construyen identidades pero también movilizan recursos para ello.

El segundo libro sí salió en castellano y es más interesante. Se llama *Culturas políticas/políticas culturales*, lo publicó Taurus en Bogotá en 2001. Había artículos sobre muchos movimientos, pero la intervención teórica más importante era acerca de la articulación de lo que nosotros llamamos «política cultural» (que en inglés es un poco más fuerte, “culture politic”). En castellano este término es más confuso, porque alude sólo a las políticas culturales provenientes del Estado. Finalmente adoptamos un término de Francisco Varela, el de la inacción, para definir política cultural: lo que se inactúa cuando se desafían, se cuestionan, se subvierten, los significados dominantes. Entonces inactúan las políticas culturales porque cuestionan los significados del desarrollo, de la economía, del género, de la raza, de la etnia, de lo que sea en la medida en que cuestionan a nivel del significado y de las prácticas mismas. Esos significados también transforman, o deberían transformar, las culturas políticas establecidas, que son las culturas políticas tradicionales de siempre.

En ese momento empecé a hacer el trabajo en la costa del Pacífico colombiana, donde llegué en 1993 con un proyecto que había escrito el año anterior, todavía relativamente convencional. Allí decía: «ésta es una región de bosque tropical húmedo, habitada básicamente por minorías étnicas, indígenas y afrocolombianos, a los que están acabando con proyectos de desarrollo convencional. Tenemos que mirar las formas de resistencia. Y de ahí sacar una nueva forma de desarrollo para la región». Pero al llegar allí me encontré con dos hechos muy importantes. Uno: la cuestión de la biodiversidad (el hecho de que esta región es uno de los grandes

reservorios de la biodiversidad a nivel mundial). Dos: un movimiento negro muy importante que estaba surgiendo en ese momento, cada vez más articulado. Y articular nuestro proyecto con un grupo de activistas del Movimiento social de comunidades negras ha sido una relación extremadamente fructífera que lleva ya quince años. Allí empecé a pensar qué significa, como intelectual y académico, articular el trabajo con un movimiento social.

El año pasado, la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) financió un proyecto que se llamaba «Otros saberes», donde la idea era juntar intelectuales, académicas y activistas para que trabajaran juntos en un movimiento en particular. Hubo muchísimas propuestas, se financiaron creo que siete, entre ellas el grupo de Claudia Briones que trabajó con mapuches. Aunque creo que este equipo decidió finalmente no aceptar la financiación que venía de la Fundación Ford. LASA trató por todos los medios de conseguir la financiación por otro lado, al fin no recuerdo qué fue lo que pasó. Creo que el único proyecto con afrodescendientes fue el nuestro, articulado por los activistas más que nada, en colaboración con algunos académicos. Allí empezamos a teorizar qué significa colaborar desde este punto de vista. Y surgían preguntas importantes como: ¿con quién se piensa, desde dónde y para qué? Lo interesante de estas preguntas muy simples es cómo las articula el movimiento.

Allí empieza la parte de mi trabajo que hace más foco en la ecología y el ambiente, la ecología política.

Olvidé decir que los tres campos principales en los que me moví fueron la antropología, los estudios culturales y la ecología política; en estas últimas, tanto la vertiente latinoamericana como la anglosajona. Y también un poco la geografía y la teoría feminista. Pero la ecología política me permite un espacio de articulación de diferencia. Comencé en la ecología política a partir de una definición que sugiere Joan Martínez Alier, un economista y ecólogo catalán que trabajó mucho en América latina, sobre todo en Ecuador. Martínez Alier define a la ecología política como el estudio de conflictos ecológicos destructivos, el estudio de los conflictos alrededor del acceso al control de los recursos naturales. Por mi parte, extendiendo el concepto a lo cultural: la ecología política es para mí el estudio de los conflictos económicos, ecológicos y culturales de distribución (que surgen de la distribución económica, política y cultural). Y la defino también como el estudio de las prácticas económicas, ecológicas y culturales de diferencia. Es decir: si miramos etnográficamente qué es lo que hay al nivel de las prácticas económicas, ecológicas y culturales, las podemos leer no tanto por lo que tienen de contenido de dominación sino por lo que tienen de contenido de diferencia. Entonces vemos que allí puede surgir una articulación desde la diferencia y que esas prácticas pueden tomarse como punto de partida para la reconstrucción de mundos, la reconstrucción de pensamientos, de conocimientos.

Esa es la formulación básica de la ecología de la diferencia, y muy vinculada también con la posición del lugar, es otro discurso que empieza a aparecer, otra pequeña bifurcación en mi trayectoria, de una forma muy aleatoria. La historia empieza cuando me llega un borrador de un artículo que no estaba publicado, «Globalización y política del lugar», de un historiador turco, Arif Dirlik, que ha escrito mucho sobre teoría poscolonial y que también vive en EE.UU. Su argumento básico es que si miramos los discursos de la globalización, encontramos una asimetría constitutiva, donde se le da mayor importancia a lo global, al capital, a la dominación y se ve como secundario a lo local, al lugar, a las pequeñas historias, a las pequeñas narrativas.

Eso se convierte en una crítica a los trabajos de Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio y Multitud*, donde contrapone una política del imperio a una política del lugar. La política del imperio implica que hay que entenderlo y responderle a un nivel similar de totalidad y no hay afuera del imperio, porque en el imperio ya estamos todos. Comienzo entonces esta elaboración de una política del lugar con otro colectivo que se llama «Mujer y política del lugar», donde empezamos a reivindicar las resistencias localizadas, corporizadas, las narrativas localizadas, sin pensar siquiera en que esas pequeñas resistencias localizadas en algún momento tendrán que articularse para formar una gran resistencia. Esa es una pregunta que todavía está pendiente.

La segunda articulación con la diferencia es la cuestión del ambiente y del lugar, y la tercera articulación con la diferencia (si bien se superponen) la encuentro en dos espacios diferentes: la primera representación de la problemática que estoy tratando de entender en el Pacífico, por ejemplo, tiene que ver con la ecología política que se enfoca en el desarrollo, movimientos sociales y economía política. Luego le agregamos la cuestión del lugar y la diferencia, pero todavía tenemos que seguir pensando la cuestión de la diferencia a otro nivel. A un nivel más fundamental, más general, y eso lo encuentro en dos espacios. El primero, más concreto, es el trabajo de dos geógrafas: Julie Graham y Katherine Gibson, que han escrito varios artículos y dos libros muy recomendables: *El final del capitalismo como lo conocíamos* (1996) y *Una política postcapitalista* (2006). En el primer libro el argumento básico es que la economía (incluyendo la economía política marxista y feminista) ha sido «capitalocéntrica», en el sentido de que el marco teórico mismo le da tanto peso al capital que imposibilita ver otra realidad que no sea el capital, y nos empuja a leer todas las manifestaciones económicas como, de alguna manera, dependientes o definidas por el capital: secundadas por el capital, dañadas por el capital, articuladas por el capital, resistiendo al capital. Ellas proponen dejar de lado ese capitalocentrismo y volver a ver la economía como un espacio de diferencia. Usan mucho el trabajo de Althusser y su concepto de sobredeterminación. La idea de ese proyecto es liberar el espacio económico

discursivo de ese capitalocentrismo y empezar a ver la economía como un lugar de diversidades y diferencias. Para eso tenemos que concebir un nuevo lenguaje. Una vez que reconstruimos ese capitalocentrismo, nos quedan tres tareas. Primero, una política del lenguaje: un nuevo lenguaje o marco para entender la economía como algo diverso. Allí aparece lo no capitalista como una forma de economía independiente (aunque con relaciones) respecto del capital. Segundo, una política del sujeto: cómo nos cultivamos como sujetos tal que deseemos otra economía no capitalista. Ellas vienen del psicoanálisis y del feminismo, por tanto la cuestión del sujeto es muy importante. Tercero, una política de la acción colectiva. Una vez que tenemos un lenguaje diferente para pensar la economía, que colectivamente nos movemos para contribuir a fomentar esas otras economías posibles (el trabajo de Boaventura de Sousa Santos también va por allí), podemos teorizar prácticas de diferencia económica, que son muy importantes hoy en muchos países de América latina; Bolivia, Ecuador, Venezuela, Colombia están muy metidas en esta cuestión de creación de diferencia económica.

El segundo espacio de pensamiento que encuentro para articular la diferencia es el trabajo del grupo modernidad/ colonialidad/ descolonialidad, que se conoce mucho menos en Argentina y ha surgido muy fuertemente en los andes, en México, y un poco en EE.UU., a pesar de que muchos de sus inspiradores son argentinos, como Walter Dignolo y Enrique Dussel. Es un esfuerzo teórico para repensar la modernidad desde el punto de vista de la colonialidad (el concepto inicial viene de Anibal Quijano y su trabajo sobre la colonialidad al poder) y argumentan que la colonialidad es constitutiva de la modernidad –no hay modernidad sin colonialidad– y que siempre conlleva la supresión y la exclusión de los conocimientos y experiencias de las culturas subalternas. Y que tenemos que empezar a pensar desde la diferencia colonial que se produce por la misma modernidad-colonialidad, que produce unos espacios de fronteras, unas exterioridades, unos conocimientos subalternizados (pero no completamente definidos) por la misma modernidad-colonialidad. Desde allí se puede empezar un proyecto de descolonización a nivel epistemológico, ontológico, etc.

He estado trabajando mucho sobre la cuestión de la modernidad, con colegas en EE.UU., especialmente en estudios culturales. En el libro, termino el capítulo sobre el desarrollo formulando una hipótesis que creo que se podría formular hoy en día a nivel de América latina: si pensamos más allá de la deconstrucción del desarrollo, de la modernidad eurocéntrica, hay tres proyectos posibles que los intelectuales, los activistas, los movimientos y los gobiernos se ven en la necesidad de mantener en tensión. El primero es desarrollo alternativo (asumiendo que nadie quiere el desarrollo convencional --por lo menos al interior de los movimientos--), enfocado en el sustento, el cambio de las condiciones materiales de vida, la población, etc. Segundo, modernidad alternativa: cómo

construimos, aún dentro de la modernidad, modernidades alternativas pero diferentes a la euromodernidad dominante, muy centrada en la preeminencia del individuo, en la separación entre naturaleza y cultura, en la dominación del conocimiento experto sobre otros conocimientos, etc. El trabajo de los activistas de los movimientos negros del Pacífico se abocó mucho a mostrar cómo ellos piensan el océano. Esa es una modernidad alternativa (aún cuando no se salga del todo de la modernidad) a nivel de cómo se redefine la conservación desde la cultura, desde el control del territorio y desde la identidad.

Y, finalmente, alternativas a la modernidad. El concepto de modernidades alternativas todavía asume que hay una modernidad universal de origen eurocéntrico. Ahora hay gente que dice que hay múltiples modernidades, con múltiples orígenes. Esa es una hipótesis muy interesante también, pero me parece que desde el punto de vista de la modernidad-colonialidad se puede todavía articular la noción de alternativas a la modernidad. Y ahí estamos trabajando bastante con Marisol de la Cadena, una antropóloga peruana de la Universidad California-Davis, y con Mario Blaser, que se ha unido a este grupo también. Mario es argentino, estudió en la UBA y ahora enseña en Canadá y trabajó con indígenas en Yshiro, en Paraguay. Él utiliza mucho el trabajo de Latour, y etnográficamente lo que lee en Yshiro es una no-modernidad, en el sentido de la no-existencia de individuos, no separación entre naturaleza y cultura o entre tipos de conocimientos, la cuestión de la no objetivación de un ambiente en el sentido en que lo hacemos los modernos. De allí sugiere un proyecto que llama «ontología política», donde propone que los encuentros que se están dando en América latina hoy en día (en Bolivia y Ecuador, por ejemplo), son encuentros de construcciones de mundos diferentes. Muchos intelectuales aymaras están en el tema también. La obra de Raúl Zibechi en parte se nutre de los intelectuales aymaras, que están pensando el sistema comunal como una alternativa a la modernidad.

Finalmente, el último tema que quería tratar es la forma de la teoría. Me parece que algo está surgiendo si pensamos, por ejemplo, en el trabajo de Zibechi y de estos intelectuales aymaras, o lo de Blaser. Ya no se trata simplemente de teorizar la economía, la escala, la biodiversidad, la diferencia con los conceptos, sino de empezar a repensar la teoría misma. El encuentro con la diferencia nos está empujando a hacer otro tipo de teorías, otras teorías, teorías de otro modo (no solamente otras teorías sobre lo mismo, sino teorías de otro modo sobre otras cosas y sobre lo mismo).

¿Cuáles son las fuentes de esto y por qué está ocurriendo hoy? Esto es una discusión complicada, pero de manera muy esquemática, si miramos el campo de la teorización contemporánea, tenemos tres grandes paradigmas o cuerpos teóricos: la teoría liberal, la teoría marxista (el materialismo histórico) y la teoría postestructuralista (con sus distintos principios fundantes, metodologías,

preguntas, etc.). Y podríamos pensar que, en esa tabla de teoría contemporánea, existen otras dos más: la teoría anarquista, que nunca se ha desarrollado sistemáticamente, pero que hoy, especialmente a partir de los movimientos contra la globalización, y con grupos como el Colectivo Situaciones aquí en la Argentina y otros movimientos de América latina, se empieza a construir una teoría social desde el anarquismo, que siguen siendo occidental y moderna pero diferente. Y un quinto pie podría ser lo que se está haciendo desde la fenomenología (aunque no hay una teoría social, hay intentos). Podría haber incluso un sexto pie (y cabe pensar, en un sentido foucaultiano más radical, que no se trata de contar pies, de llenar la tabla de las teorías, sino de destruirla), que tiene una serie de fuentes. A mí me gusta el trabajo de un mexicano que se llama Manuel de Landa, es un personaje muy interesante, vive en Nueva York, bastante autodidacta (estudió cine como formación de grado, nada más) y comenzó a teoría de la complejidad en conexión con la obra de Deleuze y Guattari. Escribió un libro sobre ellos que se llama *Mil Años de Historia No-lineal*. Ahora acaba de publicar su propia teoría del agenciamiento, y ha acuñado el término de «ontologías planas». ¿Qué son? Él dice que la teoría social contemporánea (sobre todo la sociología) nos ha acostumbrado a pensar en términos de esencias o entidades ascendentes, o estructuras, que por fuera de la historia aparecen como ya casi constituidas clases sociales. Identidades constituidas más o menos esenciales, los grandes trascendentales de la filosofía. Y él se pregunta cómo hacemos una ciencia social postconstructivista pero realista (en el sentido de que asume que la realidad existe fuera del observador, aunque este interactúe con la realidad), y que disuelva esas estructuras que nos habían acostumbrado a ver el marxismo y la teoría liberal, incluso el postestructuralismo del discurso, la política del lenguaje, que vayan más allá y que nos de una nueva visión de cómo se produce lo social, cómo lo real no surge realmente a través de movimientos de intensidad (el concepto de intensidad, de inmanencia, todos ellos vienen muy por allí).

¿Cuáles son las fuentes de este sexto pie? Por un lado la teoría de la complejidad (sobre todo el concepto de emergencia y autoorganización), que proviene de la biología pero que se aplica a lo social, porque estos teóricos de la biología están pensando en procesos que, hasta cierto punto, son similares a los procesos que se están pensando en las ciencias sociales. Segunda fuente para estas ontologías planas: las teorías de las redes. Y Bruno Latour es el más explícito. Dice que quiere disolver todo esto, la realidad social. Uno de sus últimos libros se llama *Reensamblando lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Plantea allí una nueva sociología materialista, si se quiere, de producción de lo real, pero sin leyes preconstituidas, siguiendo casi la perspectiva de la realidad misma, de la materia misma, tal como se van formando ensamblajes, agenciamientos, microidentidades. Hay un debate en la geografía sobre el concepto de escala. Por un lado, y esto lo dicen sobre todo las geógrafas feministas, es preciso hacer

una crítica más fundamental a la visión verticalista de la escala, construir escalas más horizontales; pero no sólo reemplazar verticalidad por horizontalidad, sino también plantear que la escala es un concepto que ya no sirve. ¿Pero qué pasa con la geografía si la escala no sirve? Muchos geógrafos se están resistiendo a esta idea; existe un debate muy interesante, al menos en Inglaterra y EE.UU. Tercero: un nuevo pensamiento ecológico, que implica empezar a mirar más fuertemente el mundo como una serie de interdependencia e interrelaciones. Pero ¿cómo hacemos de la ecología un pensamiento más contundente y detallado para pensar el cambio climático global, por ejemplo, desde la perspectiva de unas relaciones de interdependencia que empiezan a ser sistemáticamente destruidas?

Vuelvo al comienzo y a la propuesta de articular la diferencia. Otra forma de hacerlo es nuestro proyecto de antropologías mundiales. Con Gustavo Lins Ribeiro y con los estudiantes extranjeros empezamos a pensar que los antropólogos se forman como si fueran anglosajones, como si no tuvieran otras preocupaciones, otros intereses. Se enseña la teoría antropológica norteamericana, la inglesa, un poquitito la francesa, pero no se ven las antropologías de América latina, Asia y otras partes del mundo. ¿Cómo se pueden entrenar antropólogos en forma diferente? Así comenzamos este proyecto.

Románticos y realistas

Pablo Semán: Cuando describís tu recorrido, planteás que la primera aparición de la problemática de la diferencia se vincula al desarrollo y a la dominación. Y sin embargo, una de las últimas relaciones que proponés con la diferencia es más allá y más acá de la problemática del desarrollo y de la dominación. Es decir, entiendo (y más aún después de que hablaste de capitalocentrismo) que estás en contra de las descripciones dominocéntricas de la dominación. La pregunta sería: ¿qué hipótesis tenés sobre la dominación para poder pensarla en este segundo momento, más acá y más allá de la problemática del desarrollo y de la dominación? Porque eso implica cambiar las hipótesis de cómo funciona la dominación.

Máximo Badaró: En la introducción del libro me pareció más relevante la cuestión del conocimiento que la cuestión de la diferencia, y cuando presentaste como entra Foucault en tu recorrido lo entendí un poco más, pero me gustaría conocer un poco más tu concepción del conocimiento y la relación con la diferencia.

Grimson: Tu libro me parece muy estimulante porque retoma un amplia serie de dilemas de las ciencias sociales y la antropología (las relaciones entre arriba/abajo, centro/dispersión, micro/macro, entre otras muchas). Por ejemplo, tomemos la cuestión de la diversidad y la biodiversidad: al principio lo que me llamó la atención –y después me alegró al leer tu texto– es que, a diferencia de lo que hubiera ocurrido hace cinco o diez años si un gran antropólogo argentino

hubiera querido hablar de esa gente del Pacífico, hubiera dicho «esta gente que se autoconcibe como afrocolombiano construye su identificación de tal o cual manera». Para vos, sin embargo, las diferencias están, existen independientemente de que hayan sido el resultado de procesos históricos. Esas diferencias, para el debate teórico actual, son cruciales. Para ponerlo blanco sobre negro: el concepto de cultura, ¿consiste solamente en aquellas diferencias que se movilizan? Porque las diferencias siguen existiendo por más que no se movilicen: cuando no se movilizan, los japoneses siguen hablando japonés. Ahí se genera una tensión. A mí me preocupa cuando escucho una homología poco problematizada entre biodiversidad y diversidad cultural, sobre todo porque la biodiversidad tiene una normativa ética, que es la preservación. A partir de ahí empezamos a discutir, pero primero preservamos. Pero en diversidad cultural –aunque hay toda una corriente de la antropología que afirmaría muy rápidamente la misma normativa que para la biodiversidad– la discusión es más compleja. Porque la diversidad cultural actual es el resultado de toda una serie de procesos históricos y de dominación muy fuertes, entonces uno no puede saber cómo va a ser la diversidad cultural si los movimientos y comunidades logran organizarse, tener más agencia, autorganizarse, etcétera. Seguro no va a ser como la actual. Entonces para mí preservar es una actitud conservadora, museológica; una actitud de cierta clase media o de ciertos intelectuales que quieren poner en formol a los indígenas que no tienen electricidad, no tienen agua, no tienen nada y quieren que sigan sin tener, así siguen siendo iguales a sí mismos. Entonces esa tensión se relaciona con otras tensiones. Me preguntaba si no son demasiado buenos estos actores para ser ciertos. Estoy pensando en toda la línea de lo descolonial, veo poca distancia entre los intelectuales y los actores con los que trabajan. Viviendo en la Argentina y en Buenos Aires, es difícil no des-romantizar de alguna manera este tipo de fenómenos, porque los actores más interesantes que surgieron en la Argentina se autodestruyeron al autoorganizarse. El de los indígenas es otro proceso. Pero yo conozco un poco a los aymaras, está este filósofo del que hablaste, y también está Cárdena, que fue el vicepresidente del proyecto neoliberal en Bolivia. También era un gran intelectual aymara y, sin embargo, fue el que operó la alianza de los aymaras con el neoliberalismo. Entonces pareciera ser que los aymaras no son una cosa sino un montón de cosas distintas, y el hecho de que este filósofo del que hablaste sea aymara es relevante pero no dice nada acerca de la totalidad aymara. Trato de decir que no me conforma cómo resolvió en el constructivismo más radicalizado que hemos tenido aquí la cuestión de la cultura y de la diferencia. Creo que termina planteando que casi no hay nada de las diferencias, o sea, son sólo percepciones, es una variable muy idealista, muy vinculada a categorizaciones donde no se ve que esa gente nació hablando aymara, alimentándose como aymara, y eso no es una cuestión de percepción. Es importante diferenciar el concepto de cultura del de identificación. En este

sentido, en el plano de la cultura pasa algo y en el plano de las identificaciones pasa otra cosa que no tiene con lo anterior una relación mecánica. Finalmente, en relación a lo que decía Pablo Semán, toda la tradición francesa más estructuralista del marxismo se preguntó, principalmente, cómo domina la clase dominante (sobre todo durante los 60 y 70), mientras que la tradición británica (Thompson, Willams, la escuela de los estudios culturales) se preguntaron cómo resisten y qué hacen las clases populares. Esa tensión existe, yo no estaría de acuerdo con decir «terminemos con Marx y sus análisis», porque también eso es Marx: los estudios culturales no existirían sin Marx.

Semán: Pienso que una cosa es pensar la diferencia desde la dominación y otra, que tiene que ver con esa lectura que hace Arturo Escobar y que llamaría su segundo momento, es decir, la diferencia pensada por fuera de la dominación. Podríamos decir que uno remite a Bourdieu (el estructuralismo francés) y el otro a Grignon y Passeron (la teoría explicitada de la práctica de los historiadores ingleses). Entonces uno podría distribuir las dos posiciones metateóricas con las dos posiciones empíricas. Pero creo que de un paso al otro cambia la hipótesis acerca de cómo funciona la dominación. Uno podría retomar lo que planteas diciendo: hay que mantener la tensión, pero para poder hacerlo hay que pensar una forma diferente de la dominación. Porque cuando los franceses preguntaban cómo domina la clase dominante tenían una hipótesis sobre la dominación, y cuando los ingleses se preguntaban cómo resisten las clases populares tenían una hipótesis no sólo sobre la resistencia sino también sobre la dominación. Mi pregunta es si hay un cambio de hipótesis en cuanto a qué es y cómo funciona la dominación. Creo que en la exposición de Escobar aparece una mayor densidad de lo que son las totalidades sociales, en las cuales lo que resiste no lo hace siempre ni en las fronteras ni frente a frente ni de forma directa; tal vez, resiste más ontológicamente que a partir de un proyecto de resistir.

El otro punto es algo sobre lo que no estoy seguro. A veces pienso dumontianamente, y me pregunto si este modo de ejercer la diferencia, que implica otra hipótesis sobre la forma en que se ejerce la dominación —y con la cual estoy de acuerdo—, no está muy preformateado por el individualismo contemporáneo. Entonces, ¿en qué medida es posible plantear una distancia de la dominación que no recaiga ni en el romanticismo ni en la identificación de ciertos actores con las utopías que nosotros podemos proyectar? Es decir, esos intelectuales aymaras (que suponen una «aymaridad» que uno podría suponer acrítica), son demasiado buenos, pero ¿por qué aparecen actores que siempre son demasiado buenos, sino porque existe una matriz que permite generarlos? ¿Somos prisioneros de esa matriz y generamos mitos? Creo que esa matriz me lleva a preguntar en qué medida todas las hipótesis sobre la autonomía de los grupos no están preformateadas por los deseos de esos analistas, aun cuando se tomen todas las cautelas posibles para no ser dominocéntrico.

Badaró: En la introducción del libro advertí cierta tensión en relación a las cuestiones del lugar e identidad. Las diferencias aparecían muy ligadas a la dominación, como una estructura dicotómica, del tipo «el capitalismo es una mitad de las cosas, la otra mitad...». De hecho, la dominación partiría en dos esta cuestión. En cambio, en la segunda parte aparece más la cuestión de la emergencia, la autoorganización, la idea de interfaz, donde parecés estar pensando en un más acá o un más allá de la dominación, más ensamblajes, más contingencias.

Semán: Cuando te encontraste con Foucault, acentuaste una cuestión teórica ligada al discurso. Pensaba por qué no acentuar más el concepto de dispositivo...

Escobar: con este libro, que escribí a partir de mi tesis doctoral, *La invención del Tercer Mundo (Encountering development: the making and unmaking of the Third World)*, pasó algo interesante: muchas de las críticas se enfocaron en la mitad del libro. Es muy común en EE.UU. leer la introducción y la conclusión y hacer un artículo crítico, pero resulta que en el libro hay un capítulo sobre la cuestión del dispositivo. A un amigo que enseña en Inglaterra me dijo que fue a la biblioteca de la institución, miró el ejemplar del libro y estaba subrayado, pero los capítulos del medio estaban limpiecitos.

Pero el capítulo sobre la identidad sí tiene algo sobre estas tensiones, sobre cómo estas identidades nuevas son completamente producidas, inventadas si se quiere, en gran medida por la modernidad, en gran medida por el pensamiento antropológico. Tanto fuera como dentro de Colombia se ha argumentado que las identidades negras de los años 90 son una invención basada en el modelo indígena (que es el único modelo disponible para inventar una identidad diferente a la euroandina colombiana). Creo que hay mucho de eso pero no es solamente eso. Continúa siendo una visión estadocéntrica. Algunos franceses decían que el multiculturalismo es funcional al Estado neoliberal. En cierta medida sí, pero en cierta medida, no. Evelina Dagnino tiene un concepto muy interesante para explicar esto: la «confluencia perversa». Pero también hay otras lógicas que están funcionando, que no pueden ser simplemente una invención del Estado ni del discurso antropológico. Pero es verdad que tiendo a no enfatizar suficientemente las tensiones en mi trabajo ¿Por qué no? Por romántico.

Yo he llegado a la conclusión de que el mundo académico está dividido en dos: los románticos y los realistas. Y realmente la negociación teórica entre ellos es difícil. Me parece que en la antropología y en la teoría social contemporáneas (en los estudios sobre dominación y resistencia) se ha ido al extremo de un realismo muy problemático: si uno toma, por ejemplo, un artículo de la prensa especializada estadounidense, son artículos perfectos, con etnografías muy sofisticadas, donde se muestran todas las tensiones, las heterogeneidades, las diferentes perspectivas, etc. pero se convierten en un tipo de fórmula que para mí tiene problemas.

Primero: se ve agencia en todo, la agentividad ha proliferado. Antes muy pocos actores tenían agencia; con Latour hasta las cosas tienen agencia: ahora hay que mirar la agencia de todo, entonces se dispersa tanto el análisis que se termina por disolver el poder. Segundo: hay un exceso de conectividad, todo está conectado con todo. Pero entonces ¿cómo diferenciamos entre diferentes tipos de conexiones? Hay un exceso de contextualidad. Y de historicidad, todo tiene una genealogía, un desarrollo histórico. Pero ¿cuál es el criterio intelectual político que utilizamos para detener el análisis en algún momento? Porque si quisiéramos seguir descendiendo podríamos hacerlo. Quienes menos lo hacen, tal vez, son los románticos, que se quedan en cierto nivel de análisis y no introducen más heterogeneidades ni matices. Sé que es problemático, pero epistemológicamente hablando el problema no se resuelve profundizando el análisis. El concepto que usa Stuart Hall es *arbitrary closure*, que en castellano sería «clausura arbitraria». Una persona que trabaja sobre derecho de propiedad intelectual, Marilyn Strathern, tiene un artículo que se llama “Cutting the Network” [«Cortando la red»]. Dice que si uno sigue este principio teórico, no tiene que seguir expandiendo su red infinitamente. Entonces dice que los no modernos tal vez inventan redes que son más largas y poderosas que los modernos, porque pueden incluir en sus redes los ancestros, los clanes, los dioses, la naturaleza, etc., que los modernos no hacemos. El ver algo como romántico puede ser romanticismo intensificado por el análisis que nos hemos acostumbrados a hacer, que enfatiza la necesidad de ser cada vez más sofisticado en las diferentes versiones, las parcialidades, lo heterogéneo.

Semán: Pero ahí estás hablando de romanticismo como cuestión metodológica para retomar en algún nivel la totalidad, para terminar con la multiplicación ad infinitum pero no perderla.

Escobar: Exacto. Pero ¿cómo reconstruimos una totalidad de forma diferente, no totalitaria ni totalizante? Es el concepto ecológico del todo como un ensamblaje. La diferencia existe como dato real, y eso no me pone en el preconstructivismo ni en el positivismo. Por eso me interesa la epistemología postconstructivista neorrealista, y en la obra de Deleuze y Guattari se opera con un realismo de ese tipo. Asumen que las formas diferentes existen y son producidas por dinámicas de materia, energía, discurso, sociológica, lingüística y materialmente. La parte material es muy importante allí y viene del diálogo con las ciencias, con la física, la química, las matemáticas: un aspecto que a menudo se pierde. Entonces sí hay diferencias, aunque hay que mostrar cómo las diferencias son producidas históricamente. Casi diría –aunque esto no lo podría sostener– que en esas diferencias algunos pueden ser demasiado buenos y otros pueden ser demasiado malos. Claro, ¿quién quiere a los fundamentalistas más acérrimos e intolerantes o a los fundamentalistas de derecha? Pero yo casi llegaría a decir que prefiero eso a la sociedad liberal.

Y de nuevo me refiere esto a los aymaras. Me interesa mucho esa diferencia entre cultura e identificación: muy interesante, me gustaría conocer más sobre esto. Algunos de estos intelectuales aymaras que fueron entrevistados por Raúl Zibechi, Felix Patzi, Pablo Mamani, Silvia Rivera Cusicanqui, y otros. Solo leí a Patzi en 2005, antes de que asumiera Evo Morales, de quien fue primer ministro de educación: duró poco por querer ir demasiado rápido en el proceso de descolonización de la educación. Pero él dice en forma abierta que internamente hay críticas de los aymaras sobre esto, ya que también es una situación colonial. Hay una diferenciación muy fuerte entre el sistema comunal y el sistema liberal. Este es un sistema occidental dominante, basado en la empresa, representativa de la propiedad privada. El sistema comunal tiene reglas de juego muy diferentes, reglas diferentes en la organización política, económica, cultural, etc. Él dice, entonces, que el sistema liberal ha tenido su chance por quinientos años y ahora estamos asistiendo al surgimiento fuerte del sistema comunal. Tenemos que reconstituir la sociedad no para excluir el sistema liberal sino para proyectar el sistema comunal a otros espacios institucionales, sociales, etc. Suena muy romántico, pero ¿qué significa que haya algunos intelectuales y movimientos que le estén apostando a esto, cómo pensamos la base sociológica y social de esas propuestas? Tal vez sea una base social muy pequeña, y ese es el gran desafío que representa Bolivia actualmente, que es una base social relativamente pequeña en relación a la base social masiva del sistema liberal, que lleva entre 200 y 500 años (depende de dónde queramos ubicar el inicio del sistema liberal y la modernidad) de repetición, repercusión y dominación; de concreciones muy efectivas a nivel de los cuerpos, de las sociedades, de los bienes sociales, de las ciudades, de la economía, de la agricultura, de todo... Compararlos históricamente es completamente romántico si se quiere, pero hay que apostarle a eso; y no solamente a eso. Hay que moverse a distintos niveles, a nivel de la lógica estatal capitalista, confrontándola, pero también hay que empezar a proyectar cada vez más estas lógicas no estatales.

Dominación, conocimientos y dualismos

Creo que hay un nuevo elemento para entender la dominación, que proviene de la teoría de la complejidad –aunque también es trabajada por Deleuze y Guattari–, que tiene que ver con la forma de organización social, de lenguaje y de todo. En la modernidad existe una lógica estatal arborescente, territorializante en formas particulares, nomádica, no estatal, descentralizada, no jerárquica, etcétera. Encontré un parrafito en la introducción a *Mil mesetas* donde Deleuze y Guattari dicen: nosotros seguimos invocando un dualismo sobre lo estriado y lo liso, lo arborescente y lo rizomático, pero lo hacemos porque no hay opción y para mostrar cómo operan los dualismos, y para subvertirlos. Pero a nosotros lo que

nos interesa son las tensiones y los pasos de circulación entre lo uno y lo otro. Y lo hacen muy bien, el último capítulo de *Mil mesetas* es justamente sobre eso: los pasos de circulación entre lo estriado y lo liso.

Hay otra forma de ver la dominación a nivel de la forma. La forma estatal como lógica de pensamiento, la forma centralizada, centralizante, jerárquica, jerarquizante, versus la forma descentralizada, no jerárquica, autonómica, de autoorganización, de procesos que operan de forma muy diferente. Los procesos operan más a ese nivel. Según Isabelle Stengers, los teóricos de la complejidad están diciendo que los procesos físicos y biológicos operan más al nivel de esa lógica de autoorganización, de emergencia, no jerarquizante, etc. y que, por lo tanto, hay una posición ético-política y epistemológica, si se quiere, que propone aprender de las lógicas de la vida biológica: miremos por qué los humanos nos hemos metido en otra lógica, en otro paseo; nos estamos llevando el mundo por delante. Cómo podemos empezar a reconstituir sociedades en base a estas otras lógicas.

La diferencia tiene que ver con el conocimiento, pero como una expresión de la diferencia para mí. Un concepto muy interesante y útil que el grupo modernidad/ colonialidad/ descolonialidad comienza a utilizar (para bien y para mal, porque a veces son categoría muy problemáticas las que adoptó este grupo) es el concepto de *episteme* y de decolonización epistémica. Yo defino *episteme* como lo hace Foucault, es decir, una configuración del conocimiento determinada. En Las palabras y las cosas hay diferenciadas tres *epistemes*: la renacentista, la de la época clásica y la de la modernidad, y el conocimiento funciona a cierto nivel. Esa *episteme* marca cómo se puede conocer (conocer sobre la vida, sobre el trabajo, sobre el lenguaje, etcétera). Hay otras *epistemes*, se me ocurre que puede haber una *episteme* aymara. Otra perspectiva importante, que se desprende del trabajo de Maturana y Varela, es la fenomenológica. El conocimiento no existe como «en sí». Lo que existe –dicen– es una continuidad ininterrumpida entre el ser, el hacer y el conocer, entre el conocimiento, el ser y las prácticas. Porque desde la perspectiva fenomenológica el conocimiento es corporizado, existe en el cuerpo, el cuerpo está conectado por el mundo; por eso Varela desarrolla esa teoría de la inacción. Para Varela la objeción cartesiana no tiene ningún sentido, no hay mente que se represente un mundo que exista independientemente de la mente. Mente, cuerpo, mundo, están completamente conectados. Esa forma de conocer que están muy ligadas con las formas de ser y de hacer, se encuentra mucho más, sociológicamente hablando, entre comunidades indígenas, afros, etc.

Semán: Esa descripción de las asimetrías tan marcadas en el caso boliviano que signarían ciertas apuestas como románticas, también está relacionada con que la descripción de las asimetrías puede ser capitalocéntrica. Todos los que dijeron

durante cincuenta años que un planteo como el de Evo Morales era volver a las cavernas, era porque presentaban una descripción interesada de la relación entre la Bolivia moderna y la Bolivia arcaica, donde la supremacía de la Bolivia moderna estaba exagerada.

Escobar: Eso me recuerda una distinción muy interesante que hace Zibechi entre sociedad en movimiento y movimiento social. El argumento del libro *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales* es que, si miramos lo que está pasando en la ciudad de El Alto, es una reconstitución de lógicas comunitarias de una forma diferente (aunque no por completo) de como existen en el mundo rural. Todavía hay ciertos elementos centrales pertenecientes a esa lógica que siguen operando, especialmente la primacía de lo colectivo, la forma de pensar en la autoridad, en las obligaciones, en la propiedad, etcétera. Es una sociedad en movimiento, es decir, la ciudad como un todo produce insurrecciones populares. Para él esos son los movimientos sociales, los que surgen de toda esta base. Una visión muy antropológica: es un pueblo el que se mueve, no es un grupo de activistas como es el caso de la comunidad negra del Pacífico. Lo que hay que buscar es sociedades en movimiento si se quiere producir un efecto más notorio sobre la estructura de dominación.

Grimson: Me dejó pensando el tema de los excesos de agentividad, de conectividad... Lo de agentividad surgió de un estudiante colombiano de Chapel Hill. Me pregunto dónde cortar. Creo que es arbitrario cuando uno hace la tesis doctoral porque hay que terminar, pero cuando uno está en una discusión ético-política es menos arbitrario, en el sentido de que el exceso de agentividad disuelve el poder, pero la ausencia de reposición de cierta heterogeneidad al interior del grupo disuelve la contingencia del derrotero de ese propio grupo y de cómo se produjo históricamente esa contingencia. Entonces no sé si un poco más de realismo no le haría bien al romanticismo.

Escobar: Y un poco de romanticismo también le vendría bien al realismo...

Grimson: Sí, pero lo que quiero decir es lo siguiente. En la Argentina la discusión realismo / romanticismo está muy presente. Y lo está desde la crisis del 2001, cuando las asambleas populares, los piquetes, etcétera instalaron en todas las ciencias sociales, y dentro de los que teníamos una fuerte participación y compromiso con algunos de esos movimientos, una escisión entre los optimistas y los realistas (no sé cómo decirlo). Yo no era de los optimistas porque veía alguna de las cosas que estaban pasando en esos grupos que eran muy complicadas (sistemas clientelares históricos que se reproducían, etcétera). De hecho hubo una derrota política de esos grupos, de eso no hay duda. La cuestión es que los románticos se la atribuyen a unas condiciones macro que pudieron dominar a los grupos que tenían menos poder. Cuento todo esto

porque creo que ahí se perfila un diálogo en el que me gustaría profundizar, y es el siguiente: lo que más me preocupa es sí, ya sea que fueron derrotados por inexperiencia o por sus propios errores, ellos contribuyeron a su propia derrota. Porque la pregunta por las condiciones objetivas y macro me interesa menos, en el sentido en que siempre Santa Cruz, Beni y Pando van a intentar derrotar a Evo Morales, pero hace dos años tenían menos posibilidades. Lo que me llamó la atención es cómo la visión de muchos investigadores está marcada por un interés ético-político que consiste, por un lado, en preguntarse cómo se puede alimentar a esos movimientos y, por otro, en saber cuáles son las disputas que hay dentro de los grupos, no porque nos interese un conocimiento objetivo de todas las heterogeneidades que existen, sino porque queremos reponer las contingencias de los debates, de las experiencias; el hecho de que al final eligen un camino u otro y esas elecciones son decisivas, en el sentido de que son caminos muy frágiles, muy de cornisa. Aquí hay movimientos que han sido barridos ferozmente, y mi preocupación política es que ellos han contribuido a ello. ¿Hasta qué punto podemos conseguir no contribuir a la derrota?

Semán: Me parece que hay dos sentidos de la palabra romanticismo que son bien diferentes y se corre el riesgo de usarlos como iguales. Uno es el romanticismo que yo criticaría, que me parece que debería ser, como dice Alejandro, más realista, y que consiste en envidiarle a ciertos sujetos el hecho de ser los depositarios de nuestras expectativas históricas; eso no los hace mejores a ellos y nos hace a todos malos políticos. Esperar de los piqueteros la pasión autonomista no mejoró la realidad; aun en la confrontación con los realistas, los piqueteros siguieron siendo «clientelares». En ese caso, el romanticismo termina favoreciendo los objetivos de los realistas, porque además los románticos están siempre a la contraofensiva y son minoritarios, representan al subalterno. Pero me parece que hay otro romanticismo que es el que nos interesa, que ya no tiene que ver con qué relación tienen las utopías de los investigadores con las de los movimientos que investigan, sino un romanticismo epistemológico que consiste en mantener la categoría de totalidad; es decir, no se trata de no dividir el movimiento en mil pedazos porque eso habla mal de ellos sino porque epistemológicamente uno cree que hay un nivel de totalización posible, no totalizante o con otra lógica de la totalización. Hay un romanticismo que es normativo y otro que es epistemológico. Creo que estabas hablando de romanticismo en este último sentido.

Escobar: Claro, aunque también está alimentado por un deseo. Hay un concepto de Julie Graham y Katherine Gibson que es cómo cultivarnos a nosotros mismos como teóricos de la posibilidad, que es un poco como teóricos de la utopía. Digo esto porque me gustó esto de la articulación entre las utopías de los investigadores y la de los movimientos mismos.

Grimson: Hace poco leí un libro de Boaventura que se acaba de publicar en castellano, donde él dice «nuestro inconformismo, nuestro sufrimiento, está en el origen de nuestras preguntas y de nuestras investigaciones». Llegamos a conclusiones que están marcadas por eso. Entonces creo que nuestros sufrimientos y nuestras preguntas (o la de aquellos que nos rodean) tienen que seguir marcando nuestras agendas de investigación y nuestras preguntas, pero no tienen que marcar nuestras respuestas. Porque si no contribuimos poco a ampliar la imaginación, a poder pensar nuevas cosas, mirar desde lugares diferentes. Porque desde el sufrimiento hay cosas que no se ven.

Escobar: ¿Cómo piensan ustedes la base empírica de la investigación? Hay un ecólogo uruguayo muy bueno, Eduardo Gudynas, que fundó el Centro Latinoamericano de Ecología Social (CLAES). Es un investigador muy cuidadoso empíricamente hablando. Él dice que Boaventura es un romántico, viene tres semanas y ya elabora todo un sueño de Bolivia. Y en gran medida tiene razón. Él dice que si uno hace la tarea bien, tiene que ir a cada uno de los países en donde va a investigar, mirar cuáles son las políticas sociales que está implementando cada gobierno, ver si son diferentes o no.

Grimson: Lo que ha dicho Negri sobre Argentina nos causa pánico.

Escobar: Parece que Hardt y Negri están por sacar un libro sobre América Latina, pero ¿qué dijo?

Grimson: El Colectivo Situaciones sacó un libro muy importante en su momento que se llamó *Hipótesis 891*, que era la dirección del MTD de Solano, un movimiento que ahora está arrasado, no existe más. La hipótesis no se dio, y nunca se publicó un libro sobre por qué no se dio la hipótesis. La hipótesis estaba planteada en los términos del Colectivo, porque era más lo que ellos querían que lo que querían los vecinos y los trabajadores desocupados de Solano. Eso lo digo con todo el respeto por la gente que mete los pies en el barro, que se mete a hablar con los piqueteros cuando todavía no son famosos, que va a trabajar en diferentes lugares, que tiene compromisos reales.

Escobar: Muy rápidamente se me ocurre la siguiente hipótesis que hemos estado pensando con Marisol de la Cadena y Mario Blazer y que debería escribir pero temo ser muy irresponsable. La situación actual de América latina o Sudamérica se puede entender en una doble coyuntura: primero la crisis del modelo neoliberal y su hegemonía en los últimos treinta años, pero segundo también la crisis de la hegemonía del modelo modernizador de los últimos 500 años. La articulación de estas dos crisis es lo que está en juego hoy en día, sobre todo a partir de los movimientos indígenas.

Entonces la utopía es si lo que puede salir de esas dos crisis es una sociedad postcapitalista, posliberal y postestatal. Postcapitalista en el sentido postestructuralista de la palabra, de llegar a una economía en donde el capitalismo

no sea la única forma de concebirla y organizarla. Postliberal en el sentido en que le da Patzi, donde lo comunal y otras formas de organización también pueda surgir sociológicamente, que no se vea a estas formas como resabios del pasado. Y postestatal en el sentido de construir con el Estado, pero también más allá de él; éste es el planteo de Zibechi: construir poderes no estatales, que no reproduzcan las lógicas estatales. Gudynas me manda este artículo que dice que a nivel de las políticas sociales estos regímenes no han hecho las cosas mucho mejor, ni más efectivas, más allá de algunas cosas puntuales como las políticas étnicas y de género o algunos aspectos de la redistribución, pero no han sido una panacea. Para mí este va a ser un criterio fundamental también en Argentina, pero es más fácil meterle dientes en Bolivia, Venezuela y Ecuador. En el sentido de cómo está cambiando, o no, el modelo de desarrollo. ¿Sigue siendo un modelo modernizador? Claro, en algunos casos sí, pero ¿crea espacios para pensar el modelo de desarrollo de forma diferente a nivel ecológico y cultural? Ahí está lo de plurinacional, lo ambiental, que en el caso de Ecuador es importante.

Grimson: Creo que hay una diferencia crucial de Argentina, Uruguay y Chile respecto de Ecuador y Bolivia por ejemplo: el Estado en los primeros países ha sido, y es aún, un actor muchísimo más poderoso de lo que ha sido en los países andinos. Brasil es más complejo, en el sentido de que tiene una mixtura, es más mestizo. Tiene zonas muy similares a estos tres países del cono sur y tiene zonas donde el Estado no ha llegado. Tal vez Colombia sea más mestiza también. Hay zonas, como Bogotá, donde el Estado tiene el mismo poder que en la Argentina o en Chile. Eso se puede ver en alfabetización pero también en derecho ciudadano y en la concepción que tienen las personas sobre esos derechos. Ahora, para mí esa diferencia incide en un montón de cosas.

Respecto de tu pregunta, creo que en Argentina todavía estamos viviendo la salida a la crisis del 2001, que nos sumergió en una ideología neodesarrollista donde lo que está a la orden del día es el productivismo, y eso está muy fortalecido por un crecimiento anual del 8% sostenido durante cinco años. Entonces si vos le preguntás a la gente, te dice: «yo no tengo ganas de autoorganizarme mucho, porque cuando lo hicimos nos fue mal». Podemos ir a ver alguna de las experiencias de autogestión en el Gran Buenos Aires. Ellos dicen: los zapatistas están a mil kilómetros del DF, mientras que nosotros estamos a dos kilómetros de la Casa de Gobierno haciendo estas experiencias. O en otras zonas, en donde están al lado de pozos petroleros, entonces cuando empieza a subir el petróleo empiezan a contratar y a ir para arriba; o los absorbe el turismo, que penetra en toda la Quebrada de Humahuaca y transforma todo. Para mí hoy estamos en una ideología productivista tremenda donde lo que se está reclamando que el Estado esté más presente todavía.

Semán: Claro, en Argentina se puede ver mejor cómo se desarrolla esa ideología productivista que cómo es cuestionada. Por ejemplo, el desarrollo del complejo sojero. Pero hubo otros momentos que en América latina también se percibía eso, y se pensaba en otra clave, desde la teoría de la dependencia, por ejemplo. Tal vez ahora se lo piensa menos estrechamente, pero eso no es garantía de que se esté bien encaminado. Y junto con eso, en el caso de Bolivia, es muy preocupante desde el punto de vista ético político, porque el proyecto de Evo Morales está asociado a la fragilidad. Uno da por hecho que existe un cuestionamiento al proyecto neoliberal en América latina, pero no sabe en qué momento eso entra en reflujos. Creo que algo lúcido que dijo Alain Touraine es que en Bolivia se jugaba el destino del proceso del cuestionamiento al neoliberalismo en Latinoamérica y tenía toda la razón. Lo que está pasando ahora es clave para eso. Y ahí el romanticismo no nos va a ayudar.

Badaró: También para analizar la autoorganización y cooperativas en Argentina hay que mirar aquellas cooperativas que son más o menos viables. La mayoría tienen en el Estado su mayor proveedor y su mayor consumidor. Planes sociales, subsidios, guardapolvos que hacen en las cooperativas y que luego compra el Estado, etc.; todo está vinculado al Estado.

Semán: Es un neokeynesiano a fondo perdido: inyectar la demanda desembozadamente.