

Mauro Cerbino e Isabella Giunta, compiladores

Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales

Antonio Negri, Michael Hardt
y Sandro Mezzadra



UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA



Scuola di dottorato in Conoscenze e
Innovazioni per lo Sviluppo
"Andre Gunder Frank"



Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales / compilado por Mauro Cerbino e Isabella Giunta. Quito: FLACSO, Sede Ecuador, 2013

138 p.

ISBN: 978-9978-67-393-5

POLÍTICA ; AMÉRICA LATINA ; CAPITALISMO ; BIOCAPITALISMO ; MOVIMIENTOS SOCIALES ; NEOLIBERALISMO ; MOVIMIENTO INDÍGENA ; CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR (CONAIE) ; ECUADOR

320.980 - CDD

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 323 8888
Fax: (593-2) 323 7960
www.flacso.edu.ec

ISBN: 978-9978-67-393-5

Cuidado de la edición: Carolina Páez V. y Vanessa Bonilla

Imagen de Portada: Pablo Jijón Valdivia

Transcripción de ponencias: Isabella Giunta y Marco Panchi

Traducción del italiano: Luca Mariotti

Diseño de portada e interiores: FLACSO

Imprenta: Gráficas V&M

Quito, Ecuador, 2013

1ª. edición: mayo de 2013

El presente libro es una obra de divulgación y no forma parte de las series académicas de FLACSO-Sede Ecuador

Índice

Presentación 7

Prólogo

En diálogo abierto con Antonio Negri,
Michael Hardt y Sandro Mezzadra 9
Mauro Cerbino e Isabella Giunta

Primera Parte

Biocapitalismo y constitución
política del presente 19
Antonio Negri

Transformaciones en los procesos de Gobierno y
movimientos sociales en América Latina 43
Michael Hardt y Sandro Mezzadra

América Latina: entre impasse y nuevo conflicto social.
Notas para reabrir la discusión... 97
Sandro Mezzadra

Segunda Parte

| | |
|--|-----|
| Diálogos con representantes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) | 109 |
| Diálogos con representantes de otras organizaciones sociales (CNC-Eloy Alfaro, Mujeres por la Vida) | 125 |
| Los autores. | 137 |

Transformaciones en los procesos de Gobierno y movimientos sociales en América Latina*

Michael Hardt y Sandro Mezzadra

Primera parte El *común* y el “retorno del Estado”

Muchas gracias por compartir con nosotros unas ideas, unas hipótesis que estamos desarrollando en el marco de una reflexión sobre los procesos de transformación en América Latina, que no es solamente una reflexión teórica, es una reflexión que desde hace diez años desarrollamos con intercambios, visitas y experiencias prácticas dentro de los movimientos sociales y también de los procesos de Gobierno en esta región del mundo. Trabajamos en estos años sobre América Latina sin ser y sin querer devenir especialistas “académicos” en la región. Interrogamos los procesos latinoamericanos en el marco global, a partir de una investigación más general sobre la transformación del capitalismo y la política en el mundo contemporáneo. Sin embargo esta investigación ha estado y continúa estando, fuertemente influenciada por lo que hemos aprendido en América Latina en los últimos años. Se podría decir incluso que nuestros trabajos han sido muy influenciados o afectados por las experiencias latinoamericanas, aún cuando se refieren a Europa o, por ejemplo, a Estados Unidos.

Este es un primer tema que quizá hay que incluir en la discusión, ¿cuál es el método de nuestro trabajo sobre América Latina? Es un método que

* Seminario dictado por Michael Hardt y Sandro Mezzadra.

justamente trata de tomar los procesos latinoamericanos en serio, tratando de entenderlos bajo sus propios principios; pero, al mismo tiempo, trata de producir ‘resonancias’, trata de averiguar hipótesis teóricas, conceptos que nosotros utilizamos haciéndolos ‘chocar’, haciendo ‘chocar’ a las hipótesis teóricas y la materialidad de los procesos latinoamericanos.

Sobre el título “Procesos de Gobierno y Movimientos Sociales en América Latina”, nos damos cuenta que es bastante impactante en la situación de Ecuador en este momento histórico, al estar el país al inicio de una importante campaña electoral¹; sin embargo, nos gustaría probar y plantear nuestras hipótesis sobre movimientos sociales y procesos de Gobierno en América Latina, sin hacer referencia a las ‘peleas’ y dinámicas políticas del país en este momento. Lo que quisiéramos decir, desde el principio, es que para nosotros esta reflexión debe ir más allá de una oposición binaria, maniquea, entre procesos de Gobierno y movimientos sociales. El título del seminario no formula una oposición entre lo negativo y lo positivo. Nosotros siempre trabajamos desde el punto de vista de los movimientos sociales, sobre todo en nuestros encuentros e intercambios en América Latina; pero la intención que tenemos es justamente la de cuestionar el significado mismo de los dos conceptos: gobiernos y movimientos sociales.

No tomamos estos conceptos de una manera fija, tenemos la impresión de que en este momento histórico en América Latina, ambos, los gobiernos y los movimientos sociales, están atravesados por transformaciones muy profundas que son justamente lo que queremos interrogar. Queremos repensar las estructuras, los actores y las retóricas que se refieren a cada uno de los términos, sin tomar estas estructuras, estos actores, estas retóricas como algo fijo, sino que tratamos de dinamizar los términos y conceptos.

Por eso vamos a contar muy rápidamente la idea que tenemos para este seminario: en un primer momento, plantaremos la discusión del concepto del *común*, que ha sido particularmente central en la obra de Michael Hardt y Toni Negri en años recientes y que, para nosotros, es un punto de referencia clave. Después, trataremos de vincular la discusión del *común* con lo que se discute en muchos países latinoamericanos bajo la consigna del retorno del Estado. En el segundo momento, el seminario va a ser un poco más ‘académico’, en el sentido que vamos a desarrollar dos conceptos

que han sido utilizados en las últimas décadas para entender el desarrollo de los procesos de Gobierno más allá de la forma clásica del Estado moderno, los dos conceptos son *gubernamentalidad* y *gobernanza*, así que vamos a hablar sobre todo de Michel Foucault y de la manera en la que él, al final de la década del setenta, analizó las transformaciones de los procesos de Gobierno vinculados con el giro neoliberal y que tomó en serio muy temprano, mucho antes que el neoliberalismo deviniera en una discusión para la academia y la política. Al mismo tiempo, vamos a discutir la historia y significado de la *gobernanza*, que se asocia a menudo en los debates contemporáneos a la gubernamentalidad. Finalmente, en un tercer momento, vamos a volver a América Latina discutiendo unos planteamientos teóricos que justamente tratan de entender el llamado retorno del Estado y después vamos a comentar sobre lo que vimos y estudiamos en Argentina y Bolivia. Claramente, para nosotros sería muy importante concluir el seminario con una discusión sobre la situación en Ecuador.

Para entrar en materia, hay que hacer una reflexión desde el *común* hasta la *gobernanza*, hasta la cuestión de la gestión pública de los bienes. Empezaremos dando una idea de lo que es para nosotros el *común*, que es todavía un concepto muy útil. Comencemos con una definición negativa del *común*. El *común* se puede entender como lo que no es la propiedad ni privada, ni pública; es decir, lo que no es el Estado y que no es el mercado. Entonces el *común*, en ese sentido negativo es una crítica no solamente del neoliberalismo, es un rechazo del capital desde un lado y un rechazo del Estado desde el otro, es una crítica de la propiedad.

Cuando decimos propiedad privada, nos imaginamos que es muy fácil entender a lo que nos referimos, el concepto de propiedad pública, sin embargo, podría crear malos entendidos. Lo que queremos nominar con propiedad pública, es la propiedad sobre la que el Estado tiene decisión. En ese sentido nosotros creemos que toda propiedad es un monopolio, no solamente del acceso, toda propiedad tiene acceso limitado, la propiedad privada lo tiene claramente y la propiedad pública también tiene acceso limitado. Pero otra cosa que también es importante es que en la propiedad se toman decisiones y hay una decisión limitada, un monopolio sobre la decisión. En la propiedad privada el patrón tiene decisión sobre el uso de

la propiedad y con la propiedad pública, el Estado, el Gobierno, el poder público, tiene poder y toma la decisión. Cuando se habla de público en este sentido, lo repetimos, se pueden tener muchas confusiones, usamos público para cosas diversas, pero nosotros lo utilizamos hoy en el sentido que lo público es lo que está en control del Estado.

Entonces esta es la definición negativa del *común*. Una ilustración positiva sería en cambio definida porque hay un acceso abierto, que es compartido y también que hay decisión colectiva y democrática. Entonces, cuando hablamos del *común* hay que definirlo así: algo sobre lo cual tenemos libre acceso y también una estructura para tomar decisiones de manera colectiva y democrática.

Una de las primeras cosas que [consideramos] importante con el pensamiento del *común*, es que al menos para nosotros no es espontáneo; tiene que ser siempre una organización, una organización del acceso y también de la decisión, también debe tener instituciones, una estructura de gestión y prácticas que generen comportamientos regularizados de las prácticas del *común*. En ese sentido, es muy útil el trabajo de la economista Elinor Ostrom, que es conocida por ser Premio Nobel de economía. Ella tiene una teoría del *común* en su libro que en inglés se llama *Governing the commons* (*La gestión del común*). Lo importante en su obra y que es muy útil para nosotros, es esta idea de gestión. Ostrom sostiene que el *común* es lo que no es ni mercado ni Estado, que no es ni privado ni público; pero sostiene además, como nosotros, que hay que desarrollar estructuras u organizaciones o instituciones para la gestión del *común*, porque no es espontáneo en este sentido.

Insistimos así, sobre las gestiones y las instituciones del *común*, porque creemos que muchas veces cuando la gente habla del *común*, hay una especie de nostalgia a una época pre-capitalista y una imagen en la cual no había propiedad, que todo era común. Pero en esta nostalgia de la época pre-capitalista hay una idea falsa, según nosotros, de que había una organización espontánea de los campos, de las cosas comunes y esos puntos de vista nostálgicos también tienden a ignorar las horribles jerarquías de tantas sociedades pre-capitalistas. Es por eso que creemos necesario insistir sobre el problema de la organización y gestión democrática del *común*. Para ser más claro, cuando decimos que el pensamiento del *común* es una crítica a la propiedad, no hay

duda que se ha acompañado de slogans por ejemplo, que han aparecido en estos años, como “el mundo no es mercancía” o “la cultura no es mercancía”. Estas frases son por supuesto críticas a la propiedad, pero el *común* va un poco más allá, porque no es solamente una crítica de la propiedad privada; sino también una crítica de la propiedad pública, de las dos. Entonces el *común* es una crítica de la propiedad total, sea pública o privada.

Hay otra cosa que también tiene que ver con la definición del *común*. Es importante pensar el *común* en cosas materiales, pero también se aplica al mundo inmaterial; es decir, por un lado podríamos pensar en la tierra, el agua, los árboles y también los productos de nuestro trabajo (que son cosas materiales), podríamos pensar todas estas cosas como ‘no-propiedad’, como del *común*, como algo sobre lo cual tenemos libre acceso y también poseemos estructuras para la decisión colectiva democrática. Pero hay otro factor que es igual de importante y que es pensar en las cosas inmateriales como el *común*, por ejemplo la cultura, o los códigos cibernéticos, ideas, imágenes, etc.; estas cosas también pueden ser comunes, en el sentido que siempre tengan un libre acceso y una decisión colectiva democrática. El pensamiento del *común* es útil para poner en discusión el problema de la unión de estos dos lados, del lado material (también ecológico) y el lado de la cultura (el lado inmaterial).

Pero, por lo menos nosotros, hace algunos años nos planteábamos un problema en la relación entre estos dos comunes, porque tienen caracteres un poco diferentes, en el sentido que el *común* material, como la tierra por ejemplo, es siempre limitado y hay que hacer una gestión del *común* debido a esa limitación, hay una lógica de escasez. Pero cuando se piensa el *común* inmaterial, la cultura, las ideas, los códigos cibernéticos que son reproducibles; no hay límites, o hay una reproductibilidad ilimitada. Hay características diferentes de la gestión del *común* en estos dos sentidos. Por ejemplo, fue muy importante para nosotros cuando Michael asistió en diciembre de 2009 a una cumbre climática de las Naciones Unidas en Copenhague, no para participar en el acto oficial, por supuesto, sino en las protestas afuera de la cumbre. Y creemos que fue importante porque hallamos dos corrientes, europeas más que nada, de activistas que se encontraron en esta protesta. Hallamos una corriente ecologista, que pensaba

el *común*, principalmente como la tierra, las aguas y planteaba nuestra relación con la comunidad en ese sentido limitado. Pero hallamos otra corriente que venía de las luchas ‘alter-mundialistas’, ‘anticapitalistas’, gente del Foro Social Mundial, que tenían el enfoque del *común* inmaterial y el *común* como idea, imágenes, cultura, etc.

Para nosotros lo interesante fue la relación y también un cierto conflicto intelectual entre las luchas sobre los dos comunes, porque por ejemplo uno de los slogans que gustó más de la corriente ‘alter-mundialista’ que estuvo en Copenhague fue ‘todo para todos’, pero a los ecologistas les parecía algo fatal, en el sentido que mostraba que producíamos y consumíamos siempre más, ‘todo para todos’ es un desastre para la tierra, en la lógica ecologista del *común* limitado, esto sería horrible. Por otra parte, el slogan de los ecologistas que luchaban para el *común* en Copenhague en 2009 fue ‘no hay planeta B’, porque para ellos hay que luchar para este planeta, porque no hay otro. Bueno, aunque esta era una frase muy inteligente; para los ‘alter-mundialistas’ fue algo parecido a lo que decía Margaret Thatcher en lógica neoliberal, para explicar que no hay alternativas y para la gente del Foro Social esto no era adecuado porque siempre hay alternativas, su lucha es porque ‘otro mundo es posible’.

Entonces hallábamos una incomunicación en los dos movimientos para el *común* y nos planteaba un problema a nivel conceptual, porque veíamos que hay dos ideas del *común* con dos características diferentes: o los límites del *común*, o un *común* sin límites. Habiendo reflexionado sobre este tema durante dos o casi tres años, creemos ahora que el problema fue más nuestro que de los movimientos, porque lo importante en el *común*, más que los objetos de la lucha, son las cuestiones de la organización o gestión; es decir, el movimiento político. Es verdad que hay un cierto conflicto conceptual entre las dos nociones del *común*; pero, a nivel de la organización, a nivel político, este proceso busca hacer comunes esa situación política y la decisión democrática. Lo importante es que se haga común el proceso político mismo, que haya un libre acceso al proceso político y que haya estructuras para tomar decisiones colectivamente de manera democrática.

Una de las cosas que fue muy importante en las luchas de 2011, desde Egipto, en España con los indignados o los ocupas en Estados Unidos, es que

ahí también se hallaba como objetos de las luchas, en muchas maneras, la afirmación del *común* y lo que fue fundamental era hacer común el proceso político. Por ejemplo, las asambleas generales en todas estas luchas de 2011, buscaron la manera de tomar decisiones horizontalmente, con libre acceso al proceso político y con fórmulas para tomar decisiones colectivamente. Nosotros creemos que quizás estos procesos fueron una respuesta a los problemas conceptuales que encontramos en 2009 en Copenhague. Pero quizás una respuesta mejor estuvo en la Cumbre Climática de Cochabamba de 2010, porque en esta cumbre climática, prácticamente como respuesta a la de Copenhague, se hallaba como idea central el ‘buen vivir’, el ‘buen vivir’ como respuesta a los problemas climáticos, problemas sociales, etc.

Esa es una de las cosas que a nosotros nos interesa mucho analizar y que encontramos presentes por ejemplo en la Constitución ecuatoriana, esas ideas sobre el ‘buen vivir’ y también sobre los derechos de la naturaleza. Creemos que quizás la perspectiva del ‘buen vivir’, tiene ya una idea del *común*, que incluye una gestión o una organización de los seres humanos junto con el *común* material natural. Esto nos parece interesante porque creemos que el *común* y el ‘buen vivir’ son ideas más o menos paralelas o forman parte de un conjunto. Si entendemos bien la idea de los derechos de la naturaleza, hay algo que va más allá del hecho de plantear un sujeto jurídico ‘no-humano’. El dar derechos a la naturaleza en la Constitución implica decir que el sujeto jurídico no es solamente humano; sino que la naturaleza también tiene derechos, que es también sujeto jurídico. Es algo fascinante, conceptualmente no lo entendemos todavía, pero quizás es algo que puede ser interesante desde este concepto del sujeto jurídico ‘no-humano’, porque en la idea del *común* hay siempre una noción de lo ‘no-humano’ de las cosas, de la tierra, de la cultura.

Cuando hablamos de libre acceso al *común* o también de una gestión democrática colectiva del *común*, estas perspectivas son siempre antropocéntricas, el sujeto somos siempre los seres humanos. Creemos que en la idea de ‘buen vivir’ también se plantea algo que va más allá de los seres humanos como centro de la reflexión. Otra cosa que debemos mencionar es la relación, digamos política, entre lo público y el *común*. Como lo vemos nosotros, las luchas más importantes en América Latina en esta

última década son focalizadas en el *común*, en el sentido que son contra la propiedad, sea la propiedad privada o la propiedad pública. Pero vemos en los últimos años y también con las victorias de los gobiernos de izquierda ‘sobre las espaldas’ de los movimientos, una situación más compleja en la relación entre público y privado.

Nos explicamos con un ejemplo muy simple sobre Bolivia. Digamos que es bastante claro que las grandes luchas en este país al inicio del milenio, por ejemplo ‘la guerra por el agua’ en 2000 en Cochabamba y también en 2003 ‘la guerra del gas’ en El Alto, fueron luchas por el *común*. Este conflicto sobre el agua en 2000 en Bolivia fue una lucha ‘clásica’ anti-neoliberal, en el sentido que el FMI le decía al Gobierno boliviano que el precio del agua era irracional, porque costaba más producir el agua y darle agua a la gente, que lo que pagaban por ella al Gobierno. Entonces el FMI proponía una recomendación para vender el agua, así el Gobierno la podría vender a un consorcio de empresas extranjeras liderado por BECHTEL y por supuesto el consorcio racionalizaba los precios de la misma; es decir, que de repente el agua costaba mucho más para toda la gente del país. Así, se formó la Coordinadora de Defensa del Agua e iniciaba una lucha, diciendo que el agua no es una mercancía, el agua es común, el agua es de nosotros. Pero fue una lucha para el *común* también en el sentido de organización de la misma lucha, fue una movilización multitudinaria que no estuvo conducida por un partido político existente o una organización vertical. Fue una multitud de organizaciones, una organización horizontal que tomaba decisiones colectivamente, en este sentido fue también una lucha por el *común* de la organización con fuertes características de las lógicas comunitarias indígenas en Bolivia. Fue una lucha para el *común* en los dos sentidos, para el agua y también para una organización democrática y común.

La victoria de las luchas en defensa del agua y del gas, ayudaban claramente a la elección de Evo en 2005; pero después de ese año, con el nuevo Gobierno de Morales, no se iniciaba una gestión democrática del *común*. Es claro que el Gobierno de Evo no es lo mismo que el Gobierno neoliberal, está claro que lucha muchas veces contra la propiedad privada en diversos aspectos; pero también es claro que el Gobierno no tiene una política que coincide con la política por el *común* de los movimientos. Por ejemplo, la

lucha más reciente o más antagonista que nosotros conocemos es la de la carretera que pasa por Tipnis, que es un área indígena, un parque nacional en el área indígena. Esta es una lucha de grupos indígenas que fueron protagonistas en las luchas antes de la elección de Evo, que ahora se enfrentan al Gobierno para proteger el *común*, en contra de una lógica extractivista del Estado, porque resultaba que lo público no era el *común*. Lo que estas luchas afirmaban es que Bolivia es un Estado que tiene todavía una lógica desarrollista extractivista, entonces estas comunidades tenían que luchar siempre para el *común* y contra lo público. Hay una doble batalla de muchos movimientos indígenas y sociales en Bolivia y otros países en contra de los ‘gobiernos progresistas’; una está contra la propiedad privada, contra las fuerzas neoliberales, a menudo en alianza con el Estado; pero hay también otra batalla contra el Gobierno, contra lo público a favor del *común*.

Ahora habría que hablar de la *gobernanza*, de la gestión de *común*. La expondremos de dos maneras. Lo primero que habría que decir es que el *común* no es espontáneo, es decir que está siempre organizado y su organización debe ser democrática, colectiva. El proceso político mismo tiene que ser común, con libre acceso y decisión democrática. La otra cosa importante –y de alguna manera más política, menos conceptual– es que hay muchas realidades hoy (en América Latina en particular, en Ecuador también) en las cuales las luchas por el *común* que existen ya desde hace muchos años y que han obtenido grandes victorias sobre la propiedad privada y el neoliberalismo, también deben luchar contra lo público para afirmar la resistencia a la gestión estatal de el *común*. Hay que tener una organización, una *gobernanza* del *común* que no es pública, que es otra. Hay que inventarla. Entre las observaciones que hemos tenido respecto a estos conceptos aquí en Ecuador, nos parece muy importante la relación que mucha gente hace entre el *común* y las comunidades y los límites de los sujetos o de los participantes en el *común* en estas instancias, pues al estar éste tan relacionado con la comunidad no podría constituirse como algo más amplio que la dinámica de las mismas comunidades y por tanto, no podría haber un *común* amplio y general, sino muchos *comunales*.

Respecto a este tema, nosotros entendemos muy bien que hay desde hace siglos estas relaciones de las comunidades con el *común*, las relacio-

nes con el agua, la tierra, etc. Pero a nosotros nos interesa preguntarnos si es posible una relación del *común* que admita un libre acceso, que tenga una idea de comunidad más amplia, o posiblemente abierta; no decimos universal, decimos algo como una relación democrática que admite no solamente migración en el sentido empírico, sino también un pluralismo de gente que podrían participar. Nos ponemos esta idea como un desafío. Nosotros nos preguntamos, en otras palabras, si es necesaria la idea de una comunidad limitada para construir relaciones del *común* y disfrutar de manera democrática. Es muy parecido a una pregunta tradicional de si ¿es posible una democracia que es más grande que una comunidad pequeña, más grande que la polis de Atenas? Y obviamente, por democracia no queremos decir lo que llaman ‘democracia’, con elecciones, etc. Lo que queremos decir es un autogobierno con participación. No sabemos la respuesta, pero nosotros quisiéramos experimentar eso, una idea del *común* donde se tiene una comunidad expansiva. Además, creemos que en las discusiones latinoamericanas el concepto del *común*, como término, no tiene mucho tiempo. Desde una lectura de las tradiciones latinoamericanas, nosotros más bien vemos una correspondencia muy fuerte en esta relación comunidad-común; por ejemplo en Mariátegui y el pensamiento sobre la tierra, la tierra como común, en el contexto siempre de la comunidad. Se describe una especie de ‘comunismo andino’ que es notable incluso antes de un comunismo europeo.

Nuestra única preocupación con esta relación entre común y comunidad es la forma de la comunidad. Hay algunas formas de comunidad, tradicionales, jerárquicas, patriarcales que es claro que pueden crear un contexto del *común*, pero de una manera que destruye prácticamente al *común*, debido a las jerarquías dentro de la comunidad. Entonces, pensando a esta relación entre comunidad y común, hay que preguntarse sobre la forma en cómo se puede hacer ‘común a la comunidad’. Es claro que la comunidad es el sujeto que hace la gestión del *común*; pero también es necesario un proceso de hacer común la comunidad, de hacer democrática a la comunidad, porque nosotros vemos que en las discusiones sobre el *común* hay el peligro de caer en esto que llamamos ‘nostalgia pre-capitalista’, que no tiene una crítica de las formas comunitarias.

También en ese sentido nosotros diríamos que, más importante en esa relación entre el *común* y la comunidad, sería entre éste y el comunismo. A partir del *común* es una manera para repensar el comunismo en manera quizás nueva, distinta. Ahora, es cierto que las luchas por el *común* y los movimientos que las impulsan, suelen ser intermitentes y desaparecer rápidamente. Nosotros vemos claramente que los movimientos, no solamente los movimientos andinos, sino todos los movimientos sociales que confrontan al neoliberalismo y a gobiernos neoliberales, son muy potentes como poder destituyente, pero muchas veces no tienen la continuidad en el tiempo y en la construcción social para ser un poder constituyente. De ahí la cuestión de que si los movimientos mismos pueden generar una alternativa social, sin necesidad de organizar otro Estado y conservando sus propias organizaciones y formas. No vemos esta situación tanto como objeción, sino como desafío, como una posibilidad y una pregunta: ¿es posible que los movimientos sociales construyan relaciones horizontales y democráticas que sean durables, que permanezcan en el tiempo y que tengan la fuerza de crear una sociedad alternativa? Esta es una pregunta que a nosotros nos interesa, pero aún no sabemos la respuesta.

Nos gustaría agregar algo más sobre este tema del *común*, en lo que refiere a la relación entre el *común* y lo comunitario, que para nosotros plantea un problema muy grande y quizás general. Si tomamos el tema del agua como algo fundamental, hay muchos intentos dentro de los movimientos sociales de plantear el derecho al agua como 'derecho global', como derecho humano que tiene que ser reconocido en la escala global. Independientemente de la eficacia que esta retórica pueda tener desde el punto de vista político, para nosotros eso es muy abstracto, justamente porque no plantea el problema de la producción del agua. ¿Qué cosa se entiende cuando se habla de la producción del agua?, ¿el agua no es un buen ejemplo de 'bien común natural'? En realidad nos parece muy claro que el agua que utilizamos cada día no es un bien común natural, hay que producir las condiciones para que el derecho al agua sea efectivo y eso no está en la naturaleza, hay que armar estructuras de distribución, hay que manejar estas estructuras y nos parece que plantear el tema del agua bajo la perspectiva del *común*, nos ayuda a plantear estos problemas, a ir más allá

de la simple afirmación abstracta del agua como bien fundamental, como vida, como derecho humano fundamental. El tema del común así como se planteó antes, siempre toma en cuenta la gestión de la organización política, siempre plantea el tema del proceso de organización y de manejo de un bien como en este caso, el agua.

Otro tema señalado que nos llama mucho la atención es el de la continuidad de las luchas. Nos llama la atención porque para nosotros es un tema fundamental y cuando decíamos al principio que nos gustaría tratar de ir más allá de una posición maniquea entre movimientos sociales y gobiernos, teníamos justamente este problema en la cabeza. Asumir este problema significa para nosotros, por un lado, pensar en la posibilidad de la producción de instituciones comunes desde adentro de los movimientos sociales y, por otro lado, asume también la posibilidad de una relación nueva entre movimientos sociales y estructuras estatales capaces de abrirse, debido a su presión, hacia las luchas y los movimientos sociales y, por ende, de poner en marcha un proceso de transformación de la institucionalidad misma.

Ahora, quisiéramos agregar algo a lo que decía al principio sobre nuestra investigación de los procesos latinoamericanos. Nosotros hablábamos de ‘resonancias’, de un método que trata de provocar pero sobre todo de producir ‘resonancias’, valorizando el choque entre conceptos e hipótesis teóricas por un lado y la materialidad de los procesos y las luchas de las transformaciones por otro lado. Este método es una manera de valorizar nuestro encuentro con la crítica post-colonial en los últimos quince años. Cuando nosotros estudiamos América Latina lo hacemos también para entender mejor, bajo otra perspectiva, lo que está pasando en Europa hoy y al mismo tiempo, creemos que la experiencia que tenemos como investigadores, intelectuales, militantes políticos europeos, puede ayudarnos a entender mejor lo que pasa acá, a condición de que se tome en serio el tema de la ‘provincialización’ de Europa, que es un tema muy fuerte en la crítica post-colonial.

Desde este punto de vista empezamos a hablar un poco del tema del retorno del Estado, que es como una consigna teórica y política en muchos países latinoamericanos y nos gustaría, justamente para empezar, plantear una hipótesis que quizás puede parecer provocadora y sin duda es una

hipótesis muy esquemática, que debemos desarrollar. La hipótesis es que la discusión sobre el retorno del Estado en América Latina tiene una cara muy eurocéntrica, en el sentido que el Estado, de cuyo retorno se habla, en muchos casos es tomado de la manera en que una larga historia institucional y teórica ha construido la forma de Estado moderno en Europa. Para decirlo de una manera sencilla, la forma Estado de que se habla, es armada alrededor de dos fronteras conceptuales y políticas muy importantes. La primera frontera, es la que se establece entre el territorio estatal y los territorios y espacios que quedan fuera del territorio estatal. La segunda frontera es, justamente la que se forma entre lo público y lo privado, de la cual ya hablamos. Muchas veces leyendo y hablando con amigos y amigas que plantean el tema del retorno de Estado en América Latina nos queda la impresión de que ellos y ellas trabajan con un concepto de 'Estado trans-histórico', con un concepto de Estado que no toma en serio las transformaciones de las estructuras y del papel del Estado a lo largo de las décadas. Por eso nosotros creemos que es muy importante problematizar el concepto mismo de Estado y preguntarnos ¿qué es el Estado?, ¿cuál es el Estado que retorna, que vuelve? y bajo esta pregunta hay otras que son más radicales teóricamente, ¿qué es lo político?, ¿qué es la política?, ¿cómo podemos definir lo político y la política?

Claramente en la experiencia teórica europea hubo un proceso de subsumición de la política y de lo político bajo la forma del Estado, así como decían los juristas alemanes al principio del siglo XX, 'política significa lo estatal'. Nos parece que por un lado hay la necesidad de poner en cuestión esta identificación entre la política y lo estatal, siquiera desde el punto de vista histórico en referencia al ciclo de desarrollo del Estado moderno en Europa. Por otro lado, es más importante preguntar si tanto en Europa como en América Latina, dentro de este ciclo histórico, cuando se habla de Estado se refiere a un objeto inmóvil, un aparato institucional que actúa como una política monopolista.

Justamente para nosotros, uno de los problemas fundamentales en América Latina como en otras partes del mundo, es organizar y plantear teóricamente la lucha del *común* dentro y en contra de lo público; entendiendo por público la figura que representa el punto de intersección,

de superposición entre política y Estado. Esta es una fórmula teórica que puede parecer muy abstracta, pero que para nosotros no lo es en absoluto. Para decirlo de otra manera, el punto es que en una situación en que hay ‘gobiernos progresistas’, ‘gobiernos populares’ —como existen en varios países de América Latina—, ¿cómo imaginar, construir y también practicar la continuidad de las luchas? Si planteamos este tema no es por nuestro amor por las luchas, nuestro involucramiento en las luchas, nuestra formación dentro de movimientos y luchas (lo que claramente es importante); el punto es que estamos convencidos que la posibilidad misma de un desarrollo democrático radical, de otra forma de desarrollo económico y social está vinculada con la continuidad de las luchas. Estamos convencidos de que sin luchas, para decirlo de una forma un poco esquemática, los procesos de transformación en América Latina se van a acabar.

Sabemos que en la década del noventa hubo una discusión sobre la crisis del Estado nacional y su soberanía frente a los procesos de globalización. Parecía un juego de ‘suma cero’ en el sentido de que se planteaba que ‘más globalización = menos Estado’. Nuestra hipótesis es que, por un lado, esta manera de plantear el tema de la globalización y crisis del Estado es fundamentalmente equivocada. Por otro lado, que la crisis y las transformaciones del Estado-nación que se empezaron a discutir en la década de los noventa —aunque reales— tienen rasgos estructurales y es preciso construir otras herramientas analíticas y teóricas para entender esta crisis y estas transformaciones. Por ejemplo, Saskia Sassen, en un libro muy importante (*Territorio, autoridad y derechos*) propuso trabajar con el concepto de ‘ensamblaje’; mirando la manera en que por un lado el Estado-nación ingresa ensamblajes políticos y jurídicos más amplios y, por otro lado, el Estado-nación mismo se va como que desarticulando, en una manera en la que hay estructuras estatales que participan en ciertos ensamblajes, cumpliendo ciertas tareas y estructuras estatales que participan en otros ensamblajes cumpliendo otras tareas.

Para nosotros, que llegamos de una corriente del marxismo heterodoxo europeo muy particular, que es el marxismo autonomista, el llamado ‘obrerismo’, el problema fundamental que hay que plantear para entender la crisis y las transformaciones del Estado nacional es su relación con el capital.

Pero en este caso también, no hay que tomar al capital como un concepto o una categoría ‘trans-histórica’, hay que analizar de una manera muy fina la forma en que el capital se transforma, entre otras cosas, bajo la presión de empuje de las luchas sociales y de clase. Por esta razón, nosotros creemos que es muy importante vincular la reflexión y el análisis de la transformación del Estado, con las transformaciones del capital.

Desde este punto de vista, encontramos en los últimos años muchas cosas interesantes en la discusión latinoamericana sobre extractivismo y neo-extractivismo. Aún así, nosotros desarrollamos esta categoría de una manera más amplia con respecto a aquella que se difunde en los debates teórico-políticos latinoamericanos. ¿Por qué nos interesa el tema del neo-extractivismo? Porque nos permite plantear otra cara de nuestra discusión del *común*, nos permite profundizar otro aspecto del concepto mismo del *común*. Otra vez planteamos una hipótesis de manera un poco esquemática. El extractivismo nos muestra cómo el *común* es hoy la base más importante de la acumulación del capital. El *común* no es por tanto solamente un concepto político, sino también un concepto que nos permite leer teóricamente la base misma de la acumulación del capital contemporáneo. Por eso es muy importante para nosotros, trabajar con un concepto más amplio –como decía antes– de extractivismo y sobre todo, tratar de utilizar este concepto para entender no solo la manera que el capital explota los recursos naturales, la minería, el petróleo; sino la manera de actuar también del capital financiero. Según la hipótesis que nosotros trabajamos desde hace algunos años, el capital financiero tiene en sus manos el mando y la hegemonía del conjunto de lo que llamamos capital.

¿Cómo se puede utilizar el concepto de extractivismo para leer la manera de actuar del capital financiero? El capital financiero tiene una relación de exterioridad con la cooperación social; ésta produce el valor del que el capital financiero se apropia y la apropiación de valor funciona de una manera que, para decirlo en términos clásicos, se acerca más a la renta que a la ganancia. El capital industrial para explotar el trabajo tiene que organizarlo, tiene que entrar a la manera misma de actuar de la cooperación social y laboral; tiene entonces una relación de interioridad a la cooperación social y laboral. En cambio, el capital financiero tiene una relación de

exterioridad. El tema de las hipotecas es un buen ejemplo. Las hipotecas llamadas *subprime*, como se sabe, han sido la raíz de la crisis global que todavía vivimos. Cuando una mujer negra, soltera en Estados Unidos hacía un contrato para una hipoteca *subprime*, es bastante claro que el capital financiero tenía que valorizarse por la contribución de esta mujer negra soltera [...] El capital financiero no organiza el trabajo de esta mujer, pero ella debe cumplir con su obligación de pagar cada mes y el capital financiero simplemente explota el trabajo y formas de cooperación social que se organizan afuera de su modalidad de actuación. En este sentido, creemos que se puede decir –de forma conceptualmente precisa– que el capital financiero tiene una relación ‘extractivista’ con la cooperación social: el valor es producido afuera de la capacidad de organización del capital financiero que se apropia de este valor extrayéndolo de la cooperación social.

Nosotros consideramos importante plantear esta diferencia estructural entre capital industrial y capital financiero para entender el significado que tienen hoy en día muchas categorías políticas utilizadas en la discusión sobre el retorno del Estado en América Latina. Un ejemplo son los conceptos de ciudadanía y Constitución. Hoy en América Latina, aún con diferencias retóricas y políticas importantes, en distintos países se plantea el tema de la construcción de un nuevo *welfare*, de un nuevo ‘Estado de bienestar’, de nuevas políticas sociales. Se plantea el tema de nuevos derechos sociales, no solamente de segunda sino de tercera generación y la Constitución del Ecuador es un ejemplo impactante de un reconocimiento de derechos; no como algo otorgado o concedido por el Estado, sino como la base misma de organización del Estado, un giro teórico importante desde el punto de vista jurídico.

El tema de la ciudadanía y de su vinculación con la construcción del ‘Estado de bienestar’ ha sido claramente el centro de las discusiones teóricas y de los desarrollos políticos y constitucionales en Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Nosotros creemos que es interesante retomar unos rasgos de estos desarrollos y estas discusiones, sobre todo por lo que tiene que ver con el tema de los derechos sociales. Hay un sociólogo inglés muy conocido, Thomas Marshall, que al final del año 49 o 50, escribió el pequeño libro *Ciudadanía y clase social*, que sigue siendo considerado un

clásico en las discusiones sobre ciudadanía, pero sobre todo alrededor de los derechos sociales de la ciudadanía.

Marshall planteaba una cosa que nos parece interesante: al mismo tiempo que introducía el tema de los derechos sociales de la ciudadanía, subrayaba la diferencia estructural entre derechos sociales por un lado y derechos civiles y políticos por otro lado; diferencia que consistía en el hecho que los derechos sociales de ciudadanía cuestionaban la jerarquía entre clases sociales. Pero la idea de Marshall no era que la ciudadanía social apuntara al fin de la jerarquía social entre las clases; la propuesta era armar una cooperación social extendida entre las dos clases fundamentales, la clase obrera y la clase de los capitalistas. Marshall planteaba este tema bajo la perspectiva de un análisis muy fino del capitalismo en Europa occidental después de la Segunda Guerra Mundial. Él vinculaba su teoría de los derechos sociales de ciudadanía con la transformación estructural del capitalismo que se puede analizar con el concepto de fordismo, un capitalismo industrial de masa, fundado sobre la generación de trabajo asalariado como base de la extensión de los consumos.

Hoy en día, en las discusiones de teoría política sobre el tema de ciudadanía se suele hacer una diferencia entre reconocimiento y redistribución. Las luchas y los derechos vinculados al reconocimiento son considerados hoy afines a una perspectiva culturalista; todo el tema del multiculturalismo y del multinacionalismo se analiza principalmente bajo la perspectiva del reconocimiento. Mientras que la redistribución es vinculada a las luchas sociales clásicas para la redistribución de la riqueza. Lo que nos parece interesante, retomando a Marshall, es que él analizaba de una manera conjunta redistribución y reconocimiento. ¿Pero qué significaba reconocimiento para un sociólogo como Marshall en los años 50 del siglo XX en Inglaterra? El reconocimiento era el reconocimiento entre trabajadores y capitalistas, era un reconocimiento marcado por luchas muy duras que tenían su lugar originario en la fábrica. La idea era, cómo decirlo, de una dialéctica de reconocimiento entre capital y trabajo que podía sustentar la construcción del Estado social democrático, del 'Estado de bienestar' democrático.

También a través de Marshall se podría decir que no hay desarrollo político, social o económico, sin luchas, como tratábamos de decir al princi-

pio. ¿Pero qué luchas?, ¿qué sujetos? Marshall hablaba de capital industrial y trabajo, lo que significaba para él la clase trabajadora industrial 'fordista'. En esto era muy claro y nos parece que eso tenía algo genial al final de los años 40 del siglo XX y sigue siendo una clave teórica y analítica muy fuerte para entender lo que pasó en muchos países de la Europa occidental en las décadas siguientes. Nosotros creemos que es también una clave fundamental para entender la crisis del Estado social democrático en Europa occidental; porque esta crisis coincide con un cambio muy radical y estructural en el capitalismo, que arranca a principios de los setenta, con la desvinculación del dólar del oro y después la crisis petrolera, la crisis de gobernabilidad, etc.

Pensamos, además, que este esquema que tratamos de presentar puede servirnos también para leer lo que está pasando hoy en América Latina. Hay retóricas, por ejemplo en Argentina, en que parece que la tarea del Estado en su retorno, es construir las condiciones de un desarrollo industrial; como lo que fue la base del Estado social democrático en Europa occidental en los años cincuenta, sesenta o setenta. Sin embargo, nos parece que hay un fuerte desfasaje entre estas retóricas y las políticas económicas y sociales, que siguen estando vinculadas con un patrón neo-extractivista que ha sido profundizado en estos años.

Respecto a esto, para nosotros es necesario hablar de extractivismo y neo-extractivismo sin moralismo, sin tener en la cabeza la idea de que el extractivismo es malo, más bien debemos discutirlo y analizarlo. Nosotros creemos, por lo menos en vía de hipótesis, que unas prácticas extractivistas pueden tener su legitimación dentro de un proyecto que apunta hacia otro patrón de desarrollo, así que no queremos demonizar al extractivismo, lo tomamos antes que todo como un concepto descriptivo, analítico. Nosotros creemos que el problema fundamental es vincular más bien la discusión sobre el tema de la ciudadanía, de las políticas sociales, del nuevo 'Estado de bienestar' con un análisis de lo que es hoy el patrón de desarrollo del capitalismo. Hacer esto significa preguntarnos antes que todo, ¿cuáles son los sujetos? y ¿cuáles son las formas de las luchas? Como decíamos antes, hay que imaginar su dinámica de continuidad aún adentro del desarrollo político progresista.

Claro que somos conscientes de los problemas que hay que tomar en cuenta cuando se hacen discursos como estos, no hay que hacerlos solamente de una manera abstracta. Creemos que es importante, sobre todo, construir una especie de archivo de experiencias que se han multiplicado en los últimos años en América Latina a partir de la relación entre movimientos sociales e instituciones estatales. Para nosotros –y planteamos la hipótesis otra vez de manera general– el problema es ¿cómo se puede evitar que esta relación se convierta en una relación de cooptación o de simple identificación? No se trata solamente que la cooptación tenga algo de malo. Creemos que debería ser criticada también la posibilidad de identificación total de un movimiento social con una institucionalidad estatal, porque tal perspectiva ‘quemá’ la posibilidad de una relación entre ‘adentro y afuera’ que hay que tener abierta si tratamos de pensar la democracia que se está construyendo en muchos países latinoamericanos como algo verdaderamente nuevo, como algo históricamente nuevo.

Por eso nosotros hacíamos esta provocación de que nos parece ‘eurocéntrico’ el debate del retorno o vuelta del Estado, porque para muchos amigos, amigas, que contribuyen a estos debates parece que la democracia ¡ya está!, que el Estado ¡ya está!, el problema de la apertura, el problema de la transformación, de la invención política de nueva institucionalidad, de nueva democracia, muchas veces queda afuera de esta discusión. Y respecto a este tema del fortalecimiento y la identificación de los movimientos con las organizaciones estatales, algunas personas nos han señalado, discutiendo en estos días, que en América Latina se han tenido muchas experiencias donde el control del Estado se ha planteado como una vía para superar el desarrollo desigual, interpelando al imperialismo, y donde la experiencia ‘cepalina’ se muestra significativa.

Nosotros somos conscientes de la experiencia ‘cepalina’ y es muy importante recordarla, sobre todo por la importancia que sigue teniendo en el imaginario político latinoamericano. Pero al mismo tiempo, hay por lo menos que subrayar que la experiencia ‘cepalina’ se desarrolla bajo condiciones históricas peculiares, las condiciones descritas a través de la teoría de la dependencia, uno de sus productos más importantes. Bueno, nosotros creemos que en este sentido hoy estamos en una situación distinta,

pero muy distinta. Este es un punto que tenemos que profundizar, porque el Estado en condiciones de dependencia es una cosa, pero el Estado en las condiciones de hoy, es otra. Las condiciones de hoy, como decíamos, no son fáciles de definir, pero nos parece que el concepto de dependencia no define de manera clara la condición en que se encuentra ahora América Latina en el marco global. Hay más bien una condición de interdependencia, de multipolaridad incipiente. Tomemos la relación con China por ejemplo, claro que es una relación muy problemática, pero al mismo tiempo no nos parece que se pueda equiparar con la relación con Estados Unidos en los años dorados de la experiencia 'cepalina'. Cambia mucho plantear el tema del Estado en condiciones de dependencia que de interdependencia. Es un tema que no tenemos el espacio necesario para desarrollar, pero es importante por lo menos subrayar su importancia.

Para concluir esta primera parte, nos parece importante vincular nuestra discusión sobre las transformaciones en los procesos de Gobierno y movimientos sociales en América Latina, el tema de la integración regional en esta parte del mundo y nos parece que eso tiene una importancia trascendental cuando se habla del nuevo Estado, de transformación de la forma del Estado. Si tomamos el caso de Ecuador, el tema de la soberanía monetaria, de la dolarización, es un tema que nos parece un poco difícil de evitar hablando de un retorno o vuelta del Estado. Pero al mismo tiempo pensamos en Argentina, donde políticas de pesificación de la economía han producido niveles muy altos de inflación y al mismo tiempo una pérdida de valor impactante en el peso fuera de las fronteras nacionales. Si tomamos estas dos experiencias, de la dolarización en Ecuador y la pesificación en Argentina, lo que a nosotros nos parece claro es que una llamada soberanía monetaria solamente se puede ganar dentro de la profundización de procesos de integración regional y entonces también esto forma parte de la discusión sobre el retorno del Estado.

Notas

- 1 El seminario se dictó poco antes de las elecciones generales de febrero de 2013.

Segunda parte

Gubernamentalidad y Gobernanza

En estas reflexiones, lo que más nos interesa son las transformaciones de la relación entre Gobierno y movimientos sociales. Lo hacemos desde un punto de vista determinado, que supone o trabaja bajo la idea de que esta relación es la clave que permite imaginar nuevas formas de democracia y de política.

Como habíamos señalado, el *común* para nosotros es una práctica, es un tejido complejo de prácticas sociales que apuntan a producir relaciones y si quiera instituciones que manejan y hasta gobiernan el *común*, que se producen en formas complejas y heterogéneas de cooperación social. En muchas partes del mundo hay una discusión vinculada con las luchas, alrededor del tema de los bienes comunes. Esta discusión nos parece muy interesante, pero nuestro trabajo sobre el tema del *común* trata de ir más allá de la idea de que se puede hablar de algo común solamente cuando hay bienes que ya han sido producidos, que ya existen. Para nosotros algo que es fundamental es el momento de la producción, el momento de la 'puesta en común', el momento de la cooperación, de la forma de organización que se arma alrededor de un común compartido en cuanto producido cada día.

Al mismo tiempo, lo que tratamos de plantear hablando del *común* es que, en las últimas dos o tres décadas, hubo un cambio fundamental en el capitalismo y tratamos de analizar este cambio fundamental que se produjo después de los primeros años setenta, bajo la perspectiva del *común*. Nos parece que hoy en día el *común* es la base más importante, más eminente de los procesos mismos de acumulación del capital. Esto tiene que ver por supuesto con lo que se discute en América Latina bajo la consigna del neo-extractivismo; pero tiene que ver también con la hegemonía del capital financiero, del capital en general que se presenta hoy en día bajo la forma privilegiada de la finanza y que tiene una relación de exterioridad con la cooperación social. La cooperación social también es algo común, es algo que solamente existe en la medida en que compartimos, ponemos en

común nuestras vidas, nuestras actividades y nuestro trabajo. Una manera de analizar este tema, sería la de hablar de una continuidad de lo que Marx llamaba ‘acumulación originaria’. Para Marx, al principio de la historia del capitalismo moderno, el tema principal también era la explotación del *común*, de un común que se presentaba, antes que todo, en la forma de la tierra, tanto en Europa como en los territorios colonizados. Este proceso de apropiación del *común* se presenta hoy en una multiplicidad de formas, no limitadas a la tierra (que sigue sin embargo jugando un papel importante). Se refiere a la cooperación social, al conocimiento, a la ‘vida misma’.

En esta exposición hemos tomado el concepto de ciudadanía, concepto que por supuesto es importante en el país de la Revolución Ciudadana. Tratamos de desarrollar un poco la discusión alrededor de la forma que el concepto y la institución de la ciudadanía tomaron en Europa occidental después de la Segunda Guerra Mundial, en el marco de la construcción del ‘Estado social’ del *welfare state*. Básicamente lo que tratamos de hacer fue mostrar la relación muy fuerte entre los llamados derechos sociales de ciudadanía que se institucionalizaron y constitucionalizaron en muchos países europeos después de la Segunda Guerra Mundial y una transformación muy importante, muy profunda del capitalismo, que se suele analizar bajo la categoría de fordismo, un capitalismo industrial de masa. Al mismo tiempo tratamos de plantear la idea de que en el desarrollo mismo de esta forma de ciudadanía social, ciertas luchas sociales jugaron un papel fundamental, como luchas de clase que llevaron a cabo algo que se puede definir como ‘constitucionalización del trabajo’. Y el intento de transformar la lucha de clase en una dialéctica modernizadora entre trabajo industrial y capital ha sido un elemento fundamental en la historia constitucional de la ciudadanía social después de la Segunda Guerra Mundial. En este punto, la pregunta que nos hacemos es: ¿cómo se puede vincular un desarrollo de la ciudadanía hacia el reconocimiento y la conquista de siempre nuevos derechos en una situación en que el capitalismo funciona de una manera muy distinta a la que se comportaba en la época del capitalismo industrial ‘fordista’?

Para continuar con esta reflexión nos interesan los planteamientos teóricos que se desarrollaron en las últimas décadas alrededor de conceptos como *gubernamentalidad* y *gobernanza*. Lo que nos parece importante de

estos conceptos, de estas discusiones, es justamente el hecho de que, trabajando alrededor de ellos, muchos investigadores e intelectuales trataron de definir un funcionamiento de los procesos mismos de Gobierno, más allá de las formas tradicionales de Estado moderno como lo conocimos en un largo recorrido histórico.

Tenemos ahora la tarea de hacer un paréntesis sobre el Estado neoliberal. Nuestra idea es que si vamos a discutir la hipótesis de un retorno del Estado en América Latina hoy, y si vamos a preguntarnos qué formas de Estado son, sería útil identificar las características primarias de la forma del Estado neoliberal.

Vamos a enfocar estas preguntas de una forma un poco académica, explicando algunas ideas de un libro de Michel Foucault que se llama *El nacimiento de la biopolítica*. Este fue un curso de 1979 y aunque el título es sobre la 'biopolítica', él habla muy poco de ésta en el libro, más bien se concentra sobre todo en el neoliberalismo. Es interesante que en el 79, antes de un gran desarrollo del neoliberalismo en los países del mundo y en América Latina en particular, él tenía una idea bastante precisa de lo que era el neoliberalismo y lo que es la forma Estado del neoliberalismo. Nos interesa Foucault por lo menos por dos razones. Una es que pensando en las transformaciones del Estado en este período neoliberal, plantea la pregunta, ¿cuáles son las formas del Estado hoy? Nosotros diríamos que no hay duda que hoy en día, las características del Estado en los gobiernos progresistas de América Latina no son neoliberales, o tal vez no completamente neoliberales. Sería útil, sin embargo, hacer una comparación e identificar las continuidades y discontinuidades entre estos gobiernos progresistas y los Estados neoliberales. Y el otro tema por el cual Foucault es importante, es para pensar lo siguiente: ¿cuáles son las prácticas, cuáles son las posibilidades para enfrentar a un Estado neoliberal?

Entonces queremos expresar tres ideas importantes que Foucault desarrolla en este libro. Primero, él declara en esos cursos que quiere argumentar contra una idea de 'Estadofobia' que en el periodo cuando lo escribió era muy difundida. ¿Por qué en contra de una idea de 'Estadofobia'? Bueno creemos que para él, en el año 79 en Europa, era importante reconocer que el Estado en Francia y, sobre todo, en Alemania no era fascista. Este fue

un argumento contrario al discurso de los grupos armados europeos (en Alemania la RAF, en Italia las Brigadas Rojas) que afirmaban que el Estado era fascista, por lo que era necesaria, la lucha armada, porque con un Estado fascista no hay posibilidad de hacer política, no se puede negociar, entonces la lucha armada era necesaria. Foucault quería decir que el Estado en los años setenta en Europa no era fascista sino neoliberal. El Estado neoliberal, quizás para él, era algo peor, pero lo importante es que hay que tener otras tácticas para enfrentarlo, esa es la idea. Entonces él argumentaba en contra de una 'Estadofobia'; pero siendo contrario a la 'Estadofobia' su posición no era de 'Estadofilia', el tema es que hay otra forma del Estado y hay que conocerlo para inventar una nueva forma de lucha.

Entonces, ¿qué es esta forma Estado neoliberal? Él decía que el Estado neoliberal no es Gobierno, sino gubernamentalidad. Foucault propone un contraste entre la soberanía maquiavélica digamos, la soberanía tradicional del Estado, que es única y trascendental (trascendental en el sentido que está sobre la sociedad y se hizo vertical) y esta gubernamentalidad que tiene las características de ser inmanente en la sociedad y de ser plural. La gubernamentalidad no es Estado, sino estatización, un proceso de 'hacer Estado'. Entonces, el segundo punto implica que el Estado no es un órgano único, sino una serie de instituciones, de procedimientos, de prácticas, que son conjuntos plurales, inmanentes, que forman esta pluralidad que no es Estado, que no es única, que no es trascendental.

El tercero es que la ciudadanía de esta sociedad neoliberal está compuesta por 'individuos empresarios', es decir que hay en la sociedad neoliberal una 'descorporativización' de la sociedad. Una 'descorporativización' de la sociedad implica la destrucción, la deconstrucción de todos los grupos, de los conjuntos sociales que eran capaces de hacer acciones políticas colectivamente, por ejemplo los sindicatos u otros grupos sociales. Como resultado los sujetos son todos 'individuos empresarios' que tienen que accionar por sí mismos, sin grupos sociales o políticos. Si aceptamos estas tres características que Foucault propone para definir al Estado neoliberal, entonces nos encontramos ante una situación importante: ¿cuáles son las posibilidades de oposición? Si el Estado es inmanentemente plural, compuesto por una ciudadanía de 'individuos empresarios', ¿cuál es la forma

adecuada de oposición a este tipo de Estado y la estrategia efectiva de rebeldía y resistencia? Foucault es genial para analizar algo, una forma de poder, un dispositivo de sexualidad, un régimen de conocimiento. Pero para proponer una alternativa, en muchos casos no ofrece mucho. Nosotros tenemos que hacerlo.

Se podría decir que el actual Estado en Ecuador y de distintas maneras, todos los 'Estados progresistas' en América Latina hoy en día, ofrecen una respuesta. Al contrario de la *gubernamentalidad* neoliberal, por ejemplo, se podría proponer un retorno al Estado modernizador. Es decir, si el neoliberalismo no es Estado, si es algo plural, una red digamos de 'individuos empresarios', entonces tal vez esta lógica sería la alternativa, la de re-establecer un Estado modernizador, trascendental, único, etc. Tal vez esta es una manera de concebir el llamado retorno del Estado. Esta respuesta, sin embargo, no nos satisface. Nosotros quisiéramos imaginar otras posibilidades. Nuestra pregunta es: ¿cuáles son las formas de lucha pero también de alternativas sociales que son adecuadas para contestar a esta forma Estado neoliberal, que no son un retorno de una soberanía tradicional, trascendental modernizadora? No tenemos respuestas, o tenemos respuestas, pero no son algo muy sencillo. Simplemente queríamos plantear esta pregunta, que es la pregunta que nos propone Foucault con su análisis del Estado neoliberal.

Nos parece interesante, no tanto comparar sino hacer 'resonar' el concepto de gubernamentalidad desarrollado por Michel Foucault y el concepto de *gobernanza*, que como se sabe, tiene otra historia. Pero los dos conceptos tratan de entender y de conceptualizar transformaciones del Estado y sobre todo de los procesos de Gobierno vinculados con el neoliberalismo. El concepto de *gobernanza* tiene una historia muy vinculada con las teorías políticas neoliberales. Uno de los campos en que se desarrolló un concepto de *gobernanza*, como distinto del concepto de Gobierno, fue justamente el campo de la *corporative gobernanza*, de la *gobernanza* de la empresa, de la gran empresa transnacional. Otro campo que hay que mencionar son los programas del Banco Mundial que se desarrollaron en el marco del ajuste estructural entre los años ochenta y noventa. El lenguaje mismo de la teoría de la *gobernanza*, es un lenguaje plenamente neoliberal. La racionalidad de la gobernanza es la racionalidad del manejo de riesgo.

Creemos sin embargo, que es importante subrayar que hay otros orígenes del concepto de *gobernanza*. Uno que para nosotros es muy importante, es la discusión que se armó en Estados Unidos hacia el final de la década de los 60 sobre el tema del Gobierno metropolitano. Y ¿por qué es importante?, porque esta discusión se arma como reacción a las grandes revueltas, sobre todo en los guetos afroamericanos en la década de los sesenta. Entonces si se toma este origen del concepto de *gobernanza*, se puede reconocer en su ‘propia tela’ los trazos de una larga historia de revueltas y de luchas sociales.

¿Cuál es el problema de la *gobernanza*?, ¿adónde se define la distinción entre *gobernanza*, Gobierno y gubernamentalidad? Para ponerlo de una forma sencilla, la distinción se arma alrededor de la necesidad de una nueva flexibilidad en los procesos de Gobierno. El tema es ir más allá de la rigidez estructural de un Gobierno que solamente actúa desde arriba. Es muy importante agregar que la flexibilidad involucra a los sujetos mismos del Gobierno. El tema de la *gobernanza* es importante para nosotros, porque por un lado toma en serio el tema de la crisis de la representación política tradicional y por otro lado, empieza a trabajar la necesidad de construir e involucrar nuevos sujetos sociales en los procesos de Gobierno, yendo más allá de los sujetos tradicionales, de los sujetos tradicionales en la sociedad ‘fordista’, los sindicatos antes que todo. Entonces hay una ruptura política atrás de toda la discusión de la *gobernanza*, esta ruptura política para nosotros es importante referirla, es una ruptura producida por luchas, por movimientos radicales que desplazan el sistema de representación política y el sistema de la mediación social. En este sentido, un punto importante en las teorías más ‘finas’ de la *gobernanza* es la necesidad de ir más allá de la distinción entre público y privado. Las teorías de la *gobernanza* van reconfigurando la frontera misma entre público y privado, van planteando geometrías variables en los procesos mismos de Gobierno, de algo que por definición parece ser público, involucrando y al mismo tiempo construyendo sujetos gubernamentales.

Otro punto que nos parece interesante para discutir, es la necesidad de ir más allá de la rigidez de la ley como fuente de legitimación primaria del Gobierno, eso tiene por supuesto que ver con lo que decía antes sobre

el tema de representación política y su crisis. La ley –para las teorías de la *gobernanza*– es sólo una de las fuentes de la acción gubernamental, ni siquiera la más importante, lo que es importante son los procedimientos, son los standards, las llamadas *best practices*. Eso nos lleva a otro punto, que no está directamente vinculado con el tema de la *gobernanza*, un punto más jurídico, más constitucional, que todavía tiene mucho que ver con las transformaciones y procesos analizados por las teorías de la *gobernanza*. Nosotros diríamos, para introducir a este punto, que nos parece interesante la discusión que hay acá en Ecuador alrededor de la nueva Constitución, sobre todo la idea de que la nueva Constitución plantea algo distinto del Estado de derecho clásico. Parece que el tema fundamental en esta discusión es justamente ir más allá de la rigidez de la ley, dinamizar la producción jurídica bajo la primacía de la Constitución. Se podría decir en términos de derecho constitucional, de teoría del derecho constitucional de las últimas décadas, que romper con la rigidez del Estado de derecho y de la ley, permite una ‘procedimentalización’ de la Constitución, una dinamización de la producción normativa.

Quisiéramos seguir esta parte planteando unas hipótesis que circulan mucho en la discusión europea sobre la Constitución y sobre las transformaciones del concepto mismo de Constitución. Claro que en Europa está la Unión Europea con su crisis y la discusión europea sobre la Constitución tiene que ser entendida en este marco; pero creemos que, sobre todo en Alemania, de alguna manera es el país clásico de la teoría constitucional, se plantearon en los últimos años unas hipótesis muy interesantes que vamos a resumir en forma muy sintética. La primera hipótesis fue planteada por un jurista muy importante que se llama Dieter Grimm, es un jurista muy tradicional, de formación ‘clásica’, ha sido juez constitucional por muchos años y quizás alguien lo recordará porque en la discusión de los noventa sobre el tema de la Constitución europea, él fue el antagonista de Habermas, apoyando la tesis de que no se puede hablar de constitución europea, porque no hay un pueblo europeo. Pero lo que nos interesa es otra cosa, es el hecho de que él, desde hace unos años, está hablando de una pérdida de efectividad normativa de la Constitución, que hay que vincular con una multiplicación de fuentes jurídicas. Y otro jurista y sociólogo alemán que

se llama Gunther Teubner, agrega la teoría del pluralismo jurídico, que nos parece muy interesante, muy sugerente para entender lo que él mismo llama un proceso de desplazamiento de la Constitución Nacional, producido precisamente por esta multiplicación de regímenes jurídicos que termina cuestionando la frontera entre público y privado.

Lo que Teubner analiza desde hace muchos años es la tendencia a la producción de ordenamientos, de regímenes jurídicos producidos por sujetos privados, mientras que Grimm analiza sobre todo la dimensión supra e internacional, concentrándose por ejemplo sobre la Unión Europea y el condicionamiento de los ordenamientos internos de los países europeos por el derecho comunitario, pero también por el derecho internacional, entendido tradicionalmente como la multiplicación de convenios internacionales, etc. Teubner habla de un desarrollo ‘transnacional’ de regímenes jurídicos. ¿Por qué transnacional? Porque a su juicio los actores claves en la producción de nuevos regímenes jurídicos no son Estados, no son organizaciones públicas. El ejemplo más conocido es la *lex mercatoria*, el derecho de los mercados, la producción de normas jurídicas vinculantes por la negociación entre sujetos mercantiles privados y estas negociaciones producen no solamente normas, sino también instancias judiciales, formas de procedimientos de arbitraje, procedimientos jurídicos. Teubner plantea muchos ejemplos, mencionamos solamente uno que nos parece interesante por el trabajo que Sandro Mezzadra hace sobre migración, sobre el tema del trabajo migrante en Europa y en otras partes del mundo, pues trabaja con migrantes empleados en la construcción en Italia.

Si tratamos de ver cómo es regulado jurídicamente el trabajo en la construcción, vemos la representación plástica del pluralismo jurídico del que hablábamos antes. Es evidente que si consideramos una gran obra de construcción por ejemplo en Roma, hay normas jurídicas italianas que juegan un papel muy importante en la organización de las relaciones laborales, además de las relaciones entre los directores y los contratistas, así como a toda la cadena de subcontrato. Pero también hay normas europeas que desempeñan un papel importante. Y más allá de las reglas de las normas italianas y europeas, están las transnacionales, producidas a través de negociaciones y acuerdos entre las grandes empresas que trabajan en el campo

de la construcción. Los abogados hablan ahora, para definir el conjunto de estas reglas transnacionales, de una verdadera *Lex Constructionis* global. Estas reglas funcionan de manera diferente a lo nacional, son normas que plantean procedimientos y estándares de acuerdo con un modelo similar que estábamos describiendo antes cuando nos referíamos a las teorías de la *gobernanza*.

Estos procedimientos, estos estándares, son muy importantes para entender la condición del trabajo migrante y del trabajo nacional en la obra, porque los contratos de trabajo son dirigidos bajo un modelo que es estándar, que es el mismo en Roma, en Doha y en Buenos Aires, pero es hibridado con normas y condiciones. Para decir solamente una cosa, en muchas obras de construcción hay trabajadores que laboran bajo distintos regímenes jurídicos nacionales, hay trabajadores migrantes que han firmado el contrato de trabajo con las agencias de su país (Bangladesh por ejemplo), que dependen de agencias de otros países para gestionar su movilidad (a menudo un par de semanas). Generalmente, las leyes que regulan las relaciones laborales y las normas transnacionales que he mencionado son responsables de articular la composición del trabajo dentro de una gran multinacional, de articular estos diferentes ordenamientos, tratando de evitar fricciones y conflictos que entre ellos pudieran producirse. Y hay que añadir que en este caso estamos hablando de una obra de construcción regulada por el derecho y existen obras de construcción no reguladas completamente por el derecho, entonces también hay que tomar en cuenta formas de explotación que se forman completamente afuera del derecho.

Nos interesaba dar un ejemplo completo de este tema del pluralismo jurídico porque nos parece muy importante para entender lo que en muchas discusiones se debate bajo la consigna de la 'pérdida de efectividad normativa de la Constitución' o 'desplazamiento de la Constitución'. Nosotros creemos que hay que trabajar con esta idea, por supuesto de una forma cuidadosa y tomando en cuenta la especificidad de las situaciones nacionales, regionales, etc.; sin tomar estas fórmulas como universales, pero suponiendo que es una idea con que vale la pena trabajar, tanto para entender la transformación de las relaciones de poder, como para entender si hay algo de espacio aquí para las investigaciones y para la experimenta-

ción de formas alternativas de Gobierno. Las categorías de *gubernamentalidad* y *gobernanza* son interesantes en ambos sentidos.

También habría que hablar del tema de la vulnerabilidad y debilidad de las leyes. Estuvimos trabajando en las últimas semanas con amigos y compañeros de Buenos Aires en unos partidos del Gran Buenos Aires, donde se armó en los últimos años lo que a nosotros nos parece posible interpretar como una forma post-neoliberal de *gobernanza*, que involucra actores muy heterogéneos: la policía de la provincia, unos intendentes, narcotraficantes y hasta algunas partes de viejos movimientos sociales. Esta forma de *gobernanza* es una forma muy brutal, es una forma que retoma maneras de actuar de los movimientos sociales en aquella área del Gran Buenos Aires después de 2001 y que se desarrolla afuera de las leyes que existen. ¿Cuál es la manera de enfrentarse a esta forma, no ‘biopolítica’, sino ‘necropolítica’, ‘tanatopolítica’ de *gobernanza* post-neoliberal? Se podría tratar de aplicar la consigna de la descorporativización también a este caso, se podría tratar –y es más o menos lo que propone la retórica del Gobierno en Argentina hoy– de enfrentarse con esta forma de *gobernanza* ‘tanatopolítica’, desde el punto de vista de la recuperación del Estado y de un fortalecimiento de la capacidad de intervención del Estado.

A nosotros nos parece que esto no funciona, creemos que la única manera de enfrentarse con esta forma de *gobernanza* post-neoliberal que se arma afuera de la ley, es justamente tratar de producir otro ensamblaje de *gobernanza*, involucrando tanto estructuras estatales, partes de institución estatal y movimientos sociales. Buscar nuevas alianzas, producir un nuevo ensamblaje es la única manera en la que nosotros creemos que se puede enfrentar procesos de *gobernanza* como estos que encontramos en Argentina, que se arman completamente afuera de la centralidad de la ley celebrada por las retóricas dominantes. Claro que es solamente una sugestión muy general, que tendría que ser desarrollada de una manera mucho más fina.

Cuando hablamos de neoliberalismo y su relación con el Estado, es útil pensarlo con estos términos de *gubernamentalidad* y *gobernanza*, por varias razones. Una es dejar claro que cuando hablamos en el neoliberalismo de una deconstrucción del Estado, no quiere decir que no hay formas normativas fuertes, que no hay poderosas estructuras de dominación. Es-

tas estructuras toman diferentes formas, en algunos sentidos peores que las del Estado tradicional. Y también en los contextos de los ‘gobiernos progresistas’ de América Latina existen todavía procesos neoliberales que hay que confrontar. Términos como *gubernamentalidad* y *gobernanza* nos ayudan a interpretar y entender al Estado neoliberal, la forma del poder del neoliberalismo.

Y después hay otra cosa que es quizás menos clara en nuestra discusión hasta ahora, pero más importante para nosotros. Creemos que los conceptos de *gubernamentalidad* y *gobernanza* no tienen solamente su aplicación en el neoliberalismo, sino que también nos ofrecen las herramientas para inventar una proposición de liberación, revolucionaria en la época neoliberal; es decir, que un proyecto de soberanía tradicional en la forma Estado no es la única estrategia para cambiar al neoliberalismo y crear una alternativa eficaz. El desarrollo de la *gubernamentalidad* y *gobernanza* como conceptos en una visión política alternativa, es una tarea que debe llevarse a cabo.

A nosotros nos interesa mucho este proyecto actual en Ecuador para la reforma del Estado a partir de la descorporativización. En un cierto contexto lo vemos muy positivo; por ejemplo, cuando se habla de corporaciones como el sistema financiero la descorporativización es muy útil; pero cuando se habla de corporaciones como luchas indígenas, movimientos feministas, sindicatos, eso ya es otra cosa y no muy positiva. En estas circunstancias entendemos a la descorporativización como un proyecto anti-identitario y orientado a un nuevo universalismo en el Estado, pues cuando se reduce todo teniendo como referencia a la relación entre el ciudadano individual y el Estado, se destruye cada organización autónoma que tiene otro territorio para hacer política por fuera y quizás en antagonismo con el Estado, y eso lo vemos como algo bastante negativo. Esto nos lleva a pensar en aquello que se ha llamado ‘gobiernos progresistas’. Para nosotros, como estamos afuera de América Latina, tiene mucho sentido hablar de ‘gobiernos progresistas’, con o sin comillas. No decimos que no hay que criticarlos, estamos todos criticando la forma del Estado, el proceso constitucional y muchas de las prácticas del Gobierno. Pero estos Estados son diferentes, en aspectos importantes, a los gobiernos neoliberales que los precedieron y hay que reconocerlo aún cuando son criticados.

Es cierto, sin embargo, que no está claro a menudo qué pasa con estos gobiernos que se definen como 'progresistas'. A veces esto se lo plantea en términos de redistribución de riqueza, a veces en términos de reconocimientos de las diferencias culturales. Esto es ciertamente importante, pero nos gustaría añadir otro criterio para medir el grado en que el Estado es progresista. Un 'Gobierno progresista' tiene que nutrir y dar espacio a la autonomía de los movimientos sociales. En este sentido, suponemos, se podría decir que no hay tal cosa como 'Estados progresistas', sólo Estados que permiten y alientan a los movimientos progresistas a actuar. Quisiéramos agregar algo muy rápidamente acerca del tema de la descorporativización. Lo que a nosotros nos llama la atención de la retórica crítica de la descorporativización del Estado es justamente el hecho de que es una retórica 'jacobina' bastante clásica, que plantea una recuperación del Estado como estructura puramente política y como sujeto monopolizador de la política. Entonces, todo el proceso de actuación constitucional hace hincapié en la figura del Estado y esto nos parece muy relacionado al tema que algunos han llamado 'hiper-presidencialismo' y la construcción de la relación entre el presidencialismo y la Corte Constitucional. Esta es una cara del Estado enteramente material, donde justamente el tema de la autonomía, de las luchas, de los movimientos, de una política por fuera del Estado, queda como 'quemada'. Nosotros añadiríamos que es justo en el momento en que un proceso o transformación se enfoca totalmente en el Estado, que la consecuencia necesaria es la pérdida de poder de los movimientos sociales.

Ahora, abonando al tema de los 'gobiernos progresistas', nosotros creemos que una de las razones porque hoy hablamos de neoliberalismo es justamente porque nosotros pensamos que hay elementos importantes de continuidad del neoliberalismo en América Latina y que esa continuidad se produce a pesar de lo que pasó en las últimas dos décadas, el fracaso del Consenso de Washington producido por movimientos y luchas sociales extraordinarias y después los nuevos 'gobiernos populares', progresistas, socialistas del siglo XXI. Por eso nosotros agregaríamos una razón por la que vale la pena llamar a estos gobiernos 'progresistas', justamente porque garantizan la continuidad de un movimiento histórico lineal en el sentido del concepto clásico de progreso, tratando claramente de producir trans-

formaciones desde dentro de esa continuidad temporal. Para nosotros, post-neoliberalismo significa lo que creemos que significa post-colonialismo, una continuidad bajo condiciones distintas. Y entre esas condiciones hay seguramente un papel nuevo del Estado que no creemos se puedan reducir simplemente a verlo como garante de la continuidad del neoliberalismo, no sería correcto. Como dijimos, hay diferencias fundamentales en comparación con el Estado neoliberal. Pero también hay que mirar en la manera en que la transformación del Estado se coloca en un contexto de continuidad del patrón de desarrollo.

Y quizás sería interesante en este sentido retomar una cosa que dijimos con referencia al libro de Saskia Sassen *Autoridad, territorio y derechos*. Sería interesante retomar de este libro la idea misma de que la figura del Estado se hace siempre más heterogénea y existe la posibilidad de conflictos y contradicciones muy fuertes entre distintas estructuras estatales que juegan diferentes papeles. Entonces para decirlo de una manera muy concreta, sería interesante ver cuáles son las estructuras estatales que, en cada país manejan la continuidad del neo-extractivismo y la inserción en el mercado mundial. Sería importante ver si hay contradicciones con otras estructuras que manejan, como por ejemplo, las políticas sociales.

Nosotros creemos que la continuidad del neoliberalismo tiene mucho que ver con la continuidad del neo-extractivismo y las preguntas que nos surgen son: ¿qué tipo de desarrollo se vincula con la continuidad del neo-extractivismo?, ¿qué tipo de desarrollo económico pero también social y político?, ¿qué tipo de derechos están vinculados con la continuidad del neo-extractivismo?, ¿qué relación hay entre la figura del ciudadano y la figura del consumidor en el planteo progresista del neo-extractivismo?

Planteamos el tema de la pérdida de efectividad normativa de la Constitución con referencias específicas a procesos europeos y después tratamos de vincular esta discusión con lo que pasa acá, donde es muy claro que la Constitución de 2008 está armada alrededor de la idea de que la Constitución tiene una fuerza normativa suprema. Pero al mismo tiempo nosotros creemos que hay la posibilidad de leer también este texto constitucional, de una manera que es compatible con el tema de la 'procedimentalización de la Constitución', que estaba planteando antes. Esta constitución es muy

larga y eso nos hace pensar en lo que dijo, después de la Segunda Guerra Mundial, un jurista italiano, Constantino Mortati, al que puede considerarse, el 'padre' de la constitución de 1948 en Italia. Él decía que hay claramente una distinción muy fuerte entre la Constitución liberal del siglo XIX y la Constitución demócrata; para decirlo de una manera sencilla, él subrayaba que la Constitución demócrata era una Constitución 'larga'. Pero era 'larga' en dos sentidos, no solamente en un sentido literal, sino también en un sentido metafórico, y él agregaba que es larga y programática. En el sentido metafórico, la Constitución demócrata, la Constitución de los derechos sociales era larga para Mortati, porque tenía que incluir en sí misma el movimiento de su realización. Esto es muy distinto de una Constitución liberal que organiza las relaciones entre los órganos del Estado y entre esos órganos y los ciudadanos de una manera fija y formal. Entonces se podría decir que ya la Constitución italiana de 1948 era una Constitución 'procedimentalizada', una Constitución dinámica. Nosotros creemos que eso es un buen punto de vista metodológico para leer textos constitucionales también en América Latina.

Si tomamos el texto de la Constitución ecuatoriana de 2008, es claro que hay muchas contradicciones entre artículos y principios, ¿cómo se van a resolver esas contradicciones? Creemos que una de las maneras para resolverlas es justamente el desarrollo de luchas sociales, el desarrollo de movimientos sociales que toman en serio un artículo, una frase de la Constitución, la reivindican y tratan de desarrollarla de una manera material, de una manera que no es posible sin la afirmación de la autonomía de las luchas y de los movimientos y por eso para nosotros la autonomía es un tema fundamental. Claro que hablar de luchas y hablar de conflictos, por lo menos constitucionales, significa plantear el tema del poder e hicimos un poco de énfasis sobre las potencialidades de las teorías de la *gobernanza*, pero somos perfectamente conscientes de que la *gobernanza* es una teoría y una práctica de relaciones de poder. En este sentido, la relación con el neoliberalismo es claramente importante, porque nos dice que este poder no es solamente poder político, sino también poder del capital. Entonces hablar de conflictos, de luchas, significa plantear justamente el tema del poder, de las relaciones de fuerza y poder en la sociedad.

Por lo que nosotros entendemos, por lo que leímos, por lo que escuchamos y hablamos con amigos y compañeros en estos días, el proceso constituyente en Ecuador ha sido increíblemente rico y maduro. Pero otra vez, para decirlo de una forma sencilla y esquemática, nos parece que el problema fundamental es cómo entendemos el concepto mismo de poder constituyente. Si lo entendemos de una manera clásica, el poder constituyente se ejerce y también agota en el momento de la Asamblea Constituyente y de la redacción del texto constitucional; después, 'se va a dormir'. Creemos que uno de los retos es ir más allá de esta idea de poder constituyente. Toni Negri trabajó este tema de una manera significativa, sugerente, abriendo un espacio para pensar la continuidad del poder constituyente. Pero lo que nosotros creemos que es la tarea más importante, es pensar a una política constitucional de la luchas y de los movimientos sociales, que reivindican, reactivan y resignifican artículos y partes de la Constitución. Esto para nosotros es una manera de pensar la continuidad del poder constituyente.

Diríamos que la continuidad del poder constituyente, en una situación como la que estamos describiendo tiene que ser vinculada con lo que se podría llamar el poder instituyente de los movimientos sociales. ¿Qué significa poder instituyente? Significa justamente un poder de producir formas de organización, una suerte de formas institucionales afuera de la institucionalidad del Estado. Nosotros creemos que el concepto del *común* (justamente por lo que llamábamos al principio del seminario, su densidad y su materialidad), es un buen punto de partida para pensar este poder instituyente de los movimientos sociales que pueda complementar y fortalecer la reactivación del poder constituyente por las luchas.

Tercera parte

Post-neoliberalismo y América Latina

Nuestras reflexiones sobre *gubernamentalidad* y *gobernanza* están dirigidas a pensar la posibilidad de una *gobernanza* alternativa que no sea neoliberal. Esto, por supuesto, plantea varias preguntas. Por ejemplo, ¿en qué sentido es alternativa?, ¿por qué no es la misma *gobernanza* del neoliberalismo?, ¿esa es una respuesta al neoliberalismo?

La *gobernanza* se hace sobre la propiedad más privada que pública, siendo la propiedad la base de la *gobernanza* neoliberal, pero en su lugar hay que pensar una *gobernanza* alternativa sobre la base del *común*. ¿Cuál sería la diferencia entre una *gobernanza* sobre la base de la propiedad capitalista y una *gobernanza* del *común*?, ¿cuál sería nuestra alternativa de *gobernanza* que se hace con el *común*? La propuesta estaría en que los movimientos sociales, ya que ellos también tienen base en el *común* y trabajan el *común*, tengan una relación horizontal y constituyente. En este sentido sería una *gobernanza* alternativa. ¿Por qué todo esto? Porque queremos otra posibilidad ante el neoliberalismo y el retorno del Estado modernizador. Estamos buscando otra opción para crear un espacio y prácticas políticas sociales en una relación constituyente horizontal entre movimientos sociales, donde ellos mismos constituyen una *gobernanza* del *común*.

Vamos a iniciar con otra reflexión para abordar esta problemática. A nosotros nos parecía interesante reflexionar sobre las ambigüedades del 'post', específicamente en los términos como post-neoliberalismo, post-extractivismo. Son términos que nosotros hemos escuchado mucho aquí en Ecuador y nuestras preguntas son ¿qué quiere decir post?, ¿cuáles son las ambigüedades del post? En todos los post hay una idea de ruptura y también de continuidad y hay que preguntarse cuáles son los elementos que permanecen. Queremos presentar tres ejemplos: post-modernismo, post-colonialidad y post-marxismo, para preguntar qué quiere decir el post y con esto podemos retornar a la cuestión del post-neoliberalismo.

Bueno, con la cuestión del post-modernismo hay un discurso muy largo que se ha sostenido durante muchos años, nosotros mismo hemos participado bastante en esta discusión. Encontramos que es útil hacer una división entre post-modernismo, que es un término más cultural y artístico, es lo que viene después del modernismo como forma estética y la post-modernización, que es lo que viene después de la modernización económica y quizás política. Diferenciarla, también, de post-modernidad, que nomina una época, es un término coyuntural. Entre estos términos, los sentidos son un poco distintos. Lo que es importante en todos estos discursos (el post-modernismo, post-modernización y post-modernidad) es la conciencia de un fin, pero no de un inicio. Existe la intención de señalar una ruptura con algunos procesos de la modernidad, pero esta ruptura es únicamente parcial. La cuestión es saber cuáles son los elementos modernos que permanecen en este período y lo que nos parece útil para nuestra discusión es que en el caso del post-modernismo hay una ambigüedad entre ruptura y continuidad. Otra cosa sobre lo 'post' que es clara, es que cuando alguien habla del 'post', no sabe todavía lo que viene después, es siempre algo que nos falta, es la falta de conciencia de lo nuevo.

Con la post-colonialidad pasa algo parecido: hay dos sentidos del término. Un sentido que quizás no es muy útil para nosotros hoy, es que el post-colonialismo es la relectura del periodo colonial, es una lectura después del fin o transformación de las estructuras coloniales y en este enfoque hay estudios históricos que son muy buenos. El otro sentido es una interpretación de la época nueva y entonces sería una reflexión sobre la época post-colonial y no una relectura de las sociedades coloniales. Este ejemplo es más claro que en el caso de post-modernismo, cuando hablamos de post-colonialidad es para decir que no se acabó el colonialismo, que hay una ruptura pero también una fuerte continuación de las lógicas coloniales.

Otro ejemplo es el así llamado post-marxismo y nosotros tenemos en la cabeza la propuesta de Ernesto Laclau, por ejemplo de su libro junto con Chantal Mouffe, *Socialismo, hegemonía y estrategias socialistas*. Ellos se expresan como post-marxistas, pero ¿qué quiere decir post-marxismo en este caso? Bueno, en un cierto sentido post-marxismo puede ser simplemente lo que viene después del marxismo, en este caso Marx mismo

es post-marxista, aunque hay una famosa entrevista en la cual Marx dice: “Yo no soy marxista”. Bueno, en este sentido somos todos post-marxistas, porque quiere decir simplemente lo que viene después de la interpretación dogmática del marxismo. Pero en Laclau, nosotros creemos que hay una ruptura muy fuerte, mucho más importante y la continuidad es más débil. Lo que él quiere decir cuando dice post-marxista, es que el trabajo no es, o no puede ser, el sujeto central en la interpretación social y en las luchas sociales. Muchas veces en las tradiciones oficiales y dogmáticas, los trabajadores industriales fueron considerados el sujeto de vanguardia principal no solamente del análisis económico social, sino también de un protagonismo político. En este sentido estamos completamente de acuerdo con Laclau.

Pero hay otra proposición de Laclau que va un poco más allá. Cuando habla del rechazo de la idea dogmática de un sujeto central para la política, que sería el trabajo. Propone que el terreno social es plural, que hay muchas subjetividades que son actores políticos y sociales, que no es solamente el trabajo sino muchos otros movimientos, y con esto también estamos de acuerdo. El ‘post’ del post-marxismo de Laclau, sin embargo, excluye al trabajo de esta pluralidad de movimientos y conceptos; es casi como si hubiera un grupo indefinido de subjetividades sociales, menos el trabajo. Podemos pensar también en términos muy concretos: para él, en esta cadena de equivalencias, en esta cadena de luchas sociales, de movimientos indígenas, de mujeres, de todas las subjetividades sociales, parciales, sin la presencia del trabajo habría una equivalencia entre estas luchas, entre toda esta cadena de luchas sociales y de subjetividades sociales. Nos preguntamos si constituyen equivalencia porque sus luchas tienen la misma forma o porque son expresiones de subjetividades sociales parecidas. Nosotros creemos que es en la forma más que otra cosa, en lo que son equivalentes.

Sobre la base de esa equivalencia de los movimientos, él pone —esa es la parte sobre la cual tenemos muchas críticas— un poder hegemónico que es capaz de representar todos estos movimientos sociales. Entonces de esta pluralidad se expresaría un poder hegemónico y estos conceptos de expresión y representación son esenciales en esta proposición de una hegemonía, de un poder que por lo menos quiere representarlos. Aquí también creemos que hay un elemento esencial de su post-marxismo. El primer

elemento del post-marxismo de Laclau fue un ‘brochazo’ que reduce el papel central del trabajo en el contexto de las luchas sociales. Lo segundo que operó fue un rechazo del proyecto marxista de la abolición del Estado. Nosotros vemos en Laclau, más que en Gramsci, una especie de ‘leninismo sin Marx’, es decir un leninismo de hegemonía sin las expresiones sociales en el trabajo pero tampoco en otros campos que tienen la posibilidad de crear una sociedad no estatal, y esto es algo que en cambio sí vemos en Marx. Entonces para Laclau hay un proyecto estatal o por lo menos hegemónico sin las expresiones del trabajo y otras subjetividades sociales que podrían formar horizontalmente otra posibilidad no hegemónica. Nuestra idea en cambio es que hay una posibilidad no hegemónica, digamos ‘no estatal’, de *gobernanza* de los movimientos sociales como sujetos políticos autónomos. En esto tenemos una diferencia clara con el pensamiento de Laclau.

Hay otra cosa que nos parece muy importante: cuando se piensa en la construcción de subjetividades hay que pensar la cuestión del poder. Para nosotros ante todo hay que pensar al capital como una gran máquina de producción de la subjetividad y hay que confrontarse con estas subjetividades que se producen en el capital. Subjetividades que no son siempre pacíficas, pero suponen las bases con las cuales debemos trabajar. Ahora recuerdo ese pequeño ensayo sobre las ‘sociedades de control’ de Deleuze, en el que planteaba la idea de que las subjetividades disciplinares del capital se transforman en otra subjetividad de control, lo que no quiere decir que no hay más de una disciplina del capital, sino que tiene otras formas que están afuera de las instituciones.

Para cerrar con esta reflexión sobre el ‘post’. Cuando hablamos de post-extractivismo hay una posibilidad de que se quiera decir que es una continuación del extractivismo pero con ganancias sociales. Entonces es lo mismo que el extractivismo, pero quizás con otros patrones y las ganancias del extractivismo serían la base de un proyecto social. Es ‘post’ en el sentido que no son más las transnacionales norteamericanas las que tienen las ganancias, las ganancias van para otro proyecto. Pero la continuidad estaría en las prácticas extractivistas. El post-neoliberalismo, puede ser lo que estamos proponiendo, en el sentido de una *gobernanza* ‘desde abajo’. Entonces la continuidad estaría en la forma Estado, en la forma de *gobernanza*, de

gubernamentalidad, pero una *gobernanza* no de la propiedad como es el neoliberalismo, sino una *gobernanza del común*, en ese sentido puede ser una ‘post-gobernanza’.

Reconocemos que tendríamos que ir más lejos para llevar a este análisis a una conclusión satisfactoria. Lo que estamos proponiendo, sin embargo, es que tratemos de comprender y evaluar estos nuevos conceptos que están circulando en el contexto ecuatoriano, como post-neoliberalismo o post-extractivismo, sobre la base de esos otros discursos de ‘post’, tales como post-modernismo, post-colonialismo y post-marxismo. En todos estos casos, la tarea esencial es reconocer no sólo la naturaleza de la ruptura, sino también el contenido de la continuidad con el pasado. Por la dificultad de conceptos como post-neoliberalismo, la dificultad de salir del extractivismo y por las formas de cooptación del Gobierno hacia los movimientos sociales, mucha gente ha visto en esta situación un callejón sin salida. Parece en verdad que la situación por momentos fuera así y es claro que a nosotros no nos parece que el actual plan de Gobierno sea una solución a estas dificultades. Pero no estamos necesariamente en lugares sin salida, hay ciertamente salidas, salidas intelectuales. Nos resulta útil pensar en esto como un enlace entre la teoría y la práctica. Podemos desarrollar teóricamente algunos problemas pero llegamos a un lugar sin salida y después viene la práctica, que nos libera de este lugar sin salida, pero la práctica tiene también obstáculos y hay que hacer una reflexión teórica para salir.

Es importante analizar por ello la metáfora del ‘dentro’ y del ‘afuera’ que mucha gente plantea como opción para encontrar soluciones a las problemáticas sociales; es decir, pensar en opciones desde fuera de los procesos extractivistas por ejemplo. Nosotros no creemos que las soluciones se den desde ‘afuera’ de las situaciones. Creemos que la otra manera de pensarlo, quizás demasiado metafóricamente, es que desde ‘dentro’ hay que construir los ‘afueras’. Lo que no nos gusta del pensamiento del ‘afuera’, es que muchas veces el ‘afuera’ no es una invención a partir de las condiciones actuales, sino una referencia a un mundo de antes, entonces lo que más nos interesa es construir un ‘afuera’ desde el ‘interior’. Es la misma metáfora que tiene Marx en su cabeza cuando habla del proletariado como un sujeto revolucionario. El proletariado está dentro del capital, nace en el capital,

pero es capaz de construir un 'afuera'. Esa es la propuesta que tenemos en la cabeza, tenemos que construir salidas, con las condiciones que tenemos desde dentro.

Algunas personas nos han hecho la observación de que el concepto de lo 'impolítico' puede ser una posibilidad para entender estos procesos desde otros elementos de la política que escapan de lo institucional, inclusive de la institucionalización del propio movimiento social, porque ven en este concepto una forma de evitar una centralidad de lo político institucionalizado. Sin embargo, a nosotros no nos gusta el concepto de lo impolítico y si lo entendemos bien, estamos hablando de la idea de un filósofo italiano que se llama Roberto Esposito. Estamos fundamentalmente de acuerdo en que hay que pensar en las luchas que escapan de lo institucional, pero esas siempre son luchas políticas y en nuestra opinión tienen que ser concebidas políticamente.

Quisiéramos continuar agregando algo muy general sobre esta proliferación de lo 'post'. Creemos que el problema con el post-neoliberalismo, así como con otros 'post', es que hay dos maneras distintas de entender lo que significa. Por un lado la de imaginar una posibilidad de armar estructuras políticas del Gobierno retomando algunas modificaciones producidas en el Estado por el neoliberalismo, pero significando estas transformaciones de manera muy distinta e incluso opuesta. Pero por otro lado, hay también una valencia descriptiva del post-neoliberalismo, que apunta a subrayar la continuidad de ciertos rasgos fundamentales del neoliberalismo, bajo condiciones que cambiaron mucho.

Nosotros creemos que todo el tema del neo-extractivismo tiene que ser desarrollado bajo esta perspectiva. El extractivismo no es algo nuevo y no es algo que empieza con el neoliberalismo, tiene orígenes muy antiguos e insertos dentro de esta situación hay momentos de dificultad, pero no creemos que la situación no tenga salida. Creemos que este modelo post-neoliberal fundado en el neo-extractivismo tiene contradicciones muy fuertes y la crítica del modelo extractivista no debería ser limitada a la crítica necesaria de la calidad de desarrollo, de modelo de desarrollo. Nosotros creemos que sería importante también señalar la precariedad de este modelo, que supone la capacidad de los gobiernos de manejar la inserción

de la economía nacional en los mercados mundiales. Por ejemplo, el precio de las llamadas *commodities* es determinado en una parte considerable por dinámicas financieras y estas dinámicas quedan completamente fuera de la posibilidad de control de los gobiernos que se presentan como 'progresistas' y 'populares'. Habría que preguntarse, hablando de la importancia del consumo, ¿qué calidad de inclusión social es hecha posible por el modelo extractivista?, ¿qué tipo de consumo?, ¿qué tipo de relación entre extractivismo, consumo, ciudadanía y trabajo hay, hoy en día en muchos países latinoamericanos? Este para nosotros, es otro punto de debilidad, de precariedad del modelo post-neoliberal.

Por otro lado, lo que siempre nos llama la atención cuando se habla de esta proliferación del post, es el tipo de imagen de tiempo histórico que produce. Es la imagen de un tiempo histórico 'cansado', de una historia 'cansada'. Pensamos que circuló mucho en las últimas tres décadas el planteamiento de un filósofo francés, nacido en Rusia y educado en Alemania, Alexandre Kojève, que ya en los años 30 o 40 hablaba de 'post-historia', de un tiempo histórico 'cansado' en que parece que es muy difícil nombrar lo que hay de nuevo. Para definir los rasgos fundamentales de nuestra época hay que mencionar el pasado y decir que estamos en un 'post' y que se reproducen rasgos de este pasado. Para nosotros, América Latina en los últimos años ha sido importante porque nos permitió conseguir otra imagen del futuro, nos permitió pensar la posibilidad de apropiación del presente para organizar y construir otro futuro.

Creemos que sería interesante en este sentido, para profundizar en nuestra discusión sobre los movimientos sociales, hacer una pequeña reflexión sobre lo que pasó en esta parte del mundo en el año 1989, en el año tomado por Francis Fukuyama como la fecha de inicio del 'fin de la historia'. En 1989 hay por lo menos dos cosas muy importantes desde el punto de vista de la historia de los movimientos sociales, de las luchas y de las formas de organización política de la izquierda. Por un lado hay la última ofensiva militar del Frente Farabundo Martí en El Salvador en noviembre y, por otro lado, se produce el 'Caracazo'. Se podría decir de una manera un poco exagerada (porque hay que tomar en cuenta que en Colombia los movimientos armados continúan) que en 1989 termina la

historia de las guerrillas latinoamericanas y no termina con una derrota, eso es importante, hay que recordar que hoy en día el Frente Farabundo Martí está en el Gobierno.

En el mismo tiempo empieza otra historia de levantamientos, de insurrecciones de tipo nuevo que siguen en los años noventa, el primer levantamiento indígena en Ecuador fue en 1990, el 'Argentinazo' de 2001, la 'guerra del agua' en Cochabamba, entre otros. Nosotros creemos que sería muy importante retomar de una manera analítica esa historia, tratar de construir una anatomía política de los movimientos, de las luchas en la época neoliberal, en la época del Consenso de Washington en América Latina. Una anatomía política en el sentido de los cuerpos, los cerebros, las pasiones, los deseos, las necesidades, los imaginarios que se reflejaron en esas luchas y en esos movimientos. Es importante subrayar que estos movimientos, que estas luchas sin articulaciones hegemónicas, produjeron rupturas fundamentales en la historia de América Latina.

Estas luchas, estos movimientos, estos levantamientos, impusieron la legitimidad de la presencia política de sujetos que en un largo recorrido histórico habían sido excluidos del campo político, impusieron la legitimidad de la presencia política indígena y también de los pobres, nosotros creemos que esa ha sido una ruptura fundamental. Es justamente tomando en cuenta y en serio a esta ruptura, que se puede hablar de post-neoliberalismo en América Latina. Pero, ¿por qué hablábamos antes de una anatomía política de las luchas de los años noventa? Al principio de este seminario dijimos que muchas veces en la discusión sobre el llamado retorno del Estado tenemos la impresión de que el Estado es tomado como una categoría 'trans-histórica', casi metafísica. Quisiéramos agregar ahora, que muchas veces hablando con amigos, investigadores, compañeros; también tenemos la impresión de que los movimientos sociales son tomados como una categoría 'tras-histórica' y metafísica.

Estamos incómodos con el uso que se hace del concepto de movimientos sociales, por los menos desde dos puntos de vista. Por un lado no nos satisface la manera en que el concepto es planteado por la llamada 'sociología de los movimientos sociales'. Para decirlo de una manera esquemática, este concepto de movimiento social contribuye muchísimas veces a reforzar la

centralidad estratégica del Estado y de los actores políticos formales, llamados a resolver los problemas que se colocan precisamente en la agenda política por acción de los movimientos. Por otro lado, en América Latina, pero también en Europa, estamos bastante incómodos con cómo la retórica de los movimientos sociales es usada en el debate político. La manera en que a veces nosotros mismos usamos el concepto de movimiento social, sugiere que es algo que ya está, que es algo que tiene referencia a nombres y a estructuras. Por eso nos parece necesario y urgente plantear esta idea de una genealogía y al mismo tiempo una anatomía política de los movimientos sociales.

Entonces el énfasis que poníamos antes sobre la necesidad de una mirada anátomo-política y genealógica, apunta justamente a la necesidad de dinamizar también el concepto de movimientos sociales. Anatomía política se refiere a los cuerpos, los cerebros, las pasiones, los deseos, las necesidades, los imaginarios que pasan a formar parte de una coyuntura específica de la lucha y el movimiento. Pero también se refiere –y esto es crucial para nosotros– a la forma en que los mismos cuerpos y cerebros, las pasiones, las necesidades, los deseos y la imaginación se transforman. Analizar desde esta perspectiva las luchas de los movimientos, significa analizar desde el punto de vista de la producción de subjetividad.

Cuando hablamos de anatomía política, la primera referencia que tenemos en nuestra cabeza (más allá de la obvia a Foucault) es un libro extraordinario de Franz Fanon sobre *El año quinto de la revolución en Argelia*, un libro publicado en 1959. Justamente él era un militante del Frente de Liberación Nacional y cuenta la lucha armada, pero al mismo tiempo tiene la capacidad de describir procesos de transformaciones subjetivas que van mucho más allá de la acción política y militar del Frente de Liberación. Fanon trata de describir el aspecto físico de un conjunto de procesos que la lucha de liberación del colonialismo va produciendo, una transformación de la sociedad argelina que es ante todo una transformación de las personas, mujeres y hombres que la habitan. Pero algo que también se debe señalar es que después de la ruptura producida por las luchas contra el neoliberalismo, se produjo también la legitimidad de una presencia política ‘otra’ de la que hablábamos antes, o sea de un proceso de transformación de la composición de las luchas y de los movimientos sociales.

Tuvimos una reunión muy interesante con la CONAIE y algunos dirigentes nos ayudaron muchísimo a comprender la historia de las luchas y de los movimientos sociales en Ecuador². Ellos no tienen para nada una idea ‘trans-histórica’ de los movimientos sociales, nos explicaron cómo el movimiento indígena en la década de los 90 fue capaz de jugar un papel de vanguardia al permitir romper por lo menos con las rigideces del racismo y de la colonialidad del poder en este país. Por otro lado logró abrir un espacio político en el que otros sujetos sociales confluyeron y al juntarse con el movimiento indígena, empezaron a transformarse. Al mismo tiempo, nos explicaron que hoy el movimiento indígena no juega un papel de vanguardia en este país y lo que nos llamó muchísimo la atención es la pasión y la seriedad intelectual con que ellos están tratando de entender la posibilidad de nuevas configuraciones que necesariamente tienen que tomar en cuenta, no solamente las transformaciones de los movimientos sociales, sino también las transformaciones del marco político. Nosotros creemos que esta es una indicación de método muy precisa para dinamizar, para abrir el concepto mismo de movimientos sociales.

Dos palabras más sobre la manera en que nosotros tratamos, en la última década, de entender los desarrollos políticos latinoamericanos desde el punto de vista justamente de la relación entre movimientos sociales y procesos de Gobierno. Por un lado, es importante subrayar que en el origen de cada uno de los gobiernos que se presentan como ‘populares’ o ‘progresistas’, existe esta expresión insurgente de la autonomía de las luchas y de los movimientos sociales que abrieron el campo, el espacio de posibilidad de gobiernos de tipo nuevo, con referencia a los gobiernos neoliberales de los años 90.

Empezando con esta mirada genealógica, a nosotros nos pareció que se presentaba en América Latina la posibilidad de una relación ‘virtuosa’ entre la autonomía de los movimientos sociales y los procesos de Gobierno post-neoliberal. Bueno, nos pareció porque creemos que en política a veces hay que apostar y entonces lo que tratamos de hacer discutiendo con mucha gente en América Latina, fue construir un modelo, obviamente con la consciencia de los límites que tiene un modelo. Para decirlo de una manera muy sencilla, este modelo se fundaba sobre dos rasgos importantes. Por un

lado nos parecía que se presentaba la posibilidad de formas de *gobernanza* fundadas en la exaltación de la autonomía de los movimientos sociales, formas de *gobernanza* tanto más poderosas cuanto más enraizadas en esta autonomía de los movimientos, una relación totalmente distinta a la de cooptación, que se difundió bastante en el subcontinente en los últimos años. Un dualismo de poder, de alguna manera, un dualismo organizado, articulado constitucionalmente.

El segundo punto era la profundización del proceso de integración regional, la construcción de una ‘Patria Grande’, retomando un imaginario muy importante en América Latina, capaz de construir las bases de una nueva relación de fuerza y de poder con los mercados financieros globales, con el capital financiero. Nosotros creemos que nuestra propuesta no fue solamente un modelo –o de alguna forma una utopía– fue un intento de construir algo sobre la base de experiencias que sí se desarrollaron en los años pasados en América latina, tanto por lo que concierne a los movimientos sociales, como por lo que concierne a los gobiernos. Pero claro que nunca este modelo se presentó de una forma pura en ninguna experiencia. Si tomamos este modelo, muy abstracto, como criterio para evaluar la situación en América Latina hoy, nos parece claro que el balance no es muy positivo, que hay un estancamiento, un impasse, en los dos puntos que señalamos antes.

Nos gustaría hacer un pequeño paréntesis sobre el tema de la integración regional, vinculado con algo que ya mencionamos en las exposiciones anteriores, o sea el tema de la moneda. En Ecuador se habla muchísimo de la vuelta del Estado, de la vuelta de la soberanía y bueno, para nosotros quizás porque llegamos de otra parte del mundo, hay un desfase bastante grande entre esta retórica soberanista y los dólares que tenemos que utilizar para pagar un café. Nos parece un problema, una soberanía sin soberanía monetaria es bastante difícil de imaginar y lo que nos llama la atención es la dificultad de discutir sobre este tema con la mayoría de la gente que encontramos en estos días. Lo que sí nos parece claro es que es muy difícil salir de la dolarización a nivel nacional y entonces en la profundización de los procesos de integración regional esta debería ser una tarea fundamental (no es que esto signifique tener como objetivo una moneda única), jus-

tamente desde el punto de vista de recuperación de la soberanía. Pero es precisamente desde este punto de vista que nos parece que hay un impasse en los procesos de integración regional. Hay un retorno a las relaciones bilaterales, que son muy importantes, pero son otra cosa distinta que un proceso de integración regional.

Agregamos algo de una manera, esperamos, menos abstracta y modelística, sobre un caso específico en Argentina. Hacemos esto teniendo en cuenta sobre todo el primer punto que señalamos como importante para hacer un balance de las experiencias latinoamericanas; o sea, la relación entre procesos de Gobierno y movimientos sociales. Es claro que en Argentina como en otros países latinoamericanos está en marcha un proceso, limitado y desigual, pero muy importante, de redistribución de la riqueza social y esto se vincula directamente con la presión de los movimientos sociales en la década pasada. Pero creemos que es importante ver analíticamente la manera en que es manejada esta redistribución de riqueza social. Creemos que la naturaleza, la composición y el desarrollo de las políticas sociales, son aspectos cruciales para comprender por lo menos tres puntos importantes: la lectura y el tratamiento que el Gobierno da al conflicto y a la cooperación social; la relación entre Gobierno y movimientos sociales; las transformaciones subjetivas que se producen a nivel social.

Si miramos a Argentina, es muy difícil hablar de una modalidad única y coordinada de los planes sociales, más bien lo contrario, la clave es su variedad, su heterogeneidad. Así como hay planes sociales que intentan adecuarse al complejo mapa social trazado por los movimientos en la última década, como por ejemplo la decisiva implementación del Plan de Cooperativas Argentina Trabaja; hay otros que presentan formas más o menos universales, como la asignación universal por hijo, jefas de familia, etc.; pero también hay formas de financiamiento de pequeñísimos emprendimientos, que aprovechan vinculaciones varias con las redes de la economía social. Entonces hay una heterogeneidad muy profunda de las políticas sociales a la que corresponde una retórica que es bastante homogénea, una retórica gubernamental armada alrededor de los derechos, sobre todo de los derechos sociales y del empleo, lo que garantizaría según las retóricas gubernamentales, la inclusión social.

Otros puntos, recordando lo que decía antes, sobre lo que las políticas sociales nos permiten comprender, es que el tratamiento con los movimientos sociales es muy complejo, incluye y combina la negociación, la subordinación, el reconocimiento y la reparación con el armado de estructuras paralelas y con el enfrentamiento más o menos directo. Entonces hay una variedad extrema de modalidades de relación entre Gobierno y movimientos sociales. El otro punto importante es que las políticas sociales de los últimos años en Argentina impulsaron un proceso de disgregación de las redes colectivas. Con una combinación de financiamiento a movimientos y prestaciones individuales, hay un intento de vincular políticas sociales y políticas de seguridad, muchas veces involucrando movimientos sociales en las políticas de seguridad. En este campo hay como una ‘hibridación’, entre algunos componentes de movimientos sociales de tipo nuevo que aparecieron con los ‘piqueteros’ en los años noventa y las viejas estructuras de ‘punteros’ del peronismo.

El plan social es al mismo tiempo planteado como productor de una nueva forma de ciudadanía. Parte de los requisitos de los planes, consiste en un cierto tipo de inscripción legal de los beneficiarios en aquellas zonas donde predomina la informalidad. La escolarización, la vacunación y documentación obligatoria están como responsabilidad contrapartida. Sin embargo, acá vemos operar otra novedad. Las instituciones clásicas del Estado no pueden dar respuesta a la masividad que se deriva de este tipo de prestaciones obligatorias. Para ello muchas veces, el Estado se sirve de iniciativas autónomas, para suplir la imposibilidad de resolución institucional. Pongamos un ejemplo, el aumento de la matrícula escolar, obligó al Estado a recurrir a la experiencia autogestionada de los llamados ‘bachilleratos populares’, que hacen educación popular en las fábricas recuperadas desde 2001 y reconocerles su existencia a partir del financiamiento de los salarios docentes por fuera de los convenios colectivos del gremio docente. Nosotros creemos que este ejemplo es interesante, porque por un lado se ve la potencialidad de una relación de tipo nuevo entre estructuras estatales y experiencias de autogestión y auto-organización social como el ‘bachillerato popular’. Pero por otro lado se ve también el uso por parte del Estado de estas experiencias para impulsar un proceso de ‘informali-

zación' del trabajo docente que tiene también una cara económica muy importante.

Concluimos diciendo algo sobre el tema de la inclusión social y dejándolo para la discusión. Podemos seguir tomando como referencia las políticas sociales en la Argentina. Muchos de los subsidios y de los planes sociales a pesar de la retórica con que son presentados, son subsidios directamente al consumo y eso ha producido en los últimos años una difusión, una masificación de los consumos bastante impactante en Argentina, pero también en otros países de América Latina, también en Ecuador. Hay que hacer una aclaración preliminar importante a este respecto. Nosotros no tenemos en algún modo un planteamiento moralista sobre el tema del consumo, si hubo un crecimiento de los consumos populares, si hay gente que está saliendo de la pobreza y está empezando a consumir, nosotros creemos que es también un logro importante, una conquista que se hizo posible por las luchas populares de los últimos años, el acceso de los pobres al consumo y cierta conquista de poder social, al cuestionamiento de las jerarquías y los dispositivos de sujeción. Pero al mismo tiempo hay que tomar en cuenta el hecho de que ciudadanía y consumo son dos vehículos de inclusión social que funcionan de manera bastante distinta.

En este seminario hablamos de Thomas Marshall, este sociólogo inglés muy importante para la teoría de la ciudadanía social. Bueno, él tiene reflexiones interesantes sobre la diferencia entre la lógica de la ciudadanía y la lógica del consumo como lógicas de inclusión social. Hay un conflicto entre dos lógicas: la de 'pertenencia' a la comunidad de los ciudadanos, por un lado, y a la de una libertad y una experiencia de satisfacción esencialmente impolítica en el terreno del consumo de masas, por el otro lado. En cualquier caso, el crecimiento del consumo y la expansión de la clase media no necesariamente han llevado a una senda democrática, e incluso se puede vincular a una dinámica de despolitización. ¿Qué dice un Gobierno como el de Cristina Fernández sobre este tema?, básicamente parece plantear la idea de una política de dos tiempos. El primer tiempo es el despliegue de los consumos populares a través de políticas sociales. El segundo tiempo, es la generalización del trabajo asalariado mediante el desarrollo industrial.

La combinación de consumo por un lado y trabajo asalariado por otro, es una lógica bastante clásica.

Pero a nosotros nos parece que lo que está pasando en Argentina, no deja muchas esperanzas para el cumplimiento de esta política de dos tiempos. En la última fase, después del conflicto con el campo en 2008, nos parece que en Argentina también se aceleró muchísimo el patrón neoextractivista, que es un patrón muy distinto que el patrón industrial y además, en los últimos años se profundizó el proceso de informalización de la economía y del trabajo. Frente a esto, hay mucha gente en Argentina como en Bolivia, que empezó en los últimos años a plantear el tema del ‘capitalismo popular’, a plantear el tema de una reproducción de las lógicas neoliberales ‘desde abajo’, adentro de las redes de economía social y solidaria, de la economía comunitaria y esto está muy vinculado con el tema de los consumos. Por ejemplo, el mercado de La Salada en Buenos Aires, es un mercado cuyo presupuesto anual es más del doble que el presupuesto anual de todos los shoppings de Buenos Aires. Es algo gigantesco, muy vinculado con redes comunitarias, un mercado que ha sido fundado por comerciantes bolivianos en los años noventa. Pero su explosión coincide con 2001 y con la época del trueque como una forma de auto-organización económica frente a la crisis en Argentina. Hoy en día La Salada es un gigantesco mercado transnacional que sostiene relaciones con Bolivia, pero también con todo el continente latinoamericano e incluso con China.

En el último número de la revista *Nueva Sociedad* hay un artículo muy interesante sobre este tema del ‘capitalismo popular’ donde se reconstruye la historia de una comunidad de mercantes aymaras que empezaron en 1994 a viajar a China para importar productos electrónicos y se convirtió en uno de los sectores económicos emergentes en Bolivia. Muchas veces nosotros tenemos de China una imagen sencilla, el ‘fordismo periférico’, la ‘fábrica del mundo’, la industrialización y la explotación masiva, etc. Lo que hay que agregar a esta imagen, entre otras cosas, es que en China hay un sector de economía informal gigantesco, hay grandes ferias y es increíble cómo se armó la relación con unidades aymaras en Bolivia. Hoy todo esto está vinculado adentro de un espacio transnacional donde se reproducen las lógicas neoliberales sobre todo si tomamos en serio lo que

señalábamos hablando de Michel Foucault, que el neoliberalismo es una producción de subjetividad.

Tomando en serio esta idea, de que en la política siempre está en juego la producción de subjetividad, nosotros creemos que un problema que tenemos que resolver es justamente lo que significa política. Para decirlo de una manera un poco general, nosotros creemos que debemos tener un concepto de política mucho más rico que el concepto de una política necesariamente estatal e institucional. La política claramente tiene una dimensión participativa, tiene la dimensión de la opinión pública, pero tanto la participación a través de la representación, cuanto de la opinión pública, son conceptos de las teorías políticas dominantes que siempre se dirigen hacia la forma del Estado.

Nosotros tratamos en los últimos años de desarrollar un poco esta idea de la producción de la subjetividad como puesta en juego fundamental de la política y tratamos de dividir el concepto de producción de subjetividad tomando por un lado a la ‘sujeción’ y por otro lado la ‘subjetivación’ y pensando la política como el campo de tensión generado por estos dos polos. Si pensamos la política en este sentido, las luchas que se producen alrededor del género o la etnia, son luchas sumamente políticas precisamente porque niegan dispositivos específicos de ‘sujeción’ a través de una autonomía de producción de sujetos nuevos precisamente por estar liberados de estos dispositivos. Al mismo tiempo creemos que hay la necesidad de complejizar también el concepto de lucha, porque cuando se habla la palabra uno piensa en las marchas en la calle, la huelga, pero la ampliación del concepto de política produce necesariamente la ampliación del concepto de lucha, que necesariamente incluiría las prácticas sociales que no se presentan muchas veces como prácticas políticas. Hay que incluir en el concepto de lucha prácticas sociales, prácticas culturales, que no se presentan como prácticas abiertamente políticas pero sí expresan resistencia, expresan deseos, muchas veces logran transformar el campo de tensión entre ‘sujeción’ y ‘subjetivación’.

Hablaba antes de una dialéctica entre capital y trabajo, como base material de la ciudadanía social en la época del llamado capitalismo “fordista”. Hoy no hay dialéctica en este sentido, hay este conjunto general de

la sociedad que es por un lado la base de los procesos de acumulación y por otro lado es atravesada por el mando del capital financiero. Entonces el problema fundamental es ¿cómo se puede politizar en el sentido que tratábamos de explicar antes, este conjunto general de la sociedad? Cuando hablamos de un ‘conjunto general de la sociedad’ como la base de la acumulación y valorización del capital, no nos referimos a una especie de ‘homogeneidad social’. Es importante tener en cuenta que por el contrario, en la medida en que la cooperación y otras potencias comunes pasan a primer plano como la base ‘abstracta’ del capitalismo contemporáneo, se profundizan las jerarquías y líneas de fractura. En otras palabras, el conjunto general de la sociedad del que hablamos, es homogéneo y abstracto sólo en la representación que el capital produce en sus mercados financieros. Su composición, su anatomía es profundamente heterogénea desde el punto de vista de las formas de vida, de las formas de trabajo, de los imaginarios, de las relaciones de poder, de las jerarquías que atraviesan. Aquí está para nosotros un gran tema que hay que trabajar.

Nosotros creemos que otro gran tema es la relación del *común* y el lugar, que ya señalamos al principio del seminario cuando planteamos la relación entre el *común* y la comunidad. ¿Qué política espacial está vinculada a este tema del *común*?, ¿cómo se plantea el problema del espacio, de la producción de espacio? En este sentido el libro de Arturo Escobar, *Territorios de diferencia*, ha sido para nosotros muy sugerente, porque nos permitió extender hacia otros espacios un planteamiento que desarrollamos con otros amigos alrededor del espacio urbano de la ciudad, del derecho a la ciudad, como derecho a producir la ciudad, como derecho a participar en la producción misma del espacio urbano. Y Escobar muestra muy bien esta idea de la naturaleza ‘elusiva y precaria’ del espacio, elusiva y precaria porque siempre hay que producir el espacio, enfrentándose con otros poderes que también producen el espacio. Caracteriza también de otra manera, las geografías indígenas en América Latina, las geografías campesinas.

Pero cuando hablamos de política de producción de espacio, claramente tenemos en nuestras cabezas lo que estábamos diciendo antes sobre la integración regional y el ejemplo de la llamada ‘pesificación de la economía’ en Argentina. Para nosotros es muy importante en este sentido, por-

que parece ser lo contrario de la dolarización en Ecuador. En Argentina el intento es justamente el de recuperar la soberanía monetaria expulsando el dólar de la economía, pero este intento de pesificación tiene muchos problemas, no solo la dificultad de acceso al dólar; que por un lado genera una inflación que está fuera de control, pero por otro lado genera una pérdida de valor de la moneda nacional, que es muy impactante. A pesar de los problemas, la retórica del Gobierno argentino, pero también de intelectuales vinculados al Gobierno, es que el problema del dólar es solamente para la clase media, porque según ellos, los pobres no necesitan dólares. Esto es algo que realmente nos molesta, en Argentina hay millones de migrantes que sí necesitan dólares para las remesas y la vida de los migrantes, que son bastante pobres en su mayoría. Este 'capitalismo popular transnacional' ha sido bastante desafiada por estas políticas. Entonces acá se ven dos cosas importantes, por un lado, el carácter ficticio de la soberanía monetaria en el caso de Argentina, por otro lado, un conjunto de consecuencias muy duras del giro nacionalista, de la retórica y de la política del Gobierno desde el punto de vista de los migrantes. Si los pobres no necesitan dólares, bueno esto significa que para el Gobierno los pobres son ciudadanos y ciudadanos argentinos, son nacionales. Los pobres que no son argentinos y que viven en Argentina no son tomados en cuenta.

Dos palabras finalmente sobre el tema del origen. La genealogía tiene que ser genealogía de largo recorrido histórico, pero al mismo tiempo nosotros creemos que hay el riesgo de ser demasiado vinculados con el origen. Cuando esto sucede, cuando la genealogía está fijada en modo unilateral al origen, puede permanecer debilitada la potencia de la genealogía para la misma comprensión fundamental del presente y para imaginar el futuro. Aquel origen es un concepto muy fuerte por su fuerza de oscurecer las transformaciones que se producen con referencia al origen mismo.

Es un problema que en nuestra opinión, es evidente desde el punto de vista filosófico, como en las obras de Giorgio Agamben; pero también puede surgir en otros contextos, por ejemplo en proyectos para la 'descolonización' del conocimiento y la crítica al eurocentrismo. En este sentido creemos que es muy importante toda la discusión sobre la 'provincialización' de Europa, creemos que es muy importante seguir y profundizar la

crítica al eurocentrismo, pero al mismo tiempo hay que tomar en cuenta que quizás hoy Europa y Occidente tienen problemas y estos son problemas que por un lado pueden ser la raíz de algo muy malo, como la guerra; pero por otro, también abren espacios, producen oportunidades que pueden ser explotadas para imaginar un nuevo modelo de desarrollo y nuevos equilibrios en una escala global.

Notas

- 1 El seminario se dictó poco antes de las elecciones generales de febrero de 2013.
- 2 Que se reproduce en la segunda parte de esta publicación.