

Del altermundismo a la indignación:  
un trabajo de traducción contrahegemónica

Julia Nuño de la Rosa García

---

TESIS DOCTORAL UPF / 2015

DIRECTOR DE LA TESIS

Dr. José Antonio Estévez Araújo, Departament de Teoria Sociològica,  
Filosofia del Dret i Metodologia de les Ciències Socials (Universitat de  
Barcelona)

TUTOR DE LA TESIS

Dr. Jordi Mir García, Departament d'Humanitats (Universitat Pompeu  
Fabra)

DEPARTAMENT D'HUMANITATS





## Dedicatoria

A Paco, por no haberla visto pero haber estado siempre.



## **Agradecimientos**

Son demasiadas las personas y momentos compartidos a lo largo de este proceso casi concluido. No puedo plasmar aquí la dedicación, entrega y amor recibidos en estos años de momentos difíciles, fechas inacabadas y distancias creadas.

Esta tesis doctoral es el resultado de un largo proceso que no puedo decir con exactitud dónde comenzó ni cuándo tuve la certeza de que lo acabaría. Es producto de muchas horas de conversaciones, lecturas y emociones vividas con esperanza, ilusión y lucha. Porque la idea de no aportar ni un granito de arena a un mundo que a veces se desmorona y otras vuelve a remontar me producía una inquietud que sólo a través de la política, la acción y el pensamiento podía comenzar a atenuarse.

El trabajo que presento a continuación es el fruto del paso por diferentes universidades, centros de investigación y departamentos, pero también de plazas, foros, calles, organizaciones y asambleas, un proyecto pensado desde el activismo y la academia, desde las redes sociales y las reuniones, los encuentros espontáneos y las manifestaciones, las acciones y las largas sobremesas.

Le quiero agradecer especialmente al Dr. José Antonio Estévez Araújo haber aceptado dirigirme la tesis con toda la atención, ayuda y preocupación con la que ha seguido mis pasos desde que empezamos juntos esta andadura. Al Dr. Jordi Mir García, por haberme tutorizado todo este proceso mucho antes de que yo se lo pidiera y haber buscado siempre la manera de seguir en pie en esta batalla. A ambos, por haber asumido un papel que habría tenido alguien a quien todos estimábamos demasiado como para no sentir su falta como una gran carga.

Paco Fernández Buey, Paco, maestro, profesor, referente, guía de tantos pasos dados y por andar. Porque iniciar este proceso con él me permitió llegar a ver las posibilidades de un mundo en el que cabían muchos mundos y donde las cosas -siempre- podían ser de otra manera. Paco, gracias por enseñarme las herramientas a las que aferrarse, dejarme entrar en el mundo de las ideas sin impresionarme, hacerme el camino más fácil y mostrarme que el pensamiento y la acción siempre van de la mano en la lucha por un mundo más justo.

Gracias al Centre d'Estudis sobre Moviments Socials (CEMS) y la Càtedra UNESCO d'Estudis Interculturals de la UPF, por haberme hecho sentir siempre una pieza más dentro de la cadena de engranaje, por darnos la oportunidad a tantos estudiantes de tomar caminos alternativos dentro y fuera de la universidad, de buscar en las luchas y movimientos sociales el sentido de nuestra actividad cotidiana. Gracias a Jordi Mir, Enric Prat, Salvador López Arnal, Jorge Riechman, y muchos más por iniciar estos espacios y darnos una oportunidad única para poner en discusión nuestras ideas y acciones.

A Daria, Antonio, Miguel, Albert y Joseba, por los grandes momentos en ese despacho con vistas a Ciutadella, por las horas pasadas fuera y dentro de las paredes universitarias; y por intentar luchar, incluso desde las entrañas, por una universidad y sociedad más justas.

Al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en Argentina (CLACSO) y el Centro de Estudos Sociais (CES) de Portugal, especialmente a la Dra. Maria Paula Meneses, Dr. Boaventura de Sousa Santos y Dr. Antoni Aguiló, por aceptarme en un marco excepcional como la ciudad de Coímbra para procesar la última fase de mi tesis doctoral. Ambos lugares, me permitieron mirar más allá de lo político, al Sur y desde el Sur decolonial y emancipatorio.

Y gracias a todos vosotros que estáis leyendo, lectores y lectoras, amigos míos, que sabéis que os debo tanto y tanto por haberme animado siempre a acabar esta tesis. Por no haber dudado nunca de la importancia de mis palabras. Por haberos pasado horas hablando, revisando y revisitando un texto que parecía inacabable. Y en este sentido, especialmente a Clara Colomina, Marta Palacín, Carmen García, Laura Nuño de la Rosa y Mariona Lloret, por vuestra dedicación minuciosa en la edición del texto y la pasión mostrada en cada coma, en cada palabra. Sin vosotras estas páginas nunca hubieran sido posibles.

A mis padres, a Laura, Inés y Sara, a Carmen, Julia y el pequeño Alejo, porque sin saberlo me habéis dado la fuerza que necesitaba en tantos momentos de decaimiento. A Manu, por haber pensado, sentido y vivido conmigo todos estos años de vida y obra. A Maribel, por la familia creada. A Daria, Corrado, Mireia y Ale, por mucho más que Passatge Napoleó. Por todo.

A mis hermanas de vida: Rebe, Clara, Julia, Irene, María, Judit, y Marina, por vuestro apoyo incondicional en un proceso demasiado largo, demasiado vital. A David. A Xavi, Jordina y Jordi por crear ese espacio tan especial a cuatro bandas y sin barreras. A Marta, Marc, Irene, Mercè y Michele por acompañarme en los últimos meses de subida a la cima, en cada rincón y a cada paso.

A Yako, Laia, Gemma y Ananta, por enseñarme a sacar la voz que necesitaba en este baile de máscaras.

Gracias, en fin, a todos aquellos que habéis pasado por aquí, y habéis visitado algunas de mis frases, palabras y acciones, con el apoyo y amor cedido.



## **Resumen**

El cambio social y político que supone el fin de la guerra fría y el triunfo del capitalismo como mejor de los mundos posibles, impone el intento de homogeneización cultural y silenciamiento de toda posibilidad de alternativas al sistema dominante. Pero el nacimiento de corrientes de pensamiento -y acción- crítico con la hegemonía occidental-capitalista –desde la teoría crítica poscolonial al altermundismo- acabará configurando una serie de propuestas que reivindican la diversidad y el reconocimiento de otras epistemologías y mundos posibles como modo de lograr una verdadera emancipación social. Las Epistemologías del Sur que propone Boaventura de Sousa Santos, son una apuesta por el diálogo entre culturas y movimientos sociales que forman el sur anti-imperial. La idea de llevar a cabo un trabajo de traducción entre saberes y prácticas diversas nos llevará a reivindicar la antropodiversidad, la demodiversidad y el reconocimiento en los intercambios culturales. Desde el altermundismo a la indignación, llevaremos a cabo un trabajo de traducción contrahegemónica entre los movimientos sociales emancipatorios más importantes de las últimas décadas.

## **Abstract**

The social and political effects of Cold War and the triumph of capitalism as the best of possible worlds entailed the aim of cultural homogeneization and silencing of any possible alternatives to the dominant system. However, the new currents of thought and action critical with the Western-capitalist hegemony (from the critical postcolonial theory to altermundism) will configure a series of proposals that claim diversity and the recognition of other epistemologies and possible worlds as a way to achieve a true social emancipation. The Epistemologies of the South proposed by Boaventura de Sousa Santos are a bet for the dialogue between the cultures and social movements of the anti-Imperial South. The idea of carrying out a work of translation between knowledges and practices will lead as to vindicate antropodiversity, demodiversity, and the recognition of cultural exchanges. From altermundism to indignation, I will carry out a work of contrahegemonical translation between the most important social emancipatory movements of the last decades.

[L]a filosofía ha sido siempre un serio juego lingüístico y en él los filósofos distinguen y matizan el lenguaje cotidiano u ordinario. Esto no lo hacen los filósofos necesariamente por llevar la contraria al vulgo, por incordiar o crear una jerga especializada. Lo hacen también (y esta es la parte seria del juego) por mor de la precisión y la claridad, para que todos podamos entendernos mejor.

Fernández Buey, F., *Ética y Filosofía Política: asuntos públicos controvertidos*: 12

## **A modo de prólogo**

Vivimos tiempos de barbarie, de crisis sistémica, de crisis civilizatoria. Vivimos sociedades desfragmentadas, discursos atomizados, ideologías caducas, fin de los grandes relatos. Luchamos por ideales pero sabemos que estos nunca llegarán a ser nuestros, ni de nuestros hijos. Lo fueron de nuestros padres, de la época de las metanarrativas, de los grandes discursos, de las ideas-fuerza. Hoy, nos dicen, el mundo es fragmentario, disperso, provisional. Nada de lo que hagamos durará más que el tiempo que tardemos en cambiar de oficio, de casa, de país, de identidad.

Vivimos un tiempo en que se anunciaba el fin de una época, la modernidad, y el inicio de otra, la posmodernidad, que sustituía a la anterior por obsoleta, desacreditada, desarticulada. En el plano ético-político el fin de la modernidad quedó marcado por la perplejidad moral ante lo que Hannah Arendt denominó la banalidad del mal, el fracaso del gran proyecto ilustrado y los valores universales de emancipación, igualdad y desarrollo para toda la humanidad.

El inicio de la posmodernidad, por otro lado, anunciaba la muerte de los grandes relatos, el fin de las ideologías, el declive de las ideas y conceptos que habían guiado las luchas emancipatorias durante el siglo XX. Se imponía el discurso del fin de la historia y con el inicio de las políticas de un solo bloque.

El fin de la guerra fría y la caída del muro de Berlín traerá consigo la afirmación de Margaret Thatcher del no hay alternativa (TINA) y el triunfo del capitalismo como mejor de los mundos posibles. La crisis de los denominados estados del bienestar y los estados-nación, junto con el endurecimiento de las políticas económicas neoliberales en todo el mundo a partir de los años 80 pondrán en evidencia las nefastas consecuencias que para la mayor parte de la población mundial tendrá la aplicación las políticas neoliberales.

En este periodo, además, se produce un fuerte descenso de las experiencias sociales y políticas alternativas que plantean críticas al sistema dominante. La crisis de los movimientos sociales, sindicatos y partidos políticos de la izquierda tradicional en los años 90 traerá consigo un vacío en las luchas y propuestas de cambio en un mundo que, cada vez más, parecía tener una dirección única. Sin embargo, como esperanzadamente demostrarán los zapatistas a partir de 1994 con el levantamiento en Chiapas del EZLN -Ejército Zapatista de Liberación Nacional-, este es un mundo donde caben muchos mundos y las grietas del capitalismo de las que habla Holloway (2011) empiezan a hacerse cada vez más presentes en un sistema desigual, totalizador y excluyente con la diversidad de poblaciones y culturas.

A partir de la segunda mitad de los años 90, como veremos en nuestra investigación, se empieza a vislumbrar el nacimiento de resistencias al capitalismo que permitirán abrir nuevos “marcos de oportunidad política” (Tarrow, 1997). Surgirá el primer movimiento social a escala internacional que cuestiona el sistema político-económico dominante y las consecuencias que sus políticas estaban teniendo para la mayor parte de la población mundial: el movimiento antiglobalización o altermundista.

En este trabajo veremos la evolución de estos procesos y su inserción en toda una corriente de pensamiento crítico alternativo que asentó las bases de una ideología que va más allá de las dicotomías tradicionales de la modernidad occidental, para centrarse en los nuevos *excluidos* en términos de Bourdieu, los *de abajo* para Fernández Buey o los *nadies* en palabras de Galeano, aquellos “que valen menos que la bala que los mata” (2004: 59).

El denominado *altermundismo* asentará así las bases de un pensamiento y un activismo críticos con el capitalismo contemporáneo, recuperando las tradiciones políticas clásicas de la izquierda occidental -anarquismo, socialismo, comunismo, sindicalismo, entre otros- pero incorporando también otras corrientes de pensamiento crítico como la teología de la liberación, la ecología política de la pobreza o el pensamiento político vinculado a los nuevos movimientos sociales -pacifismo, ecologismo, feminismo-. Además, a partir de este momento se produce una apertura hacia otras formas de conocimiento y epistemologías más allá del pensamiento occidental. En este sentido, la incorporación de los *nuevos indigenismos*, sobre todo a partir del levantamiento zapatista del EZLN en México, y las propuestas emancipadoras que surgen en Latinoamérica con el ascenso al poder de gobiernos que provienen de movimientos de trabajadores, campesinos o indígenas -como el Brasil de Lula, la Bolivia de Evo Morales o la Venezuela de Chávez-, marcará un antes y un después en la articulación de las luchas interculturales en todo el mundo. Todo ello, como se defenderá en el movimiento antiglobalización, en favor de un mundo común anclado en lo local para cambiar lo global, y conectado con lo global para transformar lo local.

Cuando se celebra el primer Foro Social Mundial en 2001 -Porto Alegre- y las primeras manifestaciones contra las empresas y

organismos internacionales -Seattle 1999, Génova 2001, etc.-, el mundo aún cerraba los ojos ante la alerta que el altermundismo ponía sobre la crisis del capitalismo y sus consecuencias político-sociales. Pero la eclosión de la gran crisis financiera en 2008 que inicia la crisis de las hipotecas subprime en EE.UU y destapa la crisis económica más importante desde la *gran depresión* en el corazón del Imperio, marcará un momento de inflexión en las respuestas sociales al modelo hegemónico dominante.

Como sabemos, en el año 2011 las revueltas de la indignación estallan por todo el mundo, desde El Cairo hasta Wall Street, enarbolando la bandera de la dignidad y la reivindicación de una democracia real para los de abajo. A partir de este momento, la indignación y la reivindicación de mayores cuotas de participación política y democracia por parte de la ciudadanía, se apoderan de las luchas emancipadoras de todo el mundo y marcan un nuevo ciclo de protesta (Tarrow, 2004: 202-203)<sup>1</sup> cuyas consecuencias políticas y sociales aún estamos viviendo.

En Occidente, el colonialismo, el racismo y la xenofobia nos han impedido mirar durante muchos siglos las experiencias político-sociales ocurridas en diversas partes del mundo, que proponen vías y vidas alternativas a las de la modernidad occidental. Esta ceguera occidental hacia otras formas de saber, entender e interpretar el mundo en el que vivimos -y Grosfoguel ha denominado racismo

---

<sup>1</sup> Tarrow entiende por ciclo de protesta una fase de intensificación de los conflictos y la confrontación en el sistema social, que incluye una rápida difusión de la acción colectiva de los sectores más movilizados a los menos movilizados; un ritmo de innovación acelerado en las formas de confrontación; marcos nuevos o transformados para la acción colectiva; una combinación de participación organizada y no organizada; y unas secuencias de interacción intensificada entre disidentes y autoridades que pueden terminar en la reforma, la represión, y, a veces, en una revolución.

epistémico (2007)-, nos ha impedido indagar, también, en otras formas y sistemas políticos alternativos. Así, el neocolonialismo y etnocentrismo cultural ejercido por los países centrales hacia la periferia del sistema-mundo (Wallerstein, 2004), más allá -y mucho tiempo después- de las independencias políticas de los países colonizados, nos muestran todavía hoy la perdurabilidad de las relaciones desiguales entre los países del norte y el sur global. En este sentido, como apuntara Dubois (1946) “el proyecto imperial del Norte global sobre el Sur global es una parte integrante de la relación capitalista global”.

En esta investigación, nos detendremos en las grietas del sistema capitalista para indagar, a partir de un pensamiento poscolonial, anticapitalista y contrahegemónico, en otras epistemologías, culturas, sociedades y mundos posibles. E intentar entender así, más allá de lo político, las formas de vida de los otros, sus saberes y cosmovisiones, o como diría Boaventura de Sousa Santos “aprender que existe el Sur, aprender a ir hacia el Sur, aprender a partir del Sur y con el Sur” (1995: 508; 2009d: 287; Santos y Meneses, 2014: 7).

La línea de investigación que proponemos en esta disertación bebe de muchas disciplinas y tradiciones académicas y activistas, desde la filosofía política alternativa y el pensamiento crítico, a la sociología de los movimientos sociales contemporáneos, la antropología cultural o los estudios poscoloniales, siempre atravesada por la historia de las ideas.

El hecho de situar nuestra investigación en la confluencia de diversas tradiciones teóricas, políticas y culturales complementa una idea que queremos defender aquí, a saber: que la división de saberes típica de la modernidad occidental -por ejemplo entre saberes científicos y humanísticos-, acabó provocando una división entre el conocimiento

válido y no válido -lo verdadero y lo falso-, que nos insertó en dicotomías excluyentes y reduccionistas que todavía hoy arrastramos en el pensamiento contemporáneo.

Así, lo que aquí defendemos es una revisión de los postulados clásicos del pensamiento moderno y sus categorías, para indagar en nuevas propuestas epistemológicas, éticas y políticas que nos llevarán a un aprendizaje mutuo entre culturas, saberes y conocimientos no hegemónicos.

De esta manera, en el primer capítulo de nuestra investigación propondremos una contextualización histórico-teórica de los orígenes de la modernidad, los inicios de la posmodernidad y la crítica a los discursos de la posmodernidad *celebratoria* que han defendido muchos de los impulsores del proceso de la globalización económica. Veremos cómo se impone el discurso fatalista del no hay alternativa y la anulación de toda posibilidad de plantear alternativas al sistema hegemónico. Pero también veremos el surgimiento, como respuesta a este fatalismo, de un pensamiento crítico con el sistema capitalista que se distanciará de la modernidad occidental para indagar en otras tradiciones político-culturales.

Así, a partir de la propuesta del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, veremos una crítica al modelo de racionalidad de la ciencia moderna para reivindicar otras formas de conocimiento como las *epistemologías del Sur* (1995; 2009d; 2010a; Santos y Meneses, 2014a). La propuesta de una ecología de saberes que nos permita entablar diálogos con otras culturas y tradiciones será fundamental para indagar en procesos de traducción entre culturas y epistemologías diversas.

El segundo capítulo de nuestra investigación se centra así en las respuestas movimentistas y teóricas que se desarrollan a finales de los años 90 y principios de los 2000 en respuesta a la crisis económica -y

civilizatoria- del sistema político-económico dominante. El surgimiento del altermundismo vinculado al auge del movimiento antiglobalización en EE.UU, Europa y algunos países de América Latina, iniciará, desde el punto de vista político, esta apertura hacia nuevos universos sociales y culturales desde la afirmación de la existencia de otros mundos posibles.

El marco histórico en el que nos situaremos, por tanto, se encuentra entre los dos ciclos de protesta más importantes del cambio de siglo: el ciclo antiglobalización y el ciclo de la indignación.

En el primero, la experiencia de Chiapas y el neozapatismo desde mediados de los años 90, así como las protestas contra las grandes instituciones financieras como el Banco Mundial o la Organización Mundial del Comercio -que llegan a su punto álgido con las manifestaciones de Seattle en 1999, y la celebración del primer Foro Social Mundial en 2001-, sitúan a este movimiento en el centro de las propuestas frente a la globalización hegemónica y el neoliberalismo.

Así, una de las características fundamentales de este ciclo es que consigue configurar un movimiento de movimientos que unirá colectivos y organizaciones muy diversos en lo geográfico y también en lo político: desde el movimiento ecologista con el movimiento obrero -Seattle 99- hasta las propuestas indigenistas en América Latina con las del movimiento feminista, pacifista y antimilitarista europeo -Foro Social Europeo-. Por eso, nos detendremos en la celebración de los FSM -y Foros Sociales regionales- como lugares de encuentro entre movimientos y organizaciones de diversas procedencias culturales, sociales y políticas.

En el tercer capítulo, nos plantearemos el problema de la búsqueda de elementos comunes entre tradiciones y experiencias políticas diversas. Con la intención de recuperar el desperdicio de la experiencia (Santos,

2003) del que hemos sido testigos durante siglos de colonialismo e imperialismo occidental, recuperaremos algunas de las propuestas políticas y sociales que ponen en práctica un verdadero encuentro entre culturas (Fernández Buey, 1995c). Replantearemos la noción de cultura desde una visión ampliada del término, que utilizaremos no sólo desde un sentido antropológico, sino también político. Un planteamiento que partirá de la crítica a la idea de cultura propia de la tradición occidental y buscará en el discurso del otro -con y a partir del otro-, una apertura hacia nuevos saberes y conocimientos.

En este sentido, nos adentraremos en la propuesta de las epistemologías del Sur, apuntada en el primer capítulo para indagar en la idea de la ecología de los saberes (Santos, 2005a: 163) y el trabajo de traducción entre culturas y movimientos políticos y sociales emancipatorios.

Así, buscaremos en las propuestas de la *antropodiversidad* (Aguiló, 2009) y la traducción de saberes, las zonas de contacto entre movimientos que nos permitan hablar de conceptos e ideas compartidas más allá de significados concretos. Intentaremos entablar así “una traducción de saberes en otros saberes, de búsqueda de la inteligibilidad en la diversidad de las culturas y formas de vida del mundo globalizado” (Santos, 2009d: 142).

Finalmente, en el cuarto capítulo nos adentraremos en el otro gran ciclo de protesta que marca nuestra investigación: las revueltas de la indignación.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> El término *revueltas de la indignación* fue acuñado por Boaventura de Sousa Santos en una conferencia dictaminada en La Paz, Bolivia, el 15 de octubre de 2012. Como apunta Aguiló (2015: 62), enlaza con otros conceptos referidos a los movimientos globales de indignados, como las *presencias colectivas* de las que habla el propio Santos (Bollero, 2012), los *procesos multitudinarios* analizados por Negri

El surgimiento de movimientos sociales de diversa índole contra los efectos que la crisis económica del capitalismo estaba teniendo en diversos sectores sociales, sobre todo a partir de 2008, acaba desembocando en una ola de movilización global que comienza con la explosión de las revueltas árabes en 2011. A partir de estas protestas surgirán otras revueltas con muchos puntos en común pero desde lugares muy alejados en lo geográfico -desde *Occupy* en EE.UU, pasando por los indignados en España, Grecia o Turquía, hasta movimientos como *#YoSoy132* en México o los estudiantes chilenos.

Como veremos, todas estas revueltas no son producto de una experiencia aislada en lo geográfico, lo político o lo cultural, sino que vienen precedidas por experiencias como el movimiento antiglobalización, las movilizaciones argentinas de 2001, el movimiento contra la guerra de Irak en 2003, etc. Así, la comparación de experiencias movimentistas como la argentina y la española, nos servirán para ejemplificar las posibilidades de los procesos de traducción entre prácticas y estrategias en experiencias diversas.

Nuestro propósito, finalmente, será analizar los espacios que desde nuestro punto de vista han sido claves en el encuentro entre culturas contrahegemónicas; así como analizar las posibilidades de la traducción entre culturas y epistemologías contrahegemónicas o alternativas.

Por un lado, desde la experiencia del FSM -que desde 2001 se convierte en el punto de encuentro internacional de las fuerzas contrahegemónicas. Por otro, desde las plazas de la indignación, que en 2011 irrumpen en la escena pública mundial como espacio de

---

(2004) y Cava (2013) o el movimiento por la democracia real del que se ocupan Roos y Oikonomakis (2013).

protesta y construcción de alternativas frente a las consecuencias sociales de la crisis económica mundial.

Ambos, con diez años de diferencia, articulan movimientos y culturas políticas diversas, cuestionan el sistema económico-político dominante y proponen la necesidad de crear alternativas reales a la(s) democracia(s) realmente existente(s). Ambos, además, reivindican el espacio público como ágora -y lugar de discusión de los debates y propuestas de la res pública- y proponen alternativas concretas en la construcción de otros mundos posibles más allá de los esquemas de la tradición moderna occidental.

Del *Que se vayan todos* al *No nos representan*, *Lo llaman democracia y no lo es* o *Somos el 99%*, la crítica e impugnación del modelo de democracia dominante y el sistema económico neoliberal marcarán así una nueva era en las protestas transnacionales. Las experiencias altermundistas e indignadas, además, abrirán nuevos campos de experimentación política y social que nos permitirá mirar más allá de nuestras fronteras epistémico-culturales las posibilidades reales de las nuevas epistemologías, prácticas y experiencias políticas. Cómo articular estas propuestas, a partir de un trabajo de traducción contrahegemónico, será el desafío más importante de nuestra investigación.

# Índice

A modo de prólogo .....	xi
1. Modernidad, crisis y nuevas epistemologías .....	1
1.1 Del fin de la modernidad a los inicios de la globalización .....	1
Hacia la posmodernidad celebratoria .....	1
La globalización de la desigualdad .....	9
El imperialismo cultural en Occidente .....	13
1.2. Hacia nuevas epistemologías .....	17
La transición paradigmática .....	17
La batalla por el conocimiento .....	20
Las epistemologías del Sur .....	22
La ecología de saberes y la razón cosmopolita .....	25
1.3 Hacia el trabajo de traducción .....	29
En busca de una alternativa a la teoría general .....	29
Hermenéutica diatópica y traducción .....	32
1.4 Hacia una globalización contra-hegemónica .....	36
Hegemonía y contra-hegemonía .....	36
La ecología política de la pobreza .....	41
2. El Foro Social Mundial como ágora del altermundismo .....	45
2.1 Altermundismo: pensamiento y acción en un mundo globalizado .....	45
2.2 Primeros pasos del altermundismo .....	48
Nace el movimiento antiglobalización .....	48
FSM: una definición (subjetiva) .....	52
2.3. La novedad del FSM .....	56
De la crítica a la propuesta .....	59
2.4 Ideas para otro mundo .....	60
De movimiento anti a alter: hay alternativa .....	62
2.5 La utopía altermundista .....	64
2.6 Debates y controversias .....	68
Estrategia y acción política .....	68
Reforma o revolución .....	70
El Estado como enemigo o aliado potencial .....	73
Las luchas nacionales o globales .....	74
Acción directa o institucional .....	76
2.7 De la diferencia a la diversidad .....	78
El debate Foro-espacio/Foro movimiento .....	79
El papel de los partidos y los gobiernos en el Foro .....	84
2.8 Diez años después de Seattle .....	87
El FSM en perspectiva .....	87

Principales aportaciones del FSM.....	92
2.9 Balance y nuevos retos .....	94
El Foro como jazz .....	96
Un movimiento cargado de futuro.....	99
3. El trabajo de traducción intercultural .....	101
3.1 De la antropodiversidad a la conciencia de especie .....	101
3.2 Hermenéutica, traducción y lugares comunes .....	111
La excavación del conocimiento.....	111
Los <i>tópoi</i> culturales .....	113
3.3. El procedimiento de la traducción .....	116
Las zonas de contacto .....	116
Hacia un multiculturalismo progresista .....	125
3.4 La dimensión política de la traducción .....	127
La traducción desde abajo .....	127
La traducción entre saberes y experiencias .....	130
3.5 Las condiciones de la traducción.....	139
(In)conclusión: ¿por qué traducir? .....	145
4. Del altermundismo a la indignación .....	149
4.1 Los espacios de la traducción: del FSM a la UPMS.....	149
4.2 Las plazas de la indignación.....	153
El uso del espacio público de la protesta .....	154
Caracterizando a los indignados .....	162
4.3 <i>We are 99%</i> : la democracia en disputa .....	164
Resignificando la democracia.....	168
4.4 Del Que se vayan todos al No nos representan .....	176
La crisis económica frente al espejo. Contextos y desencuentros en el caso argentino .....	178
El caso español: respuestas a la crisis. La explosión del 15M ...	183
La crisis institucional y la democracia .....	189
4.5 De la diversidad a la traducción en las plazas .....	193
La PAH como zona de contacto .....	196
El asalto a los cielos.....	199
Las plazas de la indignación .....	202
Apuntando conclusiones.....	207
Bibliografía .....	223

En el principio de lo que se llamó el fin de la historia no había Dios ni valor alguno positivo en que creer. En el principio del fin de la historia no sólo Dios había muerto, sino que también había muerto el viejo y presunto sujeto de la historia. La naturaleza estaba muerta: nos había abandonado. El socialismo había muerto por derrumbamiento. La política había muerto de asco por decreto de los filósofos. El arte había entrado en la fase del Remurimiento. La filosofía se despedía académicamente con su pañuelo de retales. Era el fin de las ideologías. La sociedad ya no era industrial porque la sociedad industrial había muerto. La cultura occidental estaba en su segundo ocaso. Se anunciaba por doquier el fin del estado del bienestar. Todo era crisis, muerte, derrumbes concomitantes. Los dioses de los indígenas pobres habían muerto. Los dioses de los ricos parecían haberse escondido para siempre.

Ahí naciste tú, amable lector. Visto desde arriba, en el balneario europeo. Visto desde abajo, en el pantano de Europa o en los desiertos y las selvas del llamado Tercer Mundo.

Fernández Buey, F. *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*: 9

## **1. Modernidad, crisis y nuevas epistemologías**

### **1.1 Del fin de la modernidad a los inicios de la globalización**

#### **Hacia la posmodernidad celebratoria**

El fin de la modernidad y de las formas culturales típicas de la sociedad industrial que se produce tras el final de la primera guerra mundial en Europa provocará una serie de profundos cambios sociales, políticos y culturales que pondrán fin a un modo de vida típico de la sociedad urbana que caracteriza a las sociedades occidentales hasta ese momento.

El giro que se produce en la mentalidad y las conciencias de las poblaciones europeas después de las dos guerras mundiales y las consecuencias ético-políticas que provoca el conocimiento de la existencia de los campos de concentración nazis y los horrores de la guerra determinarán la transición hacia una nueva etapa en las sociedades europeas, marcadas por lo que Hannah Arendt denominó la banalidad del mal.

Para Arendt, el final de la modernidad en Europa está marcado por el surgimiento de los totalitarismos -con el máximo exponente en el nazismo- a partir de los cuales, asistimos a la pérdida de lo público y lo político y a la pulverización de los juicios morales, de las categorías ético-políticas y jurídicas bajo los que entendíamos la política hasta este momento. Por eso, afirma Fernández Buey,

Quando acaba la segunda guerra mundial y al contemplar las ruinas se confirma la deshonra de todos los grandes conceptos del proyecto moral ilustrado y se conoce el tipo de muerte que imperó en los campos de concentración, la perplejidad acerca del mal del siglo es ya tal que Hannah Arendt, dialogando con Karl Jaspers, oscilará entre definir aquel mal como un mal radical en el sentido kantiano, o llamarlo mal trivial precisamente porque ha banalizado toda norma moral hasta límites que la conciencia no podía ni sospechar (Fernández Buey, 2003: 9-34).

Para muchos autores, la llegada del fin de la modernidad desde el punto de vista ético-político supone el fin de los grandes relatos históricos y políticos de la humanidad -capitalismo, socialismo, patriarcado- y traerá consigo la fragmentación de los grandes discursos y el agotamiento de los conceptos ilustrados. Vattimo, uno de los

grandes exponentes del pensamiento posmoderno, caracteriza el fin de la modernidad como:

[L]a extinción de todo esfuerzo de fundamentación o transformación social, el fin del sujeto y de todos los valores, la conversión de todo valor de uso en valor de cambio; el fin de la modernidad acarrea el surgimiento del pensamiento débil en oposición al pensamiento fuerte (a la metafísica) que es dominante, impositivo, universal, atemporal, intolerante (Vattimo, 1986: 119-120).

Con el fin de la modernidad entramos en una fase de superación de toda una serie de pautas de la época moderna que se vuelven desfasadas, caducas, superadas por nuevas ideas y formas de “estar en el mundo”. La posmodernidad<sup>3</sup> pasará así a definirse en oposición o superación de la época moderna, como un estilo o visión fragmentaria del mundo, cuyo rasgo principal es la deconstrucción de la modernidad (Hassan, 1971). Desde el punto de vista teórico la llegada del posmodernismo como la filosofía de un fin de siglo, como una forma específica y diferenciada de estar en el mundo contemporáneo,

---

<sup>3</sup>El término posmodernidad designa generalmente a un amplio número de movimientos artísticos, culturales, literarios y filosóficos de la segunda mitad del siglo XX, definidos de diferentes maneras por su oposición o superación de las tendencias de la Edad Moderna. Aunque se aplica a corrientes muy diversas, todas ellas comparten la idea de que el proyecto modernista fracasó en su intento de renovación radical de las formas tradicionales del arte y la cultura, el pensamiento y la vida social; y fracasó en su intento de lograr la emancipación de la humanidad, y de que un proyecto semejante es imposible o inalcanzable en las condiciones actuales.

hace que autores como Jameson (1991) hablen de que entramos en una nueva *pauta cultural*.<sup>4</sup>

Para los autores posmodernos caen todas las teorías globalizadoras que fueron características de la modernidad -filosóficas, socio-económicas o científico-naturales- con intención teleológica o finalista-. Y la caída de la teleología arrastra consigo la caída de la idea de progreso -característica de la modernidad-, y una ruptura de la linealidad temporal de los relatos. Continúa Vattimo:

La posmodernidad es el fin de lo nuevo; el fin de la modernidad no es el fin de la historia sino de una cierta concepción basada en la creencia del progreso y del sentido lineal del tiempo (1986: 120).

El mundo posmoderno se caracteriza así, por no tener una sola ideología o un sólo pensamiento, hay multiplicidad de hechos, de relatos, de ideologías, éticas y políticas, de formas de pensar y de vivir. En la época de la fragmentación de la historia, por tanto, ya no es posible establecer una cosmovisión general una teoría general que explique el mundo en el que vivimos porque todo es fragmentario, provisional y complejo, todo depende del punto de vista desde el que se mire.

La posmodernidad traerá consigo así, una pluralidad de discursos que hace imposible dar una explicación unitaria de lo que acontece. Finalmente, la contingencia del discurso será asumir que ya no es

---

<sup>4</sup>“Me parece fundamental (...) captar el posmodernismo no como un estilo (artístico) sino como una pauta cultural: una concepción que permite la presencia y coexistencia de una gama de rasgos muy diferentes e incluso subordinados entre sí” (Jameson, 1991: 8).

posible explicar la historia de forma unitaria, que ya no hay fundamentación ontológica posible de la verdad. Así,

Todo es construcción más o menos imaginativa de lo que llamamos realidad. El sujeto ya no es capaz de conocer la realidad tal como es, si no solamente a lo que nos parece a nosotros. Por tanto, ya no hay una verdad como tal sino pura interpretación de la realidad. La verdad es cuestión de perspectiva o contexto más que ser algo universal (Fernández Buey, ca. 2008).

Sin embargo, como veremos, la proclamación del fin de la modernidad y las grandes ideologías, al contrario de lo que afirmaba el discurso posmoderno, en un mundo que se supone fragmentario, provisional y lleno de particularismos, en realidad, lo que se acaba imponiendo es un discurso totalizador y universalista como el de la globalización neoliberal.

Por globalización neoliberal entendemos aquí la expansión a los cinco continentes del modo capitalista de producir, consumir y vivir que ha generado un proceso de imposición forzada de los hábitos y valores de la cultura occidental a otras sociedades y pueblos (Fernández Buey, 2004b: 31-92).

De lo que se trata finalmente es de expandir los valores y formas de vida de la sociedad occidental a otras culturas y sociedades. Es lo que Santos denomina un localismo globalizado (2001: 71; 2005a: 275), un proceso por el que una determinada condición o entidad local -en este caso la occidental-, consigue extender su alcance al globo entero y al hacerlo así “desarrolla la capacidad de designar como local una condición o entidad social rival” (Santos, 2009: 230). Por eso, autores

como Jameson entienden el posmodernismo como la “lógica cultural del capitalismo avanzado”, como hilo conductor de la cultura actual en todas sus manifestaciones con profundas raíces en el sistema económico que vivimos y sufrimos -capitalismo avanzado- en una parte del mundo (Jameson, 1991).

En este sentido han defendido los autores de la teoría del sistema-mundo<sup>5</sup> que desde el siglo XV hasta los inicios del siglo XXI el orden hegemónico autodenominado como la modernidad se ha caracterizado por la imposición y expansión globales del modelo de relaciones sociales, económicas y políticas funcionales a los intereses del capital que denominamos capitalismo. Como explica Wallerstein (2004), la naturaleza desigual del capitalismo global, coloca necesariamente a ciertos países en el centro y a otros en la semiperiferia y en la periferia como requisito para el funcionamiento del capitalismo mundial.

Como veremos, este modelo de relaciones ha ido extendiéndose -en muchas ocasiones de un modo violento e imperialista- por todos los rincones del globo a través de la ideología del fin de la historia (Fukuyama, 1992) y de la generalización de lo que se denominó “el nuevo espíritu del capitalismo” (Boltanski, y Chiapello, 2002). Por eso, siguiendo a Jameson, podemos afirmar que lo posmoderno no es una mera ilusión o ideología cultural sino que es una sólida realidad histórica y socio-económica apoyada en la tercera gran expansión planetaria del capitalismo.

Los años 80 acaban en un momento de éxito de las políticas neoliberales protagonizadas sobre todo por los gobiernos de Margaret

---

<sup>5</sup> Véase Wallerstein, I. (2004); Arrighi, G., Silver, B.J. (1999); Amin, S. (1988).

Tatcher en Inglaterra y Ronald Reagan en EE.UU con la consolidación de lo que se denominó el Consenso de Washington.<sup>6</sup> El consenso de las grandes potencias internacionales sobre algunas directrices económicas basadas en las leyes del mercado como la estabilización macroeconómica, la liberación económica del comercio y la inversión o la expansión de las fuerzas del mercado dentro de la economía doméstica, iniciará una nueva etapa de experimentación del capitalismo.

La aplicación de estas políticas en diferentes países de Latinoamérica, África, Asia pero también Europa o EE.UU será dictaminada e impulsada desde organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial a través de su influencia sobre los estados y gobiernos de todo el mundo. Estos finalmente acabarán llevando a cabo una liberalización y privatización de los sectores públicos fundamentales, una desregularización de las políticas públicas, disminución de los derechos sociales y laborales adquiridos hasta el momento -entre otras medidas- que acabará teniendo unas consecuencias sociales y políticas devastadoras para la mayor parte de las sociedades del planeta.

---

<sup>6</sup> El término Consenso de Washington fue acuñado en 1989 por el economista J. Williamson para describir un conjunto de diez fórmulas que constituían el paquete de reformas "estándar" para los países en desarrollo más perjudicados por la crisis, según las instituciones bajo la órbita de Washington, como el FMI, el Banco Mundial y el Departamento del Tesoro de los EE.UU. Posteriormente el término ha llegado a ser muy utilizado en un amplio sentido para referirse a una orientación más genérica de las políticas económicas impulsadas por las grandes potencias con un enfoque basado fuertemente en el libremercado.

Siguiendo a Herrera Flores (Santos, 2005: 9-13) podemos resumir así los fenómenos que en las últimas décadas han caracterizado la expansión de la economía neoliberal:

1. La ampliación constante de las fronteras de la acumulación capitalista -trabajo productivo, ocio, conocimientos tradicionales.
2. La contaminación e impregnación de lo humano de las exigencias morales de dicha acumulación -competitividad, consumismo, egoísmo racional, individualismo-, es decir, la colonización economicista de los mundos vitales.
3. La imposición de todos esos fenómenos en todas las escalas en que la vida y la productividad humanas se despliegan como si fueran procesos naturales e irreversibles -lo que en otros términos podríamos definir como la globalización del particularismo del capital a todo nuestro universo.

El final del siglo XX, por tanto, se caracteriza por el intento de imposición de una ideología, una manera de vivir y producir que denominamos capitalismo, bajo el discurso de que este es el mejor de los mundos posibles y el camino a seguir para llegar a la prosperidad de la humanidad.

Bajo el discurso de la globalización se intentará imponer un sistema económico-político y social que tendrá unas consecuencias irreversibles para la mayor parte de la población mundial. En el siguiente apartado, veremos cuáles han sido las consecuencias reales desde el punto de vista económico y social.

## La globalización de la desigualdad

El discurso de la globalización neoliberal, como vemos, se presenta a sí mismo como un proceso modernizador, positivo y eufóricamente civilizador, que se nos impone como único modelo de progreso posible -frente a los fracasos de otras vías ancladas en lógicas del pasado y estructuras caducas como el comunismo, el anarquismo, el socialismo, entre otros.

Desde el punto de vista histórico, la coincidencia en el tiempo de diferentes aceleraciones -grandes migraciones, comercio internacional, transferencias financieras, rápido progreso de las comunicaciones- y del término de la guerra fría con el mito del reconocimiento de la victoria final del capitalismo, contribuyó en un primer momento a unir ambos fenómenos para construir una teoría de la evolución social en la que la globalización se presentaba, a la vez, como una manifestación de esta victoria final y como un factor indiscutible del progreso humano.

La idea de la globalización como un proceso en abstracto de confluencia, intercambio e integración de países, mercancías y personas a escala planetaria, por tanto, unido al progreso de las comunicaciones a nivel mundial, se impone como una visión positiva de la nueva etapa en la que entra la humanidad. La globalización se asocia así a todo lo que tiene que ver con la modernidad, desde la aceleración de los flujos financieros a las migraciones (Fontana, 2003: 14-15).

Sin embargo, un análisis detallado del proceso histórico del capitalismo nos muestra cómo al contrario de lo que el mito sostiene,

el proceso de la globalización ha inhibido en muchos casos, a favorecer un desarrollo económico general, y ha tendido a acentuar las desigualdades a escala internacional.

En este sentido, si examinamos el problema de la desigualdad en una perspectiva de larga duración (Fontana, 2003), podemos ver que a comienzos del siglo XIX los niveles de renta de los países que hoy llamamos desarrollados y los de los subdesarrollados, eran prácticamente equiparables. Desde entonces, comenzó un proceso gradual de divergencia que no ha hecho más que acentuarse con el paso del tiempo.<sup>7</sup>

Por eso, lo que han defendido los teóricos del sistema-mundo, es que el gran problema de este sistema ya no es -sólo- el aumento considerable, durante las últimas décadas de los que pasan hambre y mueren por ello o por las enfermedades directamente vinculadas a la pobreza y la miseria;

[E]l gran problema es el desequilibrio, la contradicción, la polaridad, el desfase entre la enorme capacidad técnica de producción y consumo del actual sistema económico y la realidad que representa la desigualdad en la distribución, el hambre y la miseria cotidianas (Fernández Buey, 2004b: 45).

---

<sup>7</sup> En 1860 el PNB per cápita de los países avanzados no llegaba todavía al doble del de los atrasados; en 1913 era ya más del triple y en 1950 era cinco veces mayor. La divergencia ha seguido en las últimas décadas a un ritmo cada vez más acelerado: en 1970 la relación era de uno a siete y en 1994 el PNB de los países desarrollados era diez veces mayor que el de los atrasados. Por las cifras más recientes, la diferencia real parece que es hoy muy superior (Fontana, 2003: 19-20).

En este sentido, la opinión no sólo de los que firmemente se oponen al proceso de esta globalización, sino también de los que apuestan por una globalización más *humana* se ve claramente determinada por los datos de sus consecuencias reales, que muestran que los avances económicos obtenidos gracias al progreso tecnológico no garantizan que más gente vaya a tener una vida mejor. Al contrario, economistas como Robert Shiller han apuntado que “en la medida en que la inseguridad económica y la desigualdad de ingresos se extienden por el mundo actual, pueden irse desarrollando condiciones cada vez peores” (Fontana, 2003: 16).<sup>8</sup>

En estas condiciones parece lógico que muchos teóricos hayan alertado del malestar que provoca la globalización frente al discurso celebratorio de sus defensores. Stiglitz (2003), en este sentido, ha alertado sobre el optimismo que despierta el discurso de la globalización denunciando la vieja concepción de desarrollo basada en el Consenso de Washington y sostiene que si el capitalismo global ha de hacerse más democrático y sostenible, la concepción de desarrollo en que se base debe incluir “una dimensión social, moral y ecológica, además de la económica”. Por eso, pide un “nuevo paradigma del desarrollo” (Fontana, 2003: 17).

---

<sup>8</sup> Los datos de los informes anuales del PNDU nos informan de que casi la mitad de la población mundial es pobre y más de 800 millones de personas en el mundo pasan hambre. La sexta parte de la población mundial acapara el 80% de la riqueza mundial y apenas 200 personas acumulan la riqueza de casi la mitad de la población planetaria. El ingreso por persona del conjunto de los países empobrecidos es del 6% del que tienen los países ricos. Una quinta parte de la humanidad está desempleada o subempleada. El 1% de la población mundial acumula la misma cantidad de ingresos que la mitad de la población más pobre, y mientras el 20% más rico aumenta sus ingresos, el 50% más pobre se empobrece aún más.

Pero como hemos visto, el proceso de la globalización ha aumentado la desigualdad a escala internacional hasta extremos que hace unos años, en plena ilusión del desarrollo universal, nos hubieran parecido increíbles. Al contrario de lo que defienden algunos autores, esta dimensión social, moral, ecológica, etc. de la globalización es incompatible con su dimensión económica, porque esta se presenta como el eje central del proceso mismo. La globalización, ha apuntado George (2004), se ha acabado convirtiendo en un proceso de exclusión en el que la economía mundial de mercado toma lo que le conviene y abandona el resto. En esta misma línea, Fernández Buey denuncia que “la ideología neoliberal ha empujado sin contemplaciones a una parte muy importante de la población mundial a la esclavitud y otra a la exclusión”:

Una de las características centrales de la ideología neoliberal (...) ha sido considerar natural una tasa relativamente alta de desempleados en los países ricos y simultáneamente acoquinar a poblaciones enteras con la infamia de que no sirven ni para ser explotados socialmente (Fernández Buey, 2004b: 44).

Sin embargo, como veremos, la exclusión de los sectores sociales más desfavorecidos de la población, de los económicamente excluidos es sólo una de las manifestaciones que ha tenido esta mundialización, la otra, si cabe más excluyente, tiene que ver con la aniquilación de culturas, pueblos y sociedades completas bajo el discurso homogeneizador, colonialista e invasor de la cultura occidental sobre otras culturas. Es lo que según los autores denominamos

occidentalismo (Fernández Buey, 2009: 50), americanización del mundo o universalización de la cultura euro-norteamericana.

### **El imperialismo cultural en Occidente**

Diferentes autores han apuntado que el fenómeno de la globalización no es un fenómeno nuevo, como quieren hacernos creer sus defensores. Se trata de un proceso que viene de lejos, ya Marx se refirió a los comienzos de la mundialización del capitalismo a mediados del siglo XIX. Lo que parece nuevo, en lo que hoy denominamos globalización, en realidad, no es más que la aceleración del ritmo de convergencia de estos procesos (Fontana, 2003; Fernández Buey, 2004b).

Como sabemos no son nuevas las grandes migraciones, ni el aumento del comercio internacional, ni la existencia de un sistema financiero internacional que comenzó a formarse en torno a 1750, lo nuevo de esta globalización está en la forma que ha ido tomando la aceleración de estos procesos desde 1990. En este sentido, en la actualidad, “la mundialización del sistema mercantil capitalista está haciéndose tan universal que no hay población en el globo que no se vea afectada directa o indirectamente por ella” (Fernández Buey, 2004b: 36).

Podemos afirmar así, que el mayor impacto que ha tenido la globalización en las sociedades contemporáneas ha sido la rápida expansión de los valores del capitalismo posmoderno occidental a otras culturas y pueblos. Esta tendencia expansionista ha generado un proceso de imposición forzada de los hábitos y valores de la cultura occidental que ha acabado produciendo un nuevo tipo de imperialismo cultural, o en palabras de Young:

[U]na universalización de la experiencia y de la cultura de un grupo dominante, que poco a poco van siendo naturalizadas, elevadas a la categoría de norma general, y expandidas, si es necesario por la imposición de la fuerza, a otros grupos humanos (2000: 86).

El etnocentrismo cultural como veremos, cualquiera que sea su origen se caracteriza por la desconsideración del resto de culturas y la creencia de una superioridad de la cultura propia sobre las demás. Así, el grupo sociocultural dominante, al considerar que el resto de culturas son portadoras de carencias e incompletudes que deben superar, cree estar en posesión del monopolio universal de la cultura y la verdad absoluta de los valores que pertenecen a los seres humanos, impidiendo así el reconocimiento de otras formas legítimas en las que se manifiesta la alteridad humana (Aguiló, 2009: 145-163). En este sentido,

Este [sistema] dice querer hacer modernos a todos los demás: induce en las otras culturas nuevas necesidades y, cuando llega a la conclusión de que estas nuevas necesidades inducidas no pueden ser satisfechas más allá del mundo de los ricos, quema y destruye las tradiciones y culturas que no se adaptan a sus designios modernizadores (Fernández Buey, 2004b: 90).

Este quemar todas las demás culturas que no son la nuestra, se traduce en un nuevo tipo de imperialismo cultural que en los territorios en los que se instala impone sus propios criterios e ideales civilizatorios que configuran un monopolio autoritario del saber, del ser y del poder que priva a las comunidades afectadas de su particular forma de ser. Este impacto que sobre la diversidad cultural y humana provocan

determinados productos, identidades y valores locales que se globalizan con éxito es lo que Santos denomina *localismos globalizados*. Para Santos, estos conllevan la puesta en marcha de procesos de localización cultural, exotización y folclorización de la cultura local subordinada, que es relegada jerárquicamente al ámbito de lo local y lo particular, mientras que la cultura que logra globalizarse se mueve en la escala de lo universal.

Además de inferiorización, los procesos de localización suelen implicar el desperdicio y la pérdida parcial o total de los conocimientos, experiencias y formas de vida no hegemónicas de las culturas subordinadas que quedan atrapadas en una red de relaciones de poder políticas, sociales, económicas y culturales (Santos, Meneses y Nunes, 2004).

Finalmente, el conjunto de localismos occidentales más potente y mundialmente globalizado han sido todos los fenómenos asociados a la denominada globalización neoliberal, que impone una serie de valores y formas de ser y vivir al resto de culturas que han entrañado una nueva forma de imperialismo epistemológico y cultural (Aguiló, 2009). A este fenómeno Wiewiorka lo ha denominado *racismo universalista* (2002: 34) y se basa en la idea de la superioridad de Occidente sobre el resto de culturas. Como han apuntado otros autores,

La producción de Occidente como forma de conocimiento hegemónico exigió la creación de un Otro, constituido como un ser intrínsecamente descalificado, un repositorio de características inferiores con relación al saber y al poder

occidentales y, en razón de ello, disponible para ser usado y apropiado (Santos, Meneses y Nunes, 2004: 24).

Las implicaciones más importantes de este proceso, desde nuestro punto de vista son las siguientes:

1. En las condiciones del sistema mundial capitalista occidental no existe una genuina globalización. Lo que llamamos globalización es siempre la globalización lograda de un localismo dado. Dicho de otro modo, no hay ninguna condición global para la que no podamos encontrar una raíz local, una fuente específica de arraigo cultural (Santos, 2001: 31-159).
2. La globalización entraña localización. De hecho vivimos en un mundo de globalización tanto como en un mundo de localización. Por tanto sería igualmente correcto, en términos analíticos, si definiéramos nuestros temas de investigación en términos de localización, en vez de globalización. La razón por la que solemos utilizar este término es porque el discurso científico dominante prefiere la historia del mundo contada tal como la cuentan los vencedores (Santos, 2001: 31-159).
3. Como respuesta a este proceso, al contrario de lo que se pretendía, se ha producido el surgimiento de nuevas formas de comunitarismos, nacionalismos y particularismos en aquellos ámbitos culturales que han estado en peligro de ser asimilados, minorizados o incluso de desaparecer. Se ha producido así “un despertar de muchas culturas que se habían sentido

minorizadas y desplazadas, tras siglos de colonialismo, opresión y silenciamiento” (Fernández Buey, 2004b: 36).

## 1.2. Hacia nuevas epistemologías

### La transición paradigmática

Como acabamos de ver, la globalización neoliberal, finalmente, ha sido un proceso presidido por un conocimiento -el científico-técnico occidental-, que debe su hegemonía a la manera rotunda en que ha desacreditado a los saberes de otras culturas. En este sentido,

[L]a idea de que estas no son comparables, si de eficiencia y coherencia se trata, con el carácter científico de las leyes del mercado, ha determinado la expansión e imposición del modelo neoliberal al resto de culturas. Así, la globalización hegemónica se ha anclado en el conocimiento, no menos hegemónico, de la ciencia moderna occidental (Santos, 2003d: 29)

La crisis del paradigma de la racionalidad moderna y, por tanto, de la ciencia moderna -cuya base se sitúa en la preponderancia de polaridades binarias o dicotomías sujeto-objeto, mente-materia, naturaleza-sociedad, ciencias-humanidades- se plasma en la ruptura con el sentido común y el rumbo que esta parece estar tomando en el mundo actual que el mismo denomina ciencia posmoderna (Santos 2003d: 30).<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Para el desarrollo de la crítica de Santos a la ciencia moderna veáse Santos, 2003b; 2003c, 2003d.

El modelo de racionalidad que preside la ciencia moderna se constituye a partir de la revolución científica del siglo XVI, pero es a partir del siglo XIX cuando se impone en las ciencias sociales y hablamos de un modelo global de racionalidad científica que negará el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se rijan por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas. Siguiendo a Leibniz, Santos califica el modelo de racionalidad moderna como *razón indolente* (2003b) en contraposición con su propuesta de *razón cosmopolita* (2006a: 100).

Desde el punto de vista social, para Santos la modernidad occidental emerge como un ambicioso y revolucionario paradigma socio-cultural asentado en la tensión dinámica entre regulación y emancipación social.

A partir de mediados del siglo XIX, con la consolidación de la convergencia entre el paradigma de la modernidad y el capitalismo, la tensión entre regulación y emancipación entra en un proceso de degradación caracterizado por la gradual y creciente transformación de las energías emancipadoras en energías reguladoras. El argumento central de Santos es que se produce una crisis del paradigma dominante de la racionalidad moderna para dar paso a un nuevo paradigma científico-social. La entrada en el siglo XXI, con el colapso de la emancipación en la regulación, el paradigma de la modernidad deja de poder renovarse y entra en su crisis final. Así iniciaremos una nueva fase histórica protagonizada por un nuevo paradigma socio-cultural que aún está por definirse, pero que el autor designa como el “paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente” (Santos, 2003a; 2009d: 40).

Santos quiere decir así que la naturaleza de la revolución científica que atravesamos hoy es estructuralmente diferente de la que ocurrió en el siglo XVI. Siendo una revolución científica que ocurre en una sociedad revolucionada por la ciencia, el paradigma que emerge de ella no puede ser sólo un paradigma científico -de un conocimiento prudente-, sino que tiene que ser también un paradigma social -el de una vida decente. Por eso vivimos un tiempo de transición paradigmática (2003b: 14) en el cual “nuestras sociedades son discontinuas igual que nuestras culturas e igual que nosotros mismos.” Esta transición tiene hoy varias dimensiones que evolucionan a ritmos desiguales, entre las cuales analizaremos dos fundamentalmente:

1. La epistemológica, que se da entre el paradigma dominante de la ciencia moderna y el paradigma emergente de un conocimiento prudente para una vida decente.
2. La social, menos visible, que va desde el paradigma dominante -sociedad patriarcal, producción capitalista, consumismo individualista y mercantilizado, identidades-fortaleza, democracia autoritaria, desarrollo global desigual y excluyente- hacia un paradigma por ahora sólo incipiente.

Como vemos, Santos no reduce el proceso a una transición exclusivamente epistemológica en las estructuras del saber, sino que lo sitúa en las líneas generales de una transición que ocurre también en el dominio de lo social y lo político. Por eso, afirmará, su posición se distancia de las corrientes de pensamiento que denomina posmodernismo celebratorio o post-modernidad reconfortante (2003d: 30), aquellas que en su rechazo al paradigma moderno, reniegan

también del discurso crítico que la modernidad occidental había creado y de las grandes narrativas emancipatorias que propició. La postura que defiende, y veremos más adelante, la define como un *posmodernismo de oposición* o una *post-modernidad inquietante* (2003d: 30).<sup>10</sup>

### **La batalla por el conocimiento**

El fin de las independencias políticas de los países colonizados que se producen sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, traerá consigo un neocolonialismo basado en relaciones de poder económico, político y social sobre las antiguas metrópolis. Las políticas imperiales sólo serán reformuladas en lo esencial, manteniéndose en la esencia el concepto hegemónico del norte sobre el sur global. Todavía hoy cuestiones como la de un, la migración, los estados-problema, la pobreza en el mundo, el racismo institucional y epistémico, etc. son circunstancias que llaman nuestra atención sobre la persistencia de la colonización (Santos y Meneses, 2006).

Por eso, los estudios poscoloniales en las últimas décadas han reivindicado la lucha por el conocimiento como una de las tareas emancipadoras más importantes del siglo XXI. En este sentido, algunos autores han apuntado que “el eje de la colonización más difícil de criticar abiertamente en la actualidad, es la jerarquización de saberes y sistemas económicos y políticos, así como la predominancia de culturas de raíz eurocéntrica” (Meneses, 2011: 31). Por eso, hoy, la división radical entre conocimiento válido -la ciencia- y demás saberes,

---

<sup>10</sup> Hoy esta alternativa se revela insuficiente para el propio Santos, y le exige distanciarse también de las versiones dominantes del poscolonialismo y pronunciarse por lo que denomina un *poscolonialismo de oposición* (Santos, 2009d: 336-365).

reducidos a experiencias locales, tradicionales, indígenas, atribuye al primero el monopolio universal para distinguir lo verdadero de lo falso, de manera que genera profundas contradicciones que permanecen en el centro de los debates epistémicos contemporáneos (Santos, Meneses y Nunes, 2004):

Al hilo de esta tendencia, el ámbito de las ciencias sociales ha tratado de desarrollar, a lo largo de generaciones, teorías que incluyan a toda la humanidad. Sin embargo, como han subrayado varios académicos, dichos estudios se han desarrollado, y siguen desarrollándose, con relativa ignorancia por parte de la mayoría de la humanidad, sobre aquellos que habitan los espacios diversos del Sur global (Meneses, 2011: 31).

Lo que autores como Grosfoguel (2007: 38) han denominado *racismo epistémico*, es la idea según la cual el pensamiento producido en Occidente, concretamente el científico, es valorado como el único legítimo para la producción de conocimientos y como el único con capacidad de acceder a la universalidad y la verdad. Este, finalmente, ha provocado un empobrecimiento de las ciencias sociales, que deriva de la carencia de ideas, de la erosión de la creatividad y de la ausencia de un debate con otros saberes y experiencias. Así,

[E]l no conseguir dialogar más allá del marco monocultural forjado en la médula de la relación colonial crea infertilidades, silencios, amnesias y olvidos. Y sobre la pobreza infértil, no es posible construir diálogos interculturales (Santos y Meneses, 2011: 15-27; 2014: 7-27).

Por eso, en esta investigación proponemos un análisis que haga visibles las alternativas epistémicas que permitan tener en cuenta la diversidad de experiencias y saberes existentes en el mundo. Para nosotros, el conocimiento, lejos de ser una entidad o un sistema abstracto, es una forma de estar en el mundo, relacionando saberes, experiencias y formas de vida. En este sentido, la plataforma teórica de Santos, como veremos, establece un conjunto de propuestas cognitivas y epistemológicas a partir de las cuales reconstruir el pensamiento científico, ético y cultural desde una perspectiva visibilizadora y comprometida con los conocimientos y saberes ocultados por la racionalidad dominante y sus tendencias expansionistas. Así, Santos propone un cambio de perspectiva en el conocimiento que tenga en cuenta lo que la ciencia hegemónica ha invisibilizado y recupere la experiencia desperdiciada en siglos de colonialismo, opresión y silenciamiento. Sólo desde los márgenes, desde las periferias, podremos ver lo que se produce más allá de la centralidad y hegemonía del orden social dominante.

### Las epistemologías del Sur

Cuando hablamos de *epistemologías del Sur*<sup>11</sup> (Santos, 1995; 2009d; 2010a; Santos y Meneses, 2014a) hacemos referencia al proyecto epistemológico y político para la renovación de las ciencias sociales y humanas desde una clave crítica y poscolonial, formado por un

---

<sup>11</sup> El concepto *epistemologías del Sur* fue formulado por primera vez por Santos en 1995 y reelaborado posteriormente en varias publicaciones. Véanse, Santos, 2006a; Santos, Meneses y Nunes, 2004. Este concepto ha suscitado, además, varios debates en los que aquí no entraremos. Para profundizar en estos debates veáanse Mignolo, 2006; Huish, 2006; Maldonado-Torres, 2006; Milani y Laniado, 2007; Meneses, 2014; Nunes, 2014.

conjunto plural de orientaciones teóricas y metodológicas que buscan rescatar los saberes, las prácticas y los grupos sociales históricamente excluidos por las epistemologías monoculturales, el colonialismo y el capitalismo, así como hacer visibles las alternativas epistémicas y sociales emergentes, estableciendo puentes de diálogo entre el máximo de experiencias de conocimiento del mundo. En palabras del propio autor, las epistemologías del sur responden a:

La búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales (Santos, 2009d: 12).

Las epistemologías del sur defienden la necesidad de una refundación radical de la relación entre lo epistemológico, lo ontológico y lo ético-político, a partir de prácticas, experiencias y saberes que definen los límites y las condiciones en que una forma determinada de conocimiento pueda ser traducida, transformada o acomodada en nuevas circunstancias, sin clasificar ninguna de estas como el saber universal. Sin embargo, al reconocerse la diversidad epistémica del mundo, la legitimidad de cada uno de ellos dependerá del modo en que estarán vinculados a las condiciones situadas y prácticas de su producción y apropiación. Es decir, habrá que definir las jerarquías de los saberes solamente a partir de los contextos en los que se da la producción de los mismos.

El sur es, pues, usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo. Es un

sur que también existe en el norte global geográfico, el llamado *Tercer Mundo interior* de los países hegemónicos. A su vez, el sur global geográfico contiene en sí mismo, no sólo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo global, sino también las prácticas locales de complicidad con aquellos – que denominamos colonialismo interno. Tales prácticas constituyen el sur imperial, por eso, “el Sur de la epistemología del Sur es el Sur anti-imperial” (Santos 2009d: 12).

La primera premisa de Santos es que no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global (2009d: 12). Los procesos de opresión y explotación, al excluir grupos y prácticas sociales, excluyen también los conocimientos usados por esos grupos para llevar a cabo esas prácticas. A esta dimensión de la exclusión, la “supresión de los conocimientos locales perpetrada por un conocimiento alienígena”, Santos la denomina *epistemicidio* (1998: 208; 2009d: 12).

Bajo el pretexto de la misión colonizadora el proyecto de la colonización procuró homogeneizar el mundo anulando las diferencias culturales (Meneses, 2011; 2014). La consecuencia final fue el desperdicio de mucha experiencia social y la reducción de la diversidad epistemológica, cultural y política del mundo. Las epistemologías del Sur, al mismo tiempo que denuncian el epistemicidio, ofrecen instrumentos analíticos que permiten, no sólo recuperar conocimientos suprimidos o marginalizados, sino también identificar las condiciones que hagan posible construir nuevos conocimientos de resistencia y de producción de alternativas al capitalismo y colonialismo globales. Así, en sociedades marcadamente

multiculturales, el desafío al orden político y económico monocultural impuesto por el norte global “tendrá que ser radicalmente modificado, a través de un llamamiento a ampliar los derechos con una propuesta más amplia como la ecología de los saberes” (Santos, 2005a: 163).

### **La ecología de saberes y la razón cosmopolita**

La ecología de los saberes se basa en la idea de negociar mediante el diálogo entre saberes a fin de crear un mundo plural de infinitas posibilidades cognitivas, poniendo énfasis en la interacción/traducción de prácticas y conocimientos, en una lucha de afirmación activa contra los desperdicios de las *historias plurales* (Meneses, 2011). Este proyecto deberá basarse en una visión compleja de la sociedad y tendrá que concebir la realidad cotidiana como un tejido denso compuesto de múltiples experiencias, voces, encuentros y participaciones, libre de fundamentalismos opresivos y certezas teleológicas. Así, “sólo a partir del momento en que llegemos a la conclusión de que no es posible que exista una sola historia, abriremos las alas para construir otras historias” (Meneses, 2011: 40).

En este sentido, defiende Santos que la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante. Esta riqueza social está siendo desperdiciada (2009d: 99). De este desperdicio se nutren las ideas que proclaman que no hay alternativa o que la historia llegó a su fin. Para combatir este desperdicio de la experiencia, para hacer visibles las iniciativas y movimientos alternativos y para darles credibilidad, no basta, por tanto, con proponer otro tipo de ciencia

social, sino que es necesario ir más allá y proponer un modelo diferente de racionalidad.

Así, sin una crítica del modelo de racionalidad dominante al menos desde hace dos siglos, todas las propuestas presentadas por el nuevo análisis social, por más alternativas que se juzguen, tenderán a reproducir el mismo efecto de ocultación y descrédito que produjo la razón moderna. Santos propone los prolegómenos de otro modelo de racionalidad, que frente a la *razón indolente* de la modernidad, se reafirma como *razón cosmopolita* (2006: 100) y que se funda sobre tres procedimientos metasociológicos que veremos más adelante: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción (2003a; 2005b; 2009c; 2009d). Los puntos de partida de esta nueva racionalidad son los siguientes (2009d: 100):

1. La comprensión del mundo excede en mucho la comprensión occidental del mundo. La comprensión occidental del mundo, sea del mundo occidental o del mundo no occidental, es tan importante como parcial e inadecuada.
2. La comprensión del mundo y la forma como ella crea y legitima el poder social tiene mucho que ver con concepciones del tiempo y de la temporalidad.
3. La característica más fundamental de la concepción occidental de la racionalidad es el hecho de, por un lado, contraer el presente y, por otro, expandir el futuro. La contracción del presente, originada por una peculiar concepción de la totalidad, consiste en transformar el presente en un instante huidizo, atrincherado entre el pasado y el futuro. Del mismo modo, la

concepción lineal del tiempo y la planificación de la historia permitieron expandir el futuro indefinidamente. Cuanto más amplio es el futuro, más luminosas son las expectativas confrontadas con las experiencias del presente.

En este sentido, la razón cosmopolita en la fase de transición paradigmática en la que nos encontramos seguirá la trayectoria inversa: expandir el presente y contraer el futuro. Sólo así será posible crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social existente en el mundo de hoy. Para expandir el presente, propondrá la sociología de las ausencias y para contraer el futuro la sociología de las emergencias. Así, se trata de una investigación que intenta demostrar que “lo que no existe es en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como una alternativa no creíble a lo que existe”. Para el autor, su objeto empírico es considerado imposible a la luz de las ciencias sociales convencionales, por lo que su simple formulación representa ya una ruptura con ellas:

El objetivo de la sociología de las ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, y con base en ellos transformar las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica (Santos, 2009d: 109).

Las cinco formas sociales principales de no existencia producidas o legitimadas por la *razón metonímica* (Santos, 2005a: 155) son lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local y lo improductivo. Son formas sociales de inexistencia porque las realidades que conforman

aparecen como obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes -las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas:

Son pues, partes descalificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal y como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente descalificadas de existir (Santos, 2009d: 112).

Es este sentido como la ciencia moderna desacreditó el resto de saberes o conocimientos no occidentales desde el argumento de la validez y superioridad de sus postulados terno-científicos. La idea de progreso científico, unida a la validez del conocimiento y la ciencia moderna otorgará una preponderancia sobre los demás saberes que quedarán relegados al ámbito de lo local, lo familiar o lo residual.

La sociología de las ausencias opera sustituyendo *monoculturas*<sup>12</sup> por *ecologías*, que entiende como “la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas” (Santos, 2009d: 113). Identifica cinco ecologías -de los saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, de las transescalas y de las productividades-; y en cada uno de los cinco campos, el objetivo será revelar la diversidad y multiplicidad de las prácticas sociales y hacerlas creíbles por contraposición a la credibilidad exclusivista de las prácticas hegemónicas. La idea de multiplicidad y de relaciones no destructivas entre los agentes que la componen es ofrecida por el concepto de

---

<sup>12</sup> Para un análisis detallado de las monoculturas occidentales y sus alternativas, ver Santos, 2003b; 2003c y 2014a.

ecología. Común a todas estas lógicas será la idea que la realidad no puede ser reducida a lo que existe. En palabras de Santos, “se trata de una versión amplia del realismo que incluye las realidades ausentes por la vía del silenciamiento, de la supresión o de la marginalización, esto es, las realidades que son activamente producidas como no existentes” (Santos, 2009d: 125).

Como veremos el ejercicio de la sociología de las ausencias es contrafáctico y tiene lugar a través de una confrontación con el sentido común científico tradicional. Por eso, para ser llevada a cabo exige una *imaginación sociológica* (Santos, 2009d: 125).

### **1.3 Hacia el trabajo de traducción**

#### **En busca de una alternativa a la teoría general**

Mientras que la sociología de las ausencias expande el campo de las experiencias sociales ya disponibles, la sociología de las emergencias expande el campo de las experiencias sociales posibles. Las dos sociologías están estrechamente asociadas, visto que cuanto más experiencias estén hoy disponibles en el mundo, cuanto más amplia sea la realidad creíble, más experiencias son posibles en el futuro. Y cuanto mayor es la multiplicidad y la diversidad de las experiencias posibles, mayor sería la expansión del presente y la contracción del futuro.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Para Santos, los campos sociales más importantes donde la multiplicidad y la diversidad se revelarán con mayor probabilidad son las experiencias que tienen

Así, la multiplicidad y diversidad de experiencias disponibles y posibles en el mundo en el que vivimos nos plantearán dos problemas complejos que aquí nos interesan especialmente:

1. La extrema fragmentación o atomización de lo real.
2. La imposibilidad de conferir sentido a la transformación social -derivado de la atomización de lo real.

Desde este punto de vista concebimos el mundo como una totalidad inagotable, en la que caben muchas totalidades, todas ellas parciales, lo que significa que todas las totalidades pueden ser vistas como partes y todas las partes como totalidades (Santos, 2005b: 146).

Por eso, Santos se pregunta cómo es posible dar cuenta teóricamente de la diversidad inagotable del mundo. Desde el punto de vista de esta concepción del mundo, tendrá poco sentido intentar captarlo desde una teoría general, ya que esta presupondrá siempre la monocultura de una totalidad dada y la homogeneidad de sus partes. Por tanto, la siguiente cuestión que nos plantharemos será, si no es posible captar el mundo desde una teoría general, ¿cuál es la alternativa a la teoría general?, ¿es posible explicar el mundo en el que vivimos? En este sentido, además, si la extrema atomización de lo real no nos permite dotar de sentido a la transformación social, si el sentido y la dirección de la transformación social no están predefinidos, y no sabemos con certeza si un mundo mejor es posible, ¿qué nos legitimará a actuar como si lo supiéramos?, ¿cómo definir ese mundo mejor y luchar por

---

lugar en el campo del conocimiento, del desarrollo, trabajo y producción, de experiencias de reconocimiento, de democracia y de comunicación e información (2009b: 136).

él? En otras palabras, ¿cuál es el sentido de las luchas por la emancipación social? (Santos, 2009d: 136).

Como vimos en los primeros apartados, la modernidad, a través de sus conceptos de totalidad y la idea de que la historia tiene un sentido y una dirección, intentaron resolver estos problemas. Sin embargo, estas soluciones condujeron a un excesivo desperdicio de la experiencia y por eso, están desacreditadas en la actualidad.

Por otro lado, para las corrientes del posmodernismo celebratorio la fragmentación y atomización social no son un problema, sino más bien una solución, y el propio concepto de sociedad, susceptible de proporcionar el cimiento capaz de dar coherencia a esa fragmentación, es de poca utilidad. Además, desde este punto de vista, la transformación social no tiene ni sentido ni dirección, una vez que o bien ocurre caóticamente, o bien lo que se transforma no es la sociedad sino su discurso sobre ella (Santos, 2009d; 2006: 135).

Lo que vemos finalmente en las corrientes del posmodernismo celebratorio es que acaban dando respuestas universales a cuestiones universales, lo que las acerca de modo evidente a las propuestas hechas por el universalismo moderno, que tanto cuestionan.

Desde el punto de vista de un posmodernismo de oposición como el que plantea Santos y analizamos en esta investigación, la tarea que tenemos delante no es tanto la de identificar nuevas totalidades, o la de aportar otros sentidos generales para la transformación social, como proponer nuevas formas de pensar esas totalidades y esos sentidos, y nuevos procesos de realizar convergencias éticas y políticas. Así, el distanciamiento que Santos toma respecto al posmodernismo

celebratorio, el cual rechazaba plenamente el discurso crítico que la modernidad occidental había creado y de las grandes narrativas emancipatorias que propició, lleva a nuestro autor a formular una alternativa que si bien no promueve una teoría general de la emancipación, sí se pronuncia por una “teoría general de la imposibilidad de una teoría general” (2009d: 136).

La ampliación en la escala del razonamiento y la perspectiva desde la que se enuncia críticamente esta teoría conducen a Santos a proponer una nueva epistemología que tenga por base “aprender que existe el Sur, aprender a ir hacia el Sur, aprender a partir del Sur y con el Sur” (1995: 508; 2009d: 287).

Dado que vivimos en una situación de bifurcación (Prigogine 1997; Wallerstein, 1999) y la inmensa diversidad de experiencias sociales existentes, y debido a que esta realidad no puede ser explicada adecuadamente por una teoría general, Santos propone un trabajo de traducción intercultural entre saberes y experiencias que permita crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles (2005b: 186), reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias.

### **Hermenéutica diatópica y traducción**

El alcance de un grado razonable de inteligibilidad mutua entre dos o más culturas, como veremos, resulta clave a la hora de reconocer y valorar la diferencia intercultural, pues permite establecer puentes interpretativos y canales comunicativos entre culturas, mientras que, por el contrario, “la diferencia sin inteligibilidad conduce a la

inconmensurabilidad, y en última instancia, a la indiferencia” (Santos, 2003: 32).

El trabajo intercultural que propone Santos se apoya sobre el presupuesto según el cual es posible alcanzar el consenso intercultural sobre la idea de la imposibilidad de una teoría general omnicomprendiva del mundo y la idea de la incompletud cultural o el universalismo negativo (2005a: 177; 2005b: 146) que veremos más adelante. Sin estos presupuestos no será posible establecer un verdadero trabajo de traducción entre culturas.

Como veremos, el trabajo de traducción incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas y los agentes de diferentes culturas. Por eso analizaremos dos tipos de traducción detalladamente:

1. Traducción entre saberes. Asume la forma de una hermenéutica diatópica (1998: 357; 2005a: 134) que consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar *preocupaciones isomórficas* entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan.<sup>14</sup> Parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por lo tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y la confrontación con otras culturas.

---

<sup>14</sup> Como veremos, Santos realiza un ejercicio de hermenéutica diatópica a propósito de la preocupación isomórfica con respecto a la dignidad humana entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma* (1995: 333-347; 2003b: 444-445). Otro ejercicio lo hace entre diferentes concepciones de la vida productiva entre las concepciones de desarrollo de la vida capitalista y, la concepción *swadeshi* propuesta por Gandhi. Y un tercer ejercicio consiste en la traducción entre varias concepciones de sabiduría y diferentes visiones del mundo, entre por ejemplo la filosofía occidental y el concepto africano de sagacidad filosófica.

En es este punto es importante aclarar que, para Santos, admitir la relatividad de las culturas no implica adoptar sin más el relativismo como actitud filosófica. Implica, eso sí, concebir el universalismo como una particularidad occidental cuya supremacía como idea no reside en sí misma, sino más bien en la supremacía de los intereses que la sustentan. La crítica del universalismo en Santos, en este sentido, se sigue de su crítica de la posibilidad de la teoría general. La hermenéutica presupone un *universalismo negativo*, la idea de la imposibilidad de completud cultural. En el periodo de transición que atravesamos, la mejor formulación para designarlo tal vez sea como una teoría general residual, es decir, una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general. La idea y sensación de carencia e incompletud crean la motivación para el trabajo de traducción, el cual, para fructificar, tiene que ser el cruce de motivaciones convergentes originadas en diferentes culturas.<sup>15</sup>

2. Traducción entre prácticas sociales y sus agentes. Al incidir sobre las prácticas, el trabajo de traducción intenta crear inteligibilidad recíproca entre formas de organización y objetivos de acción. Por eso, en este caso, la traducción incide

---

<sup>15</sup> El sociólogo hindú Shiv Vishvanathan formula de manera clara esta motivación: “Mi problema es ir a buscar lo mejor que tiene la civilización india y, al mismo tiempo, mantener viva mi imaginación moderna y democrática” (Vishvanathan, 2000: 12)

en los saberes en tanto que saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades.<sup>16</sup>

La importancia finalmente de este trabajo de traducción entre prácticas tiene que ver con que, por un lado, permitirá aumentar el *stock* disponible y el *stock* posible de experiencias sociales -gracias a la sociología de las ausencias y las emergencias-; y, por otro, como no hay un principio único de transformación social, no es posible determinar en abstracto articulaciones y jerarquías entre las diferentes experiencias sociales y sus concepciones de transformación social y sus opciones estratégicas a ser llevadas a la práctica. Sólo a través de la inteligibilidad recíproca de las prácticas es posible evaluarlas y definir posibles alianzas entre ellas.

En el fondo, los dos trabajos de traducción se distinguen por la perspectiva que los informa. La especificidad del trabajo entre prácticas y sus agentes se hace más evidente en situaciones en que los saberes que informan diferentes prácticas son menos distintos que las prácticas en sí mismas. Es sobre todo lo que sucede cuando las prácticas se dan en el interior del mismo universo cultural, como cuando se intenta traducir las formas de organización y los objetivos de acción de dos movimientos sociales. Sobre este punto volveremos más adelante.

---

<sup>16</sup> La traducción entre la biomedicina moderna y la medicina tradicional ilustra bien el modo a partir del cual la traducción debe incidir simultáneamente sobre los saberes y las prácticas en que se traducen.

En ambos casos, tanto en el trabajo de traducción de saberes como en el de prácticas es importante señalar que se puede producir entre saberes hegemónicos y saberes no-hegemónicos o entre los propios saberes no-hegemónicos. Llegados a este punto nos parece fundamental remarcar la diferenciación que hace Santos entre la idea de lo hegemónico y lo contrahegemónico o no-hegemónico (2014b: 25-28).

## **1.4 Hacia una globalización contra-hegemónica**

### **Hegemonía y contra-hegemonía**

Santos concibe la hegemonía como un conjunto de esquemas que, según considera la mayor parte de la población -incluso la que se ve afectada negativamente por ellos-, “proporciona la comprensión natural o única de la vida social”. Por su parte, la contrahegemonía “es obra de la movilización organizada contracorriente que aspira a desacreditar los esquemas hegemónicos y a proporcionar comprensiones alternativas creíbles” (2014b: 25-28).

Así, recupera el concepto de hegemonía gramsciano, que se refiere a la postura intelectual de una clase que, aunque esté determinada por sus intereses particulares, consigue que esta postura la adopten por consenso otras clases. De acuerdo con esta concepción, la globalización contrahegemónica apunta necesariamente a una sociedad poscapitalista, una sociedad en la que las ideas de las clases capitalistas no gozan ya de consenso más allá de las fronteras de clase.

Para Santos, dentro de los movimientos que luchan contra la globalización neoliberal, podemos identificar dos visiones diferentes sobre la idea de hegemonía (2014b: 26-27):

1. Una más cercana a la de Gramsci, que ve la hegemonía neoliberal como una hegemonía de clase con la que hay que enfrentarse en la lucha de clases en nombre de un futuro poscapitalista.
2. Otra, que ve en la hegemonía neoliberal una ideología de mercado hostil a la redistribución de la riqueza y renta sociales, que es aceptada como una consecuencia necesaria de la libertad y la autonomía. En la lucha contra esa hegemonía pueden implicarse diferentes clases, y sus objetivos pueden apuntar a futuros posliberales en vez de a futuros poscapitalistas.

Para los fines analíticos presentes, Santos considera hegemónica una actuación social que se sirve de normas culturales dominantes y está constituida por relaciones de poder desiguales -ya sean económicas, sociales, sexuales, políticas, culturales o epistemológicas- basadas en las tres estructuras principales de poder y dominación -capitalismo, colonialismo y sexismo- y en las interacciones entre ellas. En nuestro tiempo, esas estructuras definen su legitimidad en términos de primacía del derecho, de la democracia y de los derechos humanos que se considera que incorporan los ideales de una buena sociedad.

A la inversa, tienen carácter contrahegemónico las luchas, los movimientos y las iniciativas que tienen por objeto eliminar o reducir las desiguales relaciones de poder, transformándolas en relaciones de

autoridad compartida, y que recurren para tal fin a discursos y prácticas que son transnacionalmente inteligibles, mediante la traducción intercultural y la articulación de acciones colectivas.

En el presente, estas acciones, para ser eficaces, tienen que contraponer al conocimiento que sobre ellas han producido las instituciones liberales dominantes el conocimiento que ellas mismas producen en los procesos de lucha (2014b: 25-28).

En este sentido es importante hacer hincapié en la diferencia que Santos establece entre una globalización hegemónica y una globalización contrahegemónica (2001: 76; 2005a: 281), partiendo de la idea de que el proceso de la globalización no es un fenómeno monolítico (2001; 2007, 2009c), ya que las relaciones transnacionales forman una red de globalizaciones opuestas que unas veces discurren paralelas y otras se intersectan.

La globalización hegemónica, por tanto, identificaría la nueva fase del capitalismo global y de las normas políticas, legales y culturales que la acompañan -imperio de la ley, democracia liberal y derechos humanos-, y tendría a su servicio una serie de instituciones diversificadas y muy poderosas, desde los Estados centrales hasta la Unión Europea, el Banco Mundial o el FMI, las grandes multinacionales o la OMC. La globalización contrahegemónica o desde abajo, por otro lado, la construirían todos aquellos movimientos y organizaciones sociales que,

[M]ediante articulaciones locales, nacionales y globales, luchan contra la opresión capitalista y colonialista, la desigualdad y la discriminación social y sexual, la destrucción de los modos de vida de poblaciones empobrecidas, la catástrofe ecológica, la expulsión de campesinos y de pueblos

indígenas de sus territorios ancestrales por exigencia de los megaproyectos mineros o hidroeléctricos, la violencia urbana y rural, el endeudamiento de las familias, de los pequeños empresarios y de los Estados como forma de control social y político, y la criminalización de la protesta social (Santos, 2014b: 25-28).

Al contrario que la globalización hegemónica, está constituida por articulaciones transnacionales entre movimientos sociales y ONG como el FSM, la Asamblea Global de los Movimientos Sociales, la Vía Campesina, la Marcha Mundial de las Mujeres, el Movimiento Indígena Mundial, junto con redes de defensa transnacionales sobre temas específicos de resistencia a la globalización hegemónica.

En este punto es importante remarcar que, para Santos, lo que tiene de hegemónica la globalización no es necesariamente global, y otro tanto cabe decir de lo que es contrahegemónico. Lo hegemónico y lo contrahegemónico sólo pueden determinarse contextualmente. Una huelga convocada por los sindicatos obreros o una protesta de movimientos del norte global favorables al decrecimiento pueden verse en esta región como contrarios a los objetivos de la globalización neoliberal y, en consecuencia, como contrahegemónicos. Sin embargo, contempladas desde el sur global, estas iniciativas pueden ser consideradas variaciones dentro de la globalización neoliberal y por tanto, hegemónicas. Estas asimetrías son en parte responsables de las dificultades para construir alianzas entre grupos y movimientos que luchan por los mismos objetivos generales de la emancipación social y la liberación. La globalización, ya sea hegemónica o contrahegemónica, implica no tanto la trascendencia de contextos como su transformación, reorganización y reconfiguración.

Por otra parte, la diferencia contextual varía de unos campos sociales a otros. Las relaciones sociales capitalistas son mucho más unívocas o indiferentes al contexto en el nivel económico que en el político o el cultural.<sup>17</sup>

Finalmente Santos establece una última distinción. En algunos terrenos de las interacciones globales, la relación binaria entre lo hegemónico y lo contrahegemónico no cubre todo el campo de posibilidades. Se refiere específicamente a las actuaciones sociales que no son hegemónicas ni contrahegemónicas en el sentido que el autor explica. Considera no hegemónicas las actuaciones sociales -luchas, iniciativas, prácticas- que resisten frente a las formas hegemónicas de dominación y sus formas de comprensión liberales, pero que aspiran a reemplazarlas por otras formas de dominación que reproducirán, o incluso agravarán, las desiguales relaciones sociales de poder. En este sentido pone como ejemplo la cuestión religiosa.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Como muestra hoy en día el caso de China, el capitalismo global puede coexistir con distintos regímenes políticos y culturales, y puede realmente hacer acopio de mayor poder de reproducción ampliada gracias a esa diversidad.

<sup>18</sup> Una forma de regulación social que proponga la sustitución del Estado laico por el Estado religioso hoy, sin duda, no forma parte, en la mayoría de las regiones del mundo, de las estructuras hegemónicas de dominación y sus formas de comprensión liberales o neoliberales, pero tampoco es contrahegemónica en el sentido que le damos aquí, ya que a lo que aspira es a reemplazar un patrón dado de relaciones de poder desiguales por otro (que puede llegar a ser más autoritario e injusto todavía), en vez de esforzarse por establecer unas relaciones de autoridad compartida, tanto en una perspectiva laica, como en una perspectiva religiosa. Asimismo las teologías políticas que rechazan la distinción entre la esfera pública y privada, y otorgan a una religión dada el monopolio de la organización de la vida social y política, pueden verse como no hegemónicas, pero no como contrahegemónicas en el sentido que el les da, ya que en vez de enfrentarse al capitalismo, al colonialismo o al sexismo les atribuyen muchas veces justificación divina (Santos, 2014b: 28).

En el siguiente capítulo nos centraremos especialmente en la amalgama de movimientos que forman la globalización contrahegemónica o la globalización de las resistencias (Houtart y Samir, 2005) para analizar las prácticas que en el campo de lo posible han definido las alternativas al sistema dominante.

Como veremos, el trabajo de traducción que hemos apuntado se vuelve fundamental en la configuración de una alternativa plural y diversa como la impulsada por el altermundismo. Cómo articular la diversidad de movimientos y culturas que se dan cita en espacios contrahegemónicos como el FSM será una de las cuestiones a resolver.

### **La ecología política de la pobreza**

Mucho antes del surgimiento del FSM y las propuestas de creación de espacios de diálogo como este, surge un espacio donde empiezan a cuajar algunas de las propuestas relacionadas con el ecologismo social, que más tarde configurarán la denominada ecología política de la pobreza. En 1992 se celebra el *Fórum Alternativo de Brasil* que reivindica un diálogo entre tradiciones emancipadoras con propuestas positivas frente a la crisis ecológica global y la defensa de la biodiversidad que en ese momento preocupaba a diversos movimientos sociales por todo el mundo.

[L]a ecología política de la pobreza es una opción en favor de un ecologismo social que atiende simultáneamente a los límites del crecimiento y al hecho de que vivimos en una "plétora miserable" con enormes diferencias y desigualdades en todo lo esencial para la vida de los humanos (Fernández Buey, 2012: 15).

El ecologismo social en este momento atenderá simultáneamente a las causas socio-económicas del empobrecimiento de los países y a la interrelación existente entre la vieja rémora de la desigualdad social y los desequilibrios medioambientales que afectan a muchas regiones de Latinoamérica, África, Asia y la Europa oriental, cuyos ecosistemas son particularmente frágiles.

De este modo, desde el ecologismo social se plantea que para avanzar hacia la naturaleza y armonizar las relaciones con ella, se debe primero hacer frente a los problemas socio-económicos. Desde este punto de vista, existe una relación directa entre neocolonialismo, sobreexplotación, catástrofes ecológicas y empobrecimiento de las poblaciones. Y por eso postula una nueva teoría de las necesidades materiales y espirituales, una teoría que es crítica del industrialismo y del consumismo inducido y se muestra, a la vez, sensible y atenta con las formas de humanizar la naturaleza que han sido propias de las culturas campesinas tradicionales (Fernández Buey, 2012: 15).

Estas propuestas enlazarán con lo que se ha llamado teología de la liberación, aunque demandará a esta que no acentúe su particularidad religiosa sino que, precisamente en nombre de las necesidades socio-ecológicas, se abra a las otras creencias no específicamente religiosas, esto es, “que se haga filosofía (laica) de la liberación”. Así, la reivindicación de una nueva ecología política de la pobreza se caracterizará por los siguientes postulados (Fernández Buey, 2012: 15):

1. Propone una rectificación radical del concepto lineal, ilustrado, de progreso.

2. Descarta el punto de vista euro-céntrico -luego euro-norteamericano- que ha caracterizado incluso las opciones económico-sociales tenidas por más avanzadas durante todo el siglo XX.
3. Avanza una reconsideración de la creencia laica basada en la asunción de la autocritica de la ciencia contemporánea y en la crítica del complejo tecnocientífico que domina el mundo.
4. Solicita un diálogo entre tradiciones de liberación o de emancipación en las distintas culturas históricas para avanzar hacia nuevo humanismo atento a las diferencias culturales y respetuoso con el medio ambiente.

Finalmente, la ecología política de la pobreza vendrá a afirmar que no se puede seguir viviendo como en las últimas décadas, por encima de las posibilidades de la economía real y contra la naturaleza.

Afirmará, también, y esto es fundamental en la idea que estamos defendiendo, “que el modo de vida consumista de los países ricos no es universalizable porque su generalización chocaría con límites ecológicos insuperables. Y que en nuestro mundo actual ser sólo ecologistas es ya insuficiente”. De esta manera, no sólo realiza una crítica al sistema industrialista-capitalista occidental, sino que, además, apela a los países del mundo rico, a una reconversión ecológico-económica planetaria del futuro que nos obligaría a realizar cambios radicales en el sistema hegemónico.

Por eso, decimos que, finalmente, se adelanta a muchas de las propuestas que vendrán después y estamos analizando en esta

investigación. La ecología política de la pobreza reivindicará en plena era de triunfo del discurso neoliberal, un “diálogo entre tradiciones de liberación o de emancipación en las distintas culturas históricas para avanzar hacia nuevo humanismo atento a las diferencias culturales y respetuoso del medio ambiente” (Fernández Buey, 2012: 15).

En este sentido, podríamos decir que la demanda de la ecología política de la pobreza se asemeja mucho a las demandas veremos en el seno del FSM y el altermundismo en general: respeto por la diversidad cultural, social y medioambiental del mundo, un nuevo humanismo, diálogo entre culturas, etc.

El FSM, como veremos, reforzará esta reivindicación del diálogo entre tradiciones no sólo culturalmente distintas sino también políticamente; además, acabará consolidándose como espacio de encuentro periódico entre los colectivos que lo legitiman. Sin embargo, no se trata de un fenómeno nuevo; este espacio de debate, encuentro y traducción recoge propuestas que venían reivindicándose mucho tiempo atrás en otros espacios y foros, y marcará las que se acabarán configurando años después con el despertar de otras propuestas políticas y sociales contrahegemónicas que incluimos bajo el rótulo de altermundismo.

## **2. El Foro Social Mundial como ágora del altermundismo**

### **2.1 Altermundismo: pensamiento y acción en un mundo globalizado**

El Foro Social Mundial (FSM) nace en la ciudad de Porto Alegre en el año 2001 como reacción a una crisis mundial no sólo económica sino también social, cultural y medioambiental que amenazaba con convertirse en una crisis de valores o crisis de civilización (Fernández Buey, 2009) provocada por el sistema neoliberal y sus políticas mercantilistas. Una década después, la crisis continuaba e incluso se agravaba en un mundo en el que no dejaban de aumentar el hambre, el desempleo y la corrupción, y en el que las desigualdades entre ricos y pobres continuaban creciendo.

En la primavera de 2011 estallan las denominadas revueltas de la indignación- que analizaremos más adelante- por diferentes países del mundo reivindicando la ampliación de los derechos básicos de la ciudadanía, así como la democratización de la democracia (Santos, 2004).

Más adelante veremos la evolución de este proceso que marcará la segunda gran ola de movilización global de nuestro siglo: las revueltas de la indignación. Pero, como ya apuntamos, en este capítulo nos centraremos en el primer gran ciclo de protesta de nuestra era, el ciclo

antiglobalización o altermundista, que marcará un antes y un después en las movilizaciones contrahegemónicas transnacionales.

Como veremos, desde finales de los años 90 y principios de los 2000, la construcción de alternativas al neoliberalismo aumenta con la consolidación del denominado movimiento antiglobalización, que no sólo plantea una dura crítica a las desigualdades e injusticias que provoca el capitalismo, sino que también promulga toda una serie de alternativas socio-económicas que buscan construir otros mundos posibles.

En los años que van desde su nacimiento a la explosión de la ola de indignación global, el FSM se acabará convirtiendo en el único encuentro periódico de muchos de los movimientos y organizaciones sociales contrahegemónicos con una dimensión transnacional. A pesar de las complejidades del proceso, de sus encuentros y desencuentros, los Foros -locales, regionales e internacionales- lograrán implantarse a un nivel *glocal*, desde Porto Alegre a Barcelona, con la práctica de miles de activistas de todo el mundo, en intercambio y diálogo con la teoría crítica. En este sentido, una de las originalidades que plantea el FSM respecto a otros encuentros internacionales es que reunirá, no sólo a los miles de activistas del movimiento de movimientos, sino también, a aquellos intelectuales críticos con el sistema neoliberal, que con sus aportaciones teóricas inspirarán estas luchas, y a partir de los cuales surge toda una corriente de pensamiento crítico alternativo que denominamos altermundismo.

En este capítulo veremos algunas de las aportaciones y propuestas que han realizado los protagonistas de las diferentes ediciones de los Foros,

así como algunos de los debates y divergencias planteadas en su seno, con temas muy discutidos y aún no resueltos, como el de la relación del movimiento social con el poder, el papel del Estado en las luchas contrahegemónicas, la estrategia y la acción política a seguir en los movimientos alternativos o el lugar del FSM en el movimiento de movimientos, entre otros. Pero, además, intentaremos aportar una panorámica general del desarrollo del FSM como espacio de encuentro entre el pensamiento y la acción altermundista, como lugar de confluencia entre aquellos que denominamos los intelectuales del movimiento y aquellos que actúan como activistas del pensamiento.

El propio Santos, Wallerstein, Klein, George, Sader o Holloway son algunos de los autores que toman parte en muchas de las propuestas realizadas en estos años. De ellos podemos decir que forman parte de un movimiento de intelectuales/activistas que realiza un análisis teórico-crítico de la crisis sistémica fundado en la propuesta de alternativas al capitalismo; un movimiento, que no entiende el pensamiento crítico sin la acción de la resistencia, y que por tanto, no separa intelectualidad de activismo.

Sus propuestas, debates e ideas serán aquí analizados desde el punto de vista de la confluencia de epistemologías, pensamientos y formas de ver el mundo. El encuentro entre tradiciones políticas -e ideológicas- y culturales que se lleva a cabo en el marco del FSM será determinante para analizar, más adelante, las posibilidades del FSM como espacio de confluencia y traducción entre movimientos y saberes diversos.

## 2.2 Primeros pasos del altermundismo

### Nace el movimiento antiglobalización

ATTAC (Asociación por la Tasación de las Transacciones financieras y por la Acción Ciudadana), una de las organizaciones sociales más activas en el movimiento antiglobalización sitúa el nacimiento del movimiento en la década de 1980, particularmente en el momento en que se manifiesta en favor de la lucha por la anulación de la deuda pública de los países del sur. El momento de su mayor consolidación será durante la lucha contra el Acuerdo Mundial de Inversiones<sup>19</sup> y el momento en el cual adquiere su máximo reconocimiento es la gran manifestación de Seattle en 1999 contra la celebración de la tercera conferencia interministerial de la Organización Mundial del Comercio en esta ciudad (ATTAC, 2008a).

Como veremos, en el movimiento antiglobalización se encuentran todos aquellos colectivos e individuos que luchan por un mundo diferente del que hoy nos impone la globalización neoliberal. Estos consideran que hay que exigir otro tipo de producción de las riquezas en el planeta y un modo de reparto radicalmente diferente de dichas riquezas entre los pueblos, defendiendo para ello, que los mercados no deben ser el único instrumento de regulación. Esta convergencia ha permitido la emergencia de un verdadero movimiento mundial que se

---

<sup>19</sup> El Acuerdo Multilateral sobre Inversiones (AMI) es un tratado comercial que pretendió dotar a las empresas de más derechos y menos deberes cuando invirtiesen en el extranjero. El acuerdo debía ser adoptado por la OCDE y la OMC para convertirse en el marco estándar internacional sobre inversiones, pero las negociaciones se paralizaron por las protestas mundiales contra el AMI de 1998.

nutre de las diversidades de todos y de las particularidades geográficas e históricas de cada uno. A través del Foro Social Mundial y los distintos foros regionales, nacionales y locales en los que participan muchos representantes de la sociedad civil, este movimiento ha adquirido una expresión identificada, cada vez más visible y, en parte, influyente (ATTAC, 2008a).

Siguiendo esta descripción, el movimiento antiglobalización se conforma como un movimiento social en pleno sentido del término. Su característica principal es que apunta a la emancipación de la humanidad, bajo una forma que aún no se ha precisado en detalle y que se expresa de manera pluralista. Como todo movimiento social y ciudadano, se construye en las prácticas de asociaciones, redes y sindicatos de forma completamente autónoma respecto de las lógicas estatal y capitalista. Además, se define por un zócalo de convicciones comunes: la oposición a la mercantilización de las actividades humanas, la exigencia igualitaria y democrática, la preocupación por el futuro del planeta y, más precisamente, la voluntad de hacer respetar la primacía de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 por encima de cualquier otro derecho.

Sin embargo, como hemos apuntado ya, el altermundismo es mucho más que un movimiento social. Es una corriente de pensamiento crítico que pretende cuestionar los fundamentos teóricos del sistema capitalista neoliberal actual y proponer toda una serie de ideas alternativas al pensamiento hegemónico. Los autores que han formulado estas propuestas son activos participantes del movimiento altermundista, de la misma forma que muchos de los activistas del

movimiento han formulado gran parte de este pensamiento alternativo. Por eso no podemos desvincular el nacimiento del movimiento antiglobalización con el desarrollo del pensamiento altermundista.

Algunos de los valores más importantes de los que surgen los principios sobre los que se construirá el otro mundo posible son:

1. El respeto por la dignidad de las personas. Esta solo tiene sentido si se garantizan condiciones de vida decentes para todos -alimento, vivienda, salud, educación, seguridad-, lo que supone, especialmente, la soberanía alimentaria y la erradicación definitiva e incondicional de toda arma de destrucción masiva.
2. La libertad individual. Esta sólo tiene sentido si implica la posibilidad para cada uno de participar de las decisiones colectivas y de controlar su aplicación, lo que exige una amplia profundización del concepto democrático.
3. La protección de los ecosistemas. Esta debe respetar principios como el de la sostenibilidad o sustentabilidad del desarrollo y el de precaución aplicado a toda experimentación científica y técnica.
4. La solidaridad. Esta implica la definición de los bienes comunes, de bienes inalienables de la humanidad dotados de un estatuto internacional que los proteja; también implica la repartición libre y pública del conocimiento, al igual que una tasación real de todas las transacciones especulativas, por definición no creadoras de bienes o servicios.

5. La laicidad y el respeto por la diversidad de las culturas, los modos de vida, las tradiciones. A condición de que estas no atenten contra la integridad y los derechos de las personas, se consideren sus principios fundadores.

Este zócalo común de principios, que podría constituir la base de un derecho internacional reconocido, da lugar a una gran diversidad de objetivos e iniciativas de los actores que se reconocen en el altermundismo. En él, la diversidad de propuestas se sostienen mutuamente, pero sin intentar federarse formalmente, organizarse en una estructura rígida o defender un programa unificado. Como veremos más adelante, en esto tiene que ver que muchos de los activistas del movimiento reivindican pertenecer más bien a una cultura de contrapoder que de conquista del poder (ATTAC, 2008a).

Volviendo a la definición inicial, podemos decir que el movimiento antiglobalización no adopta un programa unificado definitivo, aunque la mayor parte de sus reivindicaciones -como la anulación de la deuda de los países pobres, los impuestos globales, la soberanía alimentaria, la igualdad de derechos para las mujeres, los derechos sociales y la protección social, la lucha en favor de un desarrollo sostenible que tome en cuenta el medio ambiente y la oposición a las políticas impuestas por organismos como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial o la Organización Mundial del Comercio- sí tendrán un consenso dentro del movimiento y son discutidas en las reuniones internacionales oficiales.

Desde su nacimiento, el movimiento no cesará de crecer y ampliar constantemente su red geográfica, desde Europa a América Latina,

Asia y África. Sus ejes de movilización se multiplican, lo que le permitirá atacar nuevos terrenos de experimentación y de lucha -como la economía solidaria o las movilizaciones contra la guerra de Irak de 2003-, e incorporar nuevos componentes, como durante el Foro Social Europeo de París-Saint-Denis. Sus lemas se irán transformando progresivamente y pasarán de la denuncia a la globalización -fase de antiglobalización- a la elaboración de propuestas alternativas -fase de altermundismo.

Volviendo a ATTAC, una de las cuestiones que finalmente pareció condicionar la capacidad del movimiento para encarnar un verdadero proyecto de emancipación humana para el siglo XXI fue la necesidad de conjugar las preocupaciones tradicionalmente llamadas sociales - que históricamente habían pertenecido al movimiento obrero-, con las preocupaciones ecológicas que asolan el mundo globalizado (ATTAC, 2008a).

### **FSM: una definición (subjética)**

El primer Foro Social Mundial, que al principio se propuso ser un contrapunto al Foro Económico Mundial de Davos,<sup>20</sup> vitrina del orden neoliberal, se celebró en Porto Alegre (Brasil) en enero de 2001, con el impulso del movimiento antiglobalización que había cogido fuerza en

---

<sup>20</sup> El *World Economic Forum* (WEF), también llamando Foro de Davos, es una fundación que reúne anualmente en el Monte de Davos (Suiza), a los principales líderes empresariales, los líderes políticos internacionales y periodistas e intelectuales selectos para analizar los problemas más apremiantes que enfrenta el mundo; entre ellos, la salud y el medioambiente desde 1991. Además de las asambleas, produce una serie de informes de investigación e involucra a sus miembros en iniciativas específicas de cada sector -competitividad empresarial, turismo y viajes, economía de las regiones, inversiones, entre otros-. Se puede consultar toda la información en su página web: <http://www.weforum.org/>

las movilizaciones de Seattle 1999 y las grandes manifestaciones que la sucedieron (Praga 2000, Génova 2001, Barcelona 2001, etc.).

El FSM se presentó al principio como el momento fuerte de la aparición política del movimiento por una justicia global,<sup>21</sup> como el lugar de encuentro político anual de los miles de activistas de todo el planeta que luchaban por cambiar el mundo (ATTAC, 2008c). Según la *Carta de Principios* de Porto Alegre,<sup>22</sup> que constituye su base política, el FSM es:

Un espacio abierto de encuentro para: intensificar la reflexión, realizar un debate democrático de ideas, elaborar propuestas, establecer un libre intercambio de experiencias y articular acciones eficaces por parte de las entidades y los movimientos de la sociedad civil que se opongan al neoliberalismo y a la dominación del mundo por el capital o por cualquier forma de imperialismo y, también, que estén empeñados en la construcción de una sociedad planetaria orientada al ser humano.

Siguiendo esta definición, el FSM se basa en una idea política que, si bien es amplia, no por ello deja de ser precisa: oposición al

---

<sup>21</sup> Según los autores se habla de movimiento antiglobalización, movimiento altermundialista, movimiento por una justicia global o movimiento de movimientos. En esta investigación utilizaremos indistintamente estos términos para referirnos a la ola de movilización altermundista que se inicia en Seattle en 1999, llega a su punto álgido con las movilizaciones contra la guerra de Irak en 2003, y empieza a ver mermada su capacidad de actuación a partir de 2007/2008 cuando las movilizaciones internacionales se reducen y empiezan a centrarse en movilizaciones en el ámbito estatal, nacional o local.

<sup>22</sup> Carta de Principios del FSM, aprobada y adoptada en São Paulo el 9 de abril de 2001, por el Comité de Organización del FSM. Aprobada con modificaciones por el Consejo Internacional del FSM el día 10 de junio de 2001. Puede leerse completa en la página web del FSM: <http://memoriafsm.org/page/carta>

neoliberalismo, a la dominación del mundo por parte del capital y a toda forma de imperialismo. En este marco el FSM debe cumplir tres funciones:

1. Debate de ideas democráticas.
2. Formulación de propuestas alternativas que se contrapongan a un proceso de globalización capitalista, comandado por las grandes corporaciones multinacionales y por los gobiernos e instituciones internacionales que sirven a sus intereses.
3. Articulación con vistas a acciones eficaces. El FSM no es un mero coloquio sobre el estado del mundo, sino que es un momento militante dentro de un proceso.

Sin embargo, como veremos más adelante, estas funciones del Foro pueden ser parcialmente contradictorias. Debatir no implica llegar a un acuerdo sobre las propuestas ni sobre las acciones a realizar. Pero para resolver esta contradicción, la Carta de Principios indica: primero, que “las reuniones del FSM no tienen un carácter deliberativo, o sea, nadie estará autorizado a manifestar, en nombre del Foro y en cualquiera de sus encuentros, posiciones que fueran atribuidas a todos sus participantes”. Pero inmediatamente después agrega que “debe asegurarse que las entidades participantes de los encuentros del Foro tengan la libertad de deliberar -durante la realización de las reuniones- sobre declaraciones y acciones que decidan desarrollar, aisladamente o de forma articulada con otros participantes”. Uno de los objetivos del FSM, por tanto, es barajar posibles puntos de encuentro entre las fuerzas que lo deseen. Su carta incluso precisa que “el FSM se

compromete a difundir ampliamente esas decisiones por los medios a su alcance”.

Sin embargo, la definición que hace del Foro la Carta de Principios es demasiado ambigua y está abierta a interpretaciones distintas según quién la lea. Por eso, en el seno del FSM y del movimiento ha habido importantes discusiones acerca de las funcionalidades del Foro y de sus posibles potencialidades. Más adelante veremos algunas de las principales controversias y debates que se han dado en torno a esta idea abierta del FSM.

Por último, podemos destacar que una de las características más valiosas del proceso de los Foros sociales es que se han difundido en distintos planos, en el local, nacional e incluso regional y continental. Algunos ejemplos son el Foro Euromediterráneo -cuya primera edición es en 2005- y el Foro Social Europeo -cuya primera edición es en Florencia en 2003.

Este último se reveló como un marco particularmente valioso para permitir la reflexión y la acción contra las políticas neoliberales europeas y la construcción de un movimiento social y ciudadano a escala europea. Por este motivo, durante el FSM de Nairobi en 2007 se decidió que en el año 2008, en vez de organizar un nuevo encuentro mundial, se celebraría una jornada de movilizaciones alrededor de todo el planeta coincidiendo con el encuentro del Foro Económico Mundial de Davos. Así, miles de organizaciones y movimientos de todo el mundo, adhiriéndose al llamamiento del FSM, organizaron Foros sociales regionales en diferentes ciudades -Foro Social Mundial de Madrid 2008, 2009, 2010, 2011; *Fòrum Social Català* 2008, 2010,

2012, 2014; etc. La fuerza de estos eventos radicó en la implicación de los movimientos y organizaciones de base en su organización. El Foro Social se convirtió así en un espacio de encuentro, de debate y de construcción de alternativas conjuntas entre las diferentes organizaciones y redes sociales, que a nivel local o regional actuaban habitualmente de forma dispersa.

### **2.3. La novedad del FSM**

Como veremos, la novedad del movimiento antiglobalización respecto de otros movimientos sociales anteriores es su carácter no sólo internacionalista sino realmente mundial, su aspiración a una ciudadanía planetaria respetuosa de las diferencias lingüísticas y culturales. Hasta ahora ninguno de los movimientos sociales críticos y alternativos había logrado tener una dimensión así, una organización que oponer a las grandes instituciones económicas internacionales y a las asociaciones políticas institucionalizadas que dan su apoyo a las organizaciones económicas básicas del sistema (Fernández Buey, 2004b: 146-149).

Además, otra de las consecuencias de la aparición de este movimiento es la tendencia a superar una de las limitaciones de los movimientos sociales críticos y alternativos de las décadas anteriores: el ser, en muchos casos, movimientos de un solo asunto, por grande e importante que este asunto fuera -la crisis medioambiental, la crítica de las armas, las reivindicaciones de las mujeres. Así, las manifestaciones del movimiento, por una parte, y el intercambio de ideas y proyectos

alternativos que ha supuesto la creación del FSM, por otra, obliga a inscribir el trabajo cotidiano de asociaciones críticas que siguen dedicándose mayormente a un solo asunto, en un proyecto colectivo más amplio y de dimensión internacional. Como apunta Fernández Buey:

Pero lo que de verdad representa una ruptura con los movimientos sociales anteriores, es que se trata de un movimiento de movimientos, en el que se puede considerar superada la anterior distinción entre viejos y nuevos movimientos sociales, porque en él concurren sindicatos y partidos políticos de izquierda, organizaciones ecologistas, pacifistas y feministas, asociaciones indigenistas, antirracistas y grupos de ciudadanos que ponen el acento en la defensa de los derechos humanos, de los derechos sociales y de los derechos civiles (Fernández Buey, 2004b: 146-149).

Santos defiende no tanto la novedad del movimiento en su conjunto, como la novedad del Foro en particular como un fenómeno político y social nuevo, ya que no está estructurado de acuerdo a ninguno de los modelos de organización política moderna -centralismo democrático, democracia representativa o participativa-. La originalidad del FSM radica en que nadie lo representa ni está autorizado para hablar en su nombre o tomar decisiones, aunque se ve a sí mismo como un *fórum* que facilita las decisiones de movimientos y organizaciones que toman parte en él:

Aunque se presenta como agente del cambio social, el FSM rechaza el concepto de sujeto histórico y no confiere prioridad a ningún actor social en el proceso de cambio social. No tiene una ideología claramente definida, ni en lo que rechaza ni en lo que afirma. Dado que el FSM se concibe

a sí mismo como una lucha contra la globalización neoliberal, ¿es una lucha contra una forma de capitalismo o contra el capitalismo en general? (Santos, 2005b: 17-19).

Como veremos, aunque la mayor parte de las personas que lo conforman se consideran favorecedoras de una política de izquierdas, las definiciones de izquierda dentro del Foro son muy diversas. Así mismo, el éxito de las luchas contra la discriminación, la opresión y la exclusión que el FSM enarbola, no presupone un horizonte poscapitalista, socialista o anarquista sino que más bien, supone que no hay un horizonte claramente definido para el cambio social.

Otro componente rompedor que señala Santos es que, excepto el consenso de la no-violencia, sus métodos de lucha son extremadamente diversos y se presentan dispersos en un continuo entre los polos de la institucionalidad y la insurgencia.

Enlazando su definición con la anterior, Santos destaca como rasgo novedoso del FSM su carácter intertemático e incluso transtemático. Para el autor los temas, existiendo campos de confrontación política específica, obligan a una definición y por tanto a una polarización, ya sea referente a las estrategias o tácticas, o a las formas de organización o de lucha. Por eso, su novedad radica en el hecho de ser incluyente, tanto en lo que concierne a su escala -cobija movimientos locales, nacionales e internacionales- como a sus temáticas. Podemos decir, por tanto que “lo nuevo en el FSM es la totalidad que abarca y no las partes que lo constituyen” (Santos, 2005b: 19).

## De la crítica a la propuesta

Como acabamos de ver, el movimiento antiglobalización no es un movimiento de síntesis en el que desaparecen las tendencias y diferencias ideológicas, tácticas y estratégicas que caracterizaron a otros movimientos. Tales diferencias siguen existiendo y aparecen con claridad en muchos de los documentos producidos en las manifestaciones organizadas por el movimiento. Lo que sí hereda de otros movimientos anteriores es el espíritu crítico respecto de las actuaciones de los partidos políticos tradicionales y de las cúpulas sindicales así como también su énfasis originario en la autonomía respecto de los mismos (Fernández Buey, 2004b: 134-136).

Por otra parte, deja en un lugar secundario muchas de las discusiones que sacudían a otros movimientos en favor del análisis de los efectos -económicos, sociales y culturales- de la globalización neoliberal y de la concreción de sus objetivos alternativos. En este sentido, apunta Fernández Buey, se puede decir, que es en este momento cuando empieza a hacerse anacrónica la diferenciación entre movimientos sociales *viejos* y *nuevos*.

Probablemente la explicación de esta característica se deba diferentes factores, entre los que destacamos la coincidencia amplia en priorizar lo social frente a lo político, la crítica compartida a la democracia representativa actualmente existente en la mayoría de los países, la conciencia de la involución autoritaria de lo que habitualmente se llama neoliberalismo, y la creación, a través de Internet, de redes propias de contrainformación, diálogo y discusión.

Este último factor tuvo una gran importancia pues evitó que la agenda del movimiento quedara determinada desde el principio, -como ocurrió con muchos sindicatos y partidos políticos-, por la presión de los grandes medios de comunicación. En este sentido, una de las cosas que llaman la atención en este movimiento es que abandona casi por completo la inspiración romántica *-marcusiana-* de la crítica a los medios de comunicación y a la publicidad para poner el acento en un uso alternativo de internet, el medio de comunicación más avanzado en la actualidad. (Fernández Buey, 2004b: 134-136). Sin Internet, no existiría la red de redes que integró el movimiento, por eso, Ignacio Ramonet (2004), en una de las reuniones del FSM, afirmó que el movimiento necesitaba un *quinto poder* para oponerse a los poderes opresores, entre los que incluía lo que tradicionalmente se ha llamado cuarto poder.

## 2.4 Ideas para otro mundo

El FSM no incluyó todo lo que había organizado en el mundo frente a la globalización neoliberal. Precisamente por las tensiones y diferencias que acabamos de apuntar, muchas organizaciones que solían participar en diferentes campañas y acciones contra la OMC o las cumbres de los países ricos y que al mismo tiempo manifestaban su desconfianza respecto de la orientación general del FSM o de algunos de los portavoces del Comité Internacional -a los que consideraban demasiado vinculados al reformismo institucional-.

Fernández Buey (2005: 142-144) apunta que a pesar de la heterogeneidad del movimiento, que es evidente, hay toda una serie de objetivos compartidos por las diversas organizaciones y personas comprometidas en el mismo, como son:

1. El control del poder ahora ilimitado de las multinacionales.
2. La condonación de la deuda externa de los países empobrecidos.
3. La reforma radical -o la supresión- de las grandes organizaciones económicas y políticas internacionales como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional.
4. La construcción de una democracia participativa como alternativa a la democracia representativa realmente existente.

En el segundo FSM (Porto Alegre 2002) el movimiento antiglobalización daba ya una idea de la amplitud de sus objetivos proponiendo un listado de acciones como: el acceso de las gentes pobres al agua potable y a los fármacos que no están a su alcance, la modificación de la estrategia de la FAO contra el hambre en el mundo, la adhesión de todos los gobiernos al protocolo de Kioto; la reivindicación del 0,7% del PIB para la ayuda a los países empobrecidos; contra el comercio de armas y por la reconversión de las fábricas de armamentos; contra la patentización de partes de seres

vivos; la implantación de la Tasa Tobin,<sup>23</sup> la cancelación de la deuda de los países empobrecidos. Además, en este momento hizo suyas las reivindicaciones indigenistas frente a la globalización cultural que conduce a la homogeneización y a la extinción de lenguas y culturas minoritarias.

### **De movimiento anti a alter: hay alternativa**

También en la formulación de objetivos el movimiento oscila entre una estrategia declaradamente anti-neoliberal y una estrategia decididamente anti-capitalista. En realidad, para la mayoría de las personas y organizaciones que lo integran, el movimiento antiglobalización es un movimiento antisistema. Pero no lo es en el mismo sentido en que lo eran originalmente los movimientos sociales alternativos del 68, entre otras razones porque hoy se conoce mucho mejor lo que el sistema es y sobre todo sus vías directas e indirectas de asimilación inmediata de todo aquello que se presenta como alternativo (Fernández Buey, 2004b: 142-146).

Es obvio que los objetivos que se plantea el movimiento chocan de frente, en mayor o menor medida, con la orientación neoliberal de la globalización en curso. Aún así, la caracterización de este movimiento como antiglobalizador es imprecisa porque supone una postura contra la globalización en general cuando la mayoría de las organizaciones

---

<sup>23</sup> La Tasa Tobin es un tipo de tasa sobre las transacciones financieras que fue propuesta por el economista estadounidense James Tobin en el año 1971. Este tipo de impuesto recuperó la atención pública cuando, en los años noventa, propuso su aplicación el movimiento antiglobalización, en especial la organización ATTAC, y de nuevo en los años 2000 con motivo de la crisis económica de 2008-2015. Véase Jetin, 2005; Sáenz de Ugarte, 2010.

que lo componen se oponen propiamente a esta globalización, es decir, a la gestión neoliberal y neocapitalista de un proceso que viene de lejos<sup>24</sup>. Además, esta caracterización parece implicar en el movimiento una orientación exclusivamente negativa (anti) cuando uno de los rasgos del mismo es su capacidad para hacer propuestas en positivo.

Por todo ello, cuando en la reunión europea del FSM en París en 2003 se optó por sustituir el término antiglobalización por altermundista, se pretendió hacer aún más evidente el carácter alternativo y propositivo del movimiento. Sustituir *anti* por *alter* era hablar en positivo, destacar que no se trata solo de protestar y de resistir contra lo que hay, sino de construir un mundo nuevo.

Enlazando este aspecto con lo visto en apartados anteriores, podríamos decir que hablar de altermundismo es la forma de dar sentido concreto a lo que los otros llaman utopía en sentido peyorativo. El eslogan otro mundo es posible es la expresión de la convicción interna del movimiento de que hay ya propuestas alternativas realizables. En este sentido, apunta Fernández Buey, basta con pensar en las aportaciones teóricas de algunas de las personas que más han influido en el desarrollo de la conciencia de los militantes y organizaciones que hoy componen el movimiento de movimientos<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Sobre el proceso histórico de la globalización y el uso hegemónico de esta palabra para hacer referencia a un proceso modernizador del capitalismo, véase el apartado “La globalización de la desigualdad” de esta investigación.

<sup>25</sup> Aquí Fernández Buey (2004b: 145-146) hace referencia a las aportaciones del subcomandante Marcos sobre la defensa de los deseos y necesidades de los indígenas y la autonomía de los movimientos; Chomsky sobre la crítica radical a la política exterior de EE.UU, desde la época de la guerra fría hasta el 2001; Cassen y Ramonet sobre el FSM de Porto Alegre y la Tasa Tobin; Genro y Pont, sobre la democracia participativa en los ámbitos local y regional; Santos, sobre

## 2.5 La utopía altermundista

Fernández Buey escribió que los filósofos occidentales suelen decir que la época de las utopías ya pasó, basándose en que ya no las produce la filosofía institucional dominante en el centro del Imperio. Y es cierto en el sentido en que los ricos, bienestantes y dueños del poder no necesitan utopías, les basta con mantener el orden social existente. Las utopías sociales, continúa el autor, surgen en la época moderna de las necesidades de la humanidad sufriente, sensiblemente percibidas por la humanidad pensante. Hoy en día, basta con mirar hacia las culturas y movimientos alternativos para encontrar la utopía de nuestro tiempo (Fernández Buey, 2004b: 168-171).

Como apunta Hinkelammert (2002), vivimos en una época de utopías conservadoras, cuyo carácter se basa en la radical negación de alternativas para la realidad actual. Así, la posibilidad de alternativas en nuestra sociedad queda desacreditada precisamente por su carácter utópico, idealista e irreal. Para el teórico de la liberación, las utopías conservadoras se sustentan sobre una lógica política, basada en un

---

las redes de democratización alternativa en un ámbito mundialista; Bello, sobre la democratización de la economía global; George sobre la posible democratización de la Organización Mundial de Trabajo; Henderson ha mostrado lo que puede ser un desarrollo sostenible; Matte sobre las posibles medidas para corregir el efecto negativo de la globalización actual entre las mujeres del mundo; Klein con la crítica del papel de las grandes marcas en el mercado mundial; Bové, sobre los métodos de acción contra las grandes empresas transnacionales en la agricultura; Wallerstein ha analizado el *sistema-mundo*, Negri y Hart la caracterización del Imperio actual y las perspectivas de un movimiento contra la globalización sin mediaciones ideológicas. Por último, el colectivo italiano *Wu Ming*, que creó una nueva narrativa de una *revolución sin rostro*.

único criterio eficiente, que rápidamente se convierte en un criterio ético supremo. Así, sólo lo que es eficiente tiene valor, y cualquier otro criterio ético queda devaluado por ser deficiente. De esta manera, como bajo el neoliberalismo, el criterio que se utiliza es el de las leyes del mercado -convirtiendo así al mercado total en una institución perfecta-, su carácter utópico, reside en la promesa de que su total cumplimiento o aplicación anula al resto de las utopías (Santos, 2005b: 21-24).

Desde este punto de vista, lo que caracteriza a las utopías conservadoras y las distingue de las utopías críticas es el hecho de que se identifican con la realidad del momento actual, y descubren su dimensión utópica en el cumplimiento total del presente. Los problemas de la realidad actual no son la consecuencia de los límites del criterio de eficiencia, sino el resultado de no haber aplicado perfectamente este criterio. Por eso, si existe el desempleo y la exclusión social, o el hambre y la muerte en la periferia del sistema mundial, no es debido a las deficiencias de las leyes del mercado, sino a que estas no han sido aplicadas en su totalidad. El horizonte de las utopías conservadoras, es de este modo un horizonte cerrado, un final para la historia (Santos, 2005b: 21-25).

Para Santos, este es el contexto en el que se debe entender la dimensión utópica del FSM. El Foro implica el resurgimiento de una utopía crítica, que es la crítica radical a la realidad actual y la aspiración a una sociedad mejor. Sin embargo, esto sólo se manifiesta cuando la utopía anti-utópica del neoliberalismo es dominante. El sociólogo portugués expone que la utopía neoliberal se basa en dos presupuestos:

la ilusión del control total sobre la realidad actual mediante medios de poder y conocimientos eficientes; y el rechazo radical a alternativas contra el *status quo*.

En este sentido, el FSM cuestiona la totalidad de control, sólo para hacer creíble la posibilidad de alternativas. En un contexto en el cual la utopía conservadora prevalece, es mejor afirmar la posibilidad de alternativas antes que definir las. Por eso, la dimensión utópica del Foro consiste en afirmar la posibilidad de una globalización contrahegemónica, planteándose a sí misma más como negatividad -aquello que rechaza- que como positivismo -aquello a lo que aspira-.

La utopía del FMS, además, es una utopía realista y radicalmente democrática. Basada en la negación del presente más que en la definición de un futuro y concentrada en los procesos de intercambio entre los movimientos más que en la valoración de sus respectivos contenidos políticos, es el principal factor de cohesión del Foro. Así, ayuda a maximizar lo que une y minimizar lo que divide, a celebrar intercambios antes que disputar el poder y a tener una presencia fuerte más que a constituir una agenda. Además, privilegia el discurso ético, evidente en la Carta de Principios, enfocado a juntar consensos más allá de las diferencias ideológicas y políticas entre los movimientos y organizaciones que lo componen. De esta forma, los colectivos ponen entre corchetes sus diferencias en la medida en que sea necesario para afirmar la posibilidad de una antiglobalización hegemónica.

La utopía altermundista se manifiesta en la existencia de unos valores compartidos no definen un paradigma de sociedad para el futuro, sino más bien, proveen ideas y propuestas hacia otro mundo posible. Para

el altermundismo el camino hacia la utopía no está trazado por completo, sino que “son los caminantes mismos quienes deberán trazarlo” ATTAC (2008e).

Podemos definir los valores compartidos de la nueva utopía de la siguiente manera:

1. El ser humano mismo. La utopía del movimiento es claramente humanista: su rebelión contra la mercantilización de los seres humanos y sus relaciones, contra la transformación del amor, la cultura, la vida y la salud en mercancías, supone otra forma de vida social, más allá de la reificación y el fetichismo. La defensa del medio ambiente también es de inspiración humanista: proteger la naturaleza contra las depredaciones del productivismo capitalista es la condición necesaria para asegurar una continuidad de la vida humana en el planeta.
2. La libertad, la igualdad y la solidaridad. El capital reemplazó los tres grandes valores revolucionarios del pasado -libertad, igualdad y fraternidad- por conceptos más modernos -liberalismo, equidad y caridad-. La utopía altermundista retoma como propios los valores de 1789, pero dándoles un alcance nuevo. Así, la libertad no es solamente libertad de expresión, de organización, de pensamiento, sino también, y hoy más que nunca, libertad con respecto a otra forma de absolutismo: el de la dictadura de los mercados financieros. En cuanto a la igualdad, se opone no sólo a la fractura social entre ricos y pobres, sino también a la desigualdad entre naciones, etnias u

hombre y mujer. Por último, la fraternidad se traduce en la solidaridad, es decir, en relaciones de cooperación, reparto y ayuda mutua. La expresión civilización de la solidaridad es un buen resumen de la utopía del movimiento. Esto significa una estructura económica y política radicalmente diferente y, sobre todo, una sociedad alternativa que privilegie las ideas de bien común, interés general, derechos universales y gratuidad.

3. La diversidad. El mundo nuevo con el que sueña el movimiento es todo lo contrario de un universo homogéneo, donde todos deben imitar un modelo único. Por eso, los zapatistas decían: “queremos un mundo en el que diferentes mundos tengan su lugar”. La pluralidad de lenguas, culturas, músicas y formas de vida es una riqueza inmensa que hay que saber cultivar.

## **2.6 Debates y controversias**

### **Estrategia y acción política**

Como apunta Santos (2005b: 111-113), la novedad de la utopía altermundista y del FSM en particular, en el pensamiento de la izquierda occidental es problemática cuando se traduce en planificación estratégica y acción política. Esto se debe a que las dos cuestiones están marcadas por la trayectoria histórica de la izquierda política del siglo XX, por eso, las tensiones y divisiones que esto conlleva en el ámbito del FSM son reales. Para Santos, muchas veces,

las divergencias sobre opciones políticas concretas se mezclan con divergencias sobre códigos y lenguajes de opción política, por eso, no siempre es posible determinar en qué medida estas disputas están fundadas en divergencias reales. El autor subraya que la novedad de la utopía altermundista ha conseguido, hasta ahora, superar las divergencias políticas. A diferencia de lo que sucedió con el pensamiento y la práctica de la izquierda en el pasado, el FSM ha conseguido crear una atmósfera de inclusión y de respeto de las divergencias, que vuelven bastante difícil que las diferentes facciones políticas se sientan excluidas. Para eso contribuyó decisivamente el programa minimalista del FSM declarado en su Carta de Principios que afirma enfáticamente el respeto a la diversidad, el acceso casi incondicional de colectivos -solo están excluidos los movimientos o grupos que abogan por la violencia-, la ausencia de votaciones o de deliberaciones del Foro como tal o la falta de una entidad representativa que hable en nombre del Foro. Se trata casi de una tabula rasa donde tienen cabida todas las formas de lucha contra el neoliberalismo y por una sociedad más justa.

Como hemos visto, todas estas diferencias han contribuido a hacer el poder de atracción del Foro mayor que su capacidad de repeler. Los tipos de diferencias que existen, en realidad, reflejan una fisura específica entre las culturas políticas occidentales y no occidentales, y entre las tradiciones políticas del norte y el sur. Debido a la fuerte presencia de organizaciones de América del Norte y América Latina blanca en el FSM, las diferencias más notables son aquellas que reflejan la cultura política y la trayectoria histórica de la izquierda occidental. Esto significa que por una parte, muchos colectivos de

África, Asia, indígenas y americanos negros, de la Europa de los inmigrantes, etc. no se ven reflejados en ellas; y por otra, que las diferencias alternativas que puedan querer hacer explícitas, están siendo ocultadas o minimizadas por las que prevalecen.

Santos presenta una serie de dicotomías en las que pueden identificarse las diferencias a las que nos hemos referido. En este estudio, utilizaremos esta diferenciación, para identificar también las diferentes posiciones políticas existentes en el conjunto del movimiento de movimientos. Más adelante veremos si, como defiende el autor portugués, estas diferencias han sido superadas por la voluntad de encuentro, o si por el contrario, han provocado posturas irreconciliables en el seno del altermundismo.

### **Reforma o revolución**

La dicotomía reforma/revolución es una de las cuestiones que ha planteado mayores debates en la historia de la izquierda occidental. Se trata de la diferencia entre aquellos que piensan que es posible otro mundo a través de la transformación gradual del mundo en el que vivimos, empleando reformas legales y mecanismos de democracia representativa; y aquellos que opinan, por el contrario, que el mundo que habitamos es fundamentalmente capitalista, que nunca va a tolerar reformas que lo cuestionen, y que por tanto, debe ser destruido y reemplazado por un mundo socialista (Santos, 2005b: 113-115).

Esta se ha dicho también que es una fisura entre moderados y radicales, pero en realidad, cada campo compromete una gran variedad de posiciones. Por ejemplo, dentro de los revolucionarios, hay una fisura evidente entre la vieja izquierda, que aspira a un tipo de estado

socialista, los anarquistas, que son radicales y anti-estatalistas, y una izquierda más reciente más bien ambivalente sobre el papel que debe jugar el estado en una sociedad socialista. Aunque representa un número mínimo dentro del Foro, los anarquistas se encuentran entre los críticos más duros con el reformismo, que según ellos, controla la dirección del FSM.

Esta diferencia ideológica se refleja en las opciones estratégicas y para la acción política de las organizaciones que conforman el Foro. Entre las más destacadas, la reforma de las instituciones de la globalización neoliberal -OMC, FMI, BM, entre otras- o la lucha por su eliminación o reemplazo; así como, el diálogo constructivo y el compromiso con esas instituciones o la confrontación directa.

En cuanto al diagnóstico de las sociedades contemporáneas también aparecen posiciones opuestas. Unos ven sociedades donde existen múltiples discriminaciones e injusticias, pero no todas atribuibles al capitalismo. El capitalismo, a su vez, no es homogéneo, y la lucha debe enfocarse contra su mayor forma de exclusión, el neoliberalismo. Otros, perciben las sociedades contemporáneas esencialmente injustas y discriminatorias porque son capitalistas. El capitalismo es un sistema envolvente en el cual la discriminación de clases se alimenta de la discriminación sexual, racial y otros tipos de discriminación. De aquí, que se deba enfocar la lucha contra el mismo como un todo y no solamente contra una de sus manifestaciones.

En cuanto a la evaluación del FSM, este es visto o bien como un embrión de una respuesta eficaz a la globalización neoliberal, por el hecho de confrontarla en la escala global donde se ha producido

mayor injusticia social, o bien como un movimiento que no logrará mucho más que unos pocos cambios retóricos en el discurso capitalista dominante, por no estar basado en los principios de la lucha de clases.

Tras analizar estas diferencias, Santos afirma que lo novedoso acerca del FSM como entidad política, es que la mayoría de los movimientos y organizaciones que participan en él, no se ven reflejados dentro de estas diferencias y se niegan a formar parte de ellas. Existe una gran resistencia a asumir rígidamente una posición dada y etiquetarla, ya que la mayoría de los colectivos tienen experiencias políticas en las que los momentos de confrontación alternan o combinan con los de diálogo y compromiso.

En realidad, las amplias visiones de cambio social cohabitan con las posibilidades tácticas de las coyunturas políticas y sociales en que se lleva a cabo la lucha, por eso, las denuncias radicales del capitalismo no paralizan la energía para desarrollar pequeños cambios cuando los grandes cambios no son posibles (Santos, 2005b: 114).

Para el sociólogo portugués, precisamente por el hecho de que para muchos movimientos y organizaciones la prioridad no es tomar el poder sino más bien cambiar las relaciones de poder, las tareas políticas deben llevarse a cabo aquí y ahora, en la sociedad en la que vivimos. Por tanto, no tiene sentido, pedir a priori, si el éxito de estas es incompatible con el capitalismo.

Para Santos, el concepto de hegemonía de Gramsci es útil para entender las acciones políticas de los movimientos. En este sentido, lo que es necesario es crear la alternativa, visiones antihegemónicas,

capaces de sustentar las prácticas diarias y sociabilidades de los ciudadanos. La labor de la dirección de los movimientos es muy importante pero no se concibe como la labor de una vanguardia ilustrada que marca la senda de las masas. Por el contrario, como recomienda el subcomandante Marcos, dirigir implica “caminar con aquellos que van más despacio” (EZLN, 2000). Por eso, para el autor portugués, esta no es una cuestión de revolución o reforma, es para algunos una cuestión de rebelión y construcción; para otros, de revolución en un sentido no-leninista, de cambio civilizatorio que ocurre durante un largo periodo de tiempo.

### **El Estado como enemigo o aliado potencial**

Esta es otra de las dicotomías más importantes que se han planteado en el seno del altermundismo. Santos expone que por una parte, están aquellos que piensan que el Estado, aunque en el pasado pueda haber sido un importante espacio de lucha, durante las últimas décadas ha sido transnacionalizado y convertido en un agente de la globalización neoliberal. Así plantean que o bien el Estado se ha hecho irrelevante o es hoy lo que siempre ha sido, la expresión de intereses generales del capitalismo. Para ellos, el blanco privilegiado de las luchas antihegemónicas debe ser el Estado, y deben ser llevadas a cabo cara a cara con total autonomía del mismo.

Por otra parte, están aquellos que piensan que el Estado es una relación social, y, como tal, es contradictoria y sigue siendo una arena importante de lucha. La globalización neoliberal no privó al Estado del centralismo, más bien lo reorientó mejor para servir a los intereses del capital global. La desregulación es una regulación social como

cualquier otra, por tanto, un campo político donde se debe actuar si hay condiciones para hacerlo.

Pero para el autor portugués, la mayoría de los movimientos, aun aquellos que reconocen que existe una diferencia en este asunto, se niegan a asumir posiciones rígidas. Sus experiencias de lucha demuestran que el Estado, a veces el enemigo, puede ser a menudo valioso aliado en la lucha contra las imposiciones transnacionales. Bajo estas circunstancias, la actitud más adecuada es, una vez más, el pragmatismo. En algunas situaciones se requerirá la confrontación y en otras la colaboración, sin olvidar los contextos en los que sea necesaria la combinación de las dos. Lo importante es que, en todo momento, sean claras y transparentes las razones de la opción elegida para salvaguardar la autonomía de la acción.

En estos casos, la autonomía siempre es problemática, para los autonomistas radicales la colaboración con el Estado siempre terminará comprometiendo la autonomía de las organizaciones sociales. Temen que los colaboracionistas, ya sea que esté involucrado el estado o las instituciones de la globalización neoliberal, terminen siendo cooptados, y una alianza entre el ala reformista de la antiglobalización hegemónica y el ala reformista de la globalización hegemónica comprometa las metas del FSM y el movimiento de movimientos.

### **Las luchas nacionales o globales.**

Privilegiar las luchas nacionales, regionales o locales, o por el contrario, primar las reivindicaciones globales e internacionales, es también una

de las cuestiones más debatidas en el movimiento de movimientos. Santos plantea dos posturas diferenciadas ante esta cuestión.

Por un lado, están las organizaciones que, mientras participan en el FSM, piensan que este no es un más que un punto de reunión y un evento cultural, ya que las verdaderas luchas, las que son realmente importantes para el bienestar de las poblaciones, se están librando a nivel nacional contra el estado o la sociedad civil nacional dominante. Por eso, creen que es más efectivo luchar contra la globalización a nivel nacional.

Por otra parte, hay movimientos que consideran que el Estado está transnacionalizado, y por lo tanto, ha dejado de ser un centro de decisión política privilegiado. Esta descentralización del Estado, ha traído consigo la descentralización de la sociedad civil, la cual se encuentra hoy sujeta a muchos procesos de globalización cultural y social. Además, en algunas situaciones, el objeto de la lucha está fuera del espacio nacional e influye simultáneamente una pluralidad de países. Es por esto que la escala de la lucha debe ser crecientemente global, un hecho sobre el cual el FSM hace notable su relevancia.

En realidad, afirma el sociólogo portugués, lo novedoso de las sociedades contemporáneas es que las escalas de sociabilidad así como las luchas contrahegemónicas van creciendo de forma más interconectada. Es obvio que cada práctica política o lucha social se organiza en concordancia con una escala, ya sea local, nacional o global, pero para que una lucha sea exitosa, las otras dos escalas tienen que estar involucradas en la misma. La decisión sobre a qué escala privilegiar, es una decisión política que debe ir en correspondencia con

condiciones políticas concretas. Por tanto, es imposible decidirse en abstracto por una u otra jerarquía de las escalas de la práctica o la lucha contrahegemónica.

### **Acción directa o institucional.**

Por último, el autor plantea una dicotomía relacionada con la estrategia y la acción política a emprender desde el movimiento de movimientos. Expone que por un lado, están los movimientos que creen que las luchas legales, basadas en el diálogo y en el compromiso con instituciones del Estado o con agencias internacionales, son inefectivas porque los sistemas político y legal del Estado y de las instituciones del capitalismo no le dan cabida a ninguna medida legal o institucional que implique mejoras en las condiciones de vida de las clases populares. Las luchas institucionales llaman a los partidos a la intervención, y los partidos tienden a poner esas luchas al servicio de sus intereses y a los de sus distritos electorales. El éxito de una lucha institucional, por tanto, tiene un precio muy alto: la cooptación, la descaracterización y la banalización. Pero aún en el raro caso en el cual la lucha institucional rijan las medidas institucionales y legales que se ajustan a los objetivos de los movimientos, es casi seguro que la aplicación concreta de esas medidas terminará estando sujeta a la lógica legal burocrática del Estado, frustrando así las expectativas de los movimientos. Es por eso que sólo la acción directa, la protesta de masas, las huelgas, conducirán al éxito de estas luchas. Las clases populares no tienen otra arma que la presión externa sobre el sistema y si se arriesgan dentro del sistema, están derrotados desde el inicio.

Por el contrario, aquellos que apoyan las luchas institucionales, asumen que el sistema es contradictorio, una política social donde son posibles las luchas, y donde la derrota no es el resultado único posible. En la modernidad el Estado era el centro de estos sistemas, durante el siglo XX las clases populares conquistaron importantes espacios constitucionales, de los cuales el sistema de bienestar es una buena manifestación. El hecho de que el Estado del bienestar se encuentre actualmente en crisis, y la apertura que se ofrece a las clases populares esté cerrada por el momento, no significa que el proceso sea irreversible. Ciertamente, no será así si los movimientos y las organizaciones continúan luchando dentro de las instituciones y dentro del sistema legal.

Para Santos la diferencia no está distribuida al azar entre los movimientos que conforman el FSM. En términos generales, los movimientos y organizaciones más fuertes, son aquellas que más frecuentemente privilegian las luchas institucionales, mientras que las más débiles son aquellas que de forma más frecuente privilegian la acción directa. Pero de nuevo, para la gran mayoría de los movimientos, el tipo de lucha que debe ser priorizado, depende de las condiciones políticas y legales concretas. Las condiciones reales pueden recomendar el empleo simultáneo o secuencial de los dos tipos de lucha.

## 2.7 De la diferencia a la diversidad

En sus años de evolución el FSM ha mostrado que ninguna totalidad puede contener la inagotable diversidad de las teorías y prácticas de la izquierda mundial actual. Por eso, como vimos, la diversidad, más que un obstáculo para la unidad, se ha convertido en una condición para la unidad (Santos, 2005b: 58).

Santos destaca la amplia multiplicidad de prácticas sociales antihegemónicas que se manifiestan dentro del FSM, y asocia su fuerza precisamente al hecho de haber expresado la aspiración de articulación de diferentes movimientos sociales y ONG. Sin embargo, admite, que las distinciones de los colectivos, se han traducido, realmente, en diferencias prácticas y contradicciones que contribuyen a separar a los movimientos y a crear rivalidades y fracciones. Para el sociólogo, la articulación hecha posible por el FSM ha sido suficiente para cumplir con los objetivos iniciales del Foro, es decir con la etapa de resistencia del mismo. Sin embargo, la profundización de sus objetivos, y la articulación de propuestas concretas que se propone el Foro en la fase actual, requiere formas de agregación de mayor intensidad. Tal proceso incluye la articulación de luchas y resistencias, así como la promoción de alternativas consistentes, y para ello, combinaciones entre diferentes colectivos, que están ligadas al cuestionamiento de sus propias identidades y autonomías como habían sido concebidas en un principio.

De esta manera, para Santos, si la idea del FSM es promover prácticas y conocimientos antihegemónicos que tengan la colaboración de

movimientos de todo tipo, de manera horizontal y respetando la identidad de cada uno, es necesario, un enorme esfuerzo de reconocimiento mutuo, diálogo y debate. Esta tarea implicará un amplio ejercicio de traducción para ampliar la comprensión mutua sin destruir la identidad de lo que se traduce. Así, cada colectivo creará una zona de contacto que sea permeable a otras prácticas y conocimientos, para potenciar lo que es común en la diversidad de acciones y considerar la diferencia como un factor de participación y no de fragmentación. Sobre este punto volveremos más adelante.

Fernández Buey (2010) también resalta la necesidad de respetar la diversidad o pluralidad de culturas -también de culturas políticas- existente en el seno de los colectivos que forman el movimiento de movimientos. Para el autor, sin ese respeto es inconcebible hoy en día una organización mundial que aspire a un mundo nuevo en un mundo tan globalizado, con tantas culturas diferentes y en contacto constante.

### **El debate Foro-espacio/Foro movimiento**

Como hemos visto la diversidad de organizaciones que componen el FSM, y la amplia gama de ideologías, formas de organización y acción que lo conforman ha provocado todo tipo de debates y discusiones en torno al mismo. Además, como todo espacio de referencia, el FSM se ha convertido en un campo de disputa entre distintas perspectivas políticas sobre lo que debe ser el Foro y para qué debe servir.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Un análisis más detallado de las discusiones en torno a la funcionalidad del FSM y sus propuestas, lo realicé en el trabajo final del máster en Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Política: Julia Nuño de la Rosa, 2010, “Debates y controversias en el Foro Social Mundial. Un balance de diez años de lucha”, Trabajo final de máster, Universitat de Barcelona.

Podemos afirmar que ha habido algunas controversias que han creado fuertes tensiones y disparidades en torno al Foro. Si bien es cierto que ninguna de ellas ha provocado la ruptura del proceso, también lo es que han determinado su evolución, creando fuertes divisiones y provocando el alejamiento de ciertos colectivos y el desencanto de algunos movimientos con el proceso. A continuación analizaremos dos de los debates que nos parecen más esenciales en este sentido: la discusión Foro-espacio/Foro-movimiento, y la relación del FSM con la política institucional.

Un año después de la celebración del primer FSM Díaz Salazar (2002) planteaba ya una de las cuestiones que sería más discutida en el seno del FSM durante los años posteriores: si el movimiento de movimientos debía reducirse a la celebración anual de los Foros o tenía que ir más allá. Este punto tenía que ser abordado si se deseaba crear algo más que un lugar de encuentro y debate, de confluencia y superposición de las múltiples alternativas, campañas y movilizaciones promovidas en los cinco continentes.

En el ámbito del FSM esta cuestión se ha traducido en la discusión sobre los partidarios de un Foro orientado al debate y la discusión y los partidarios de un Foro que, más allá del debate, sirva para ayudar a articular campañas y movilizaciones, es decir, actúe como un espacio orientado a la formación de convergencias para la acción.

Whitaker (2005), destacado activista social y uno de los fundadores del FSM en Brasil, defiende que la Declaración de Principios del FSM lo define categóricamente como un espacio y no como un movimiento. Para el autor brasileño se trata de un espacio creado para servir a un

objetivo común de todos los que convergen en el Foro, que funciona horizontalmente como una plaza pública en la que no hay líderes ni pirámides de poder. En este sentido, la mayor ventaja de la fórmula espacio respecto a la del movimiento es la idea de la “articulación social horizontal.”

En su argumentación, Whitaker afirma que la formación de un movimiento trae consigo la definición de estrategias para conseguir objetivos, la formulación de programas de acción y la distribución de responsabilidades entre sus miembros, lo que conduce a una estructura organizativa piramidal. Por eso, cree que es necesario mantener la continuidad del Foro como espacio, sin convertirlo en un movimiento que tendría en sus objetivos específicos su propia frontera física y temporal. Si esto ocurriera, el Foro-espacio acabaría por desaparecer y perdería todas sus potencialidades. Para Whitaker, el mantenimiento de este espacio, sin embargo, no evitará la formación de movimientos paralelos al Foro, sino que, al contrario, asegurará este proceso.

Warschawski (2008), en un artículo escrito tras el Foro Social de Nairobi, explica que muchos activistas del Foro han sido defraudados por su incapacidad de ser algo más que “un espacio para el intercambio político”, ya que querían que este adoptara declaraciones políticas y que iniciara acciones globales, campañas, etc. El autor defiende que actuar según estas expectativas significaría el fin del FSM, ya que su estructura, que incluye miles de organizaciones y movimientos con ideologías y agendas políticas muy diferentes, se desmoronaría. Warschawski puntualiza que debido a que la estructura,

el mandato y las limitaciones autoimpuestas del FSM son producto de la realidad diversa del movimiento social internacional, hace falta mantener el FSM tal y como es, un espacio horizontal para el intercambio y las discusiones, y nada más.

Cassen (2010) va un poco más allá en cuanto a las perspectivas del Foro, cuando afirma que la Carta de Principios del FSM lo define a la vez como espacio y como proceso, pero no como entidad. Para el autor, se trata de componer un lugar de intercambios, de diálogo y de elaboración de propuestas, pero también, de puesta en práctica de estrategias de acción y de constitución de coaliciones de todos los actores sociales que rechazan la globalización neoliberal. Sin embargo, cada una de esas acciones sólo compromete a las organizaciones que desean implicarse y no al conjunto de las presentes en el Foro. Por eso el FSM no toma posiciones como tal y en sus reuniones no hay un comunicado final, sólo textos adoptados en el transcurso del Foro.

Otros autores, apoyándose en los sectores más movimentistas del FSM se inspiran en la máxima del dirigente del movimiento de los Sin Tierra en Brasil, J.P Stédile de “intercambiar experiencias para articular luchas”. Así, defienden el papel del FSM no sólo como encuentro sino fundamentalmente como espacio de articulación de luchas y acciones de los movimientos y organizaciones que, alrededor del mundo, luchan contra el neoliberalismo.

Del sector activista del Foro surge la idea de crear una Asamblea de Movimientos Sociales (AMS), para impulsar, paralelamente al Foro, acciones concretas, y coordinación de estrategias entre movimientos sociales. En este sentido, Antentas (2008) recuerda que la ASM ha

logrado que el FSM sirviera como espacio de articulación de luchas, adaptándose al mismo tiempo al marco general del proceso y a la convivencia con los sectores más moderados e institucionalistas. El autor defiende que ha sido muy útil organizar la coordinación de los movimientos sociales en torno a espacios como la AMS, porque ello no supone dejar de lado el debate en las instancias organizadoras del FSM y permite presionar para que este se mantenga ligado a las luchas sociales.

Romero (2008) se posiciona más contundente en este debate al afirmar que el FSM debería aspirar a ser un movimiento de movimientos, porque en parte, el sentido del proceso es desarrollar un repertorio de propuestas, metodologías de trabajo y acciones comunes entre diferentes colectivos que comparten unos objetivos básicos. Para el autor, sin esta dimensión práctica movimentista, el FSM podría terminar siendo una “feria de productos ideológicos” como lo caracterizó Lula a finales de 2004.<sup>27</sup>

De nuevo Antentas (2008) nos señala que en el debate sobre si el Foro debe ser un espacio de discusión o un instrumento orientado a la acción, conviene recordar que los Foros Sociales no son un fin en sí mismos, sino un instrumento al servicio de la discusión y la articulación de campañas y movilizaciones y tienen que ser vistos y concebidos como tales. En este sentido, Toussaint (2010) señala que “necesitamos un instrumento para determinar objetivos, un calendario común de acción, un elemento de estrategia común. Si el Foro no permite esto, tendremos que construir otro instrumento, sin eliminar

---

<sup>27</sup> Declaraciones al Periódico Clarín, Argentina, 28/10/04.

el Foro”. El FSM, sólo tiene sentido, por tanto, si ayuda a avanzar en esta dirección. De ahí la importancia de las asambleas e iniciativas de coordinación internacional de los movimientos sociales que tienen lugar en su marco.

Wallerstein (2008), intentó zanjar esta discusión tras el FSM de 2007 en Nairobi, afirmando que a partir de entonces, esta no se sometería más a debate. Para Wallerstein los participantes del Foro han hecho ambas cosas, mantener el FSM como un espacio abierto, incluyente, para todos aquellos que desean transformar el sistema-mundo existente y, al mismo tiempo, permitir y alentar a quienes quieren organizar acciones políticas específicas, y organizarse para ello en las reuniones del FSM.

Para el autor norteamericano, la idea clave en este debate es la creación de redes, para cuya construcción el FSM está singularmente equipado a escala global. Después, cada una de estas redes decidirá qué tipo de acciones conjuntas podrán emprender en nombre propio, pero bajo el paraguas del FSM.

### **El papel de los partidos y los gobiernos en el Foro**

El papel de los partidos políticos en el ámbito del FSM y la relación que éste ha establecido con determinados gobiernos, especialmente de América Latina, ha sido objeto de importantes debates en torno al FSM. Pero en realidad, el debate sobre la relación del Foro con las organizaciones políticas que de manera indirecta participan en el mismo, se ha desplazado a la cuestión de la relación del FSM con determinados gobiernos progresistas que han llevado a cabo medidas cercanas a las defendidas por el Foro.

En cuanto al primer debate, diferentes autores afirman que formalmente la Carta de Principios del FSM establece que las organizaciones y los dirigentes políticos no pueden participar como tales en el evento, pero que en realidad, su presencia es un hecho real. A pesar de la exclusión de principio para los partidos políticos, éstos han tenido un peso importante en el FSM, en general a través de vías indirectas, como la participación de sus miembros en organizaciones sociales o sindicales.

Santos (2005b), afirma que el problema de la relación entre partidos y movimientos no puede resolverse en abstracto, sino que se tiene que ver cuál es el contexto histórico y político de cada situación. Lo que se trata es de definir los términos exactos en que se concreta la presencia de los partidos políticos en el FSM. Para Santos, si la relación es transparente, horizontal y respetuosa, ésta podría ser en determinados contextos una importante palanca para la consolidación del FSM.

Antentas, por otro lado, justifica la presencia de partidos políticos comprometidos con los valores del Foro, siempre y cuando no se haga con finalidades instrumentales. En cambio, no considera pertinente la presencia de gobernantes, a no ser que éstos realicen claramente una política guiada por el discurso antineoliberal de la Carta de Principios, y siempre y cuando se mantenga la autonomía del Foro, así como su derecho a criticarlos.

Sin embargo, como acabamos de ver, la llegada al poder en América Latina de una ola de gobiernos de izquierdas, que se postulan como gobiernos de los movimientos sociales opuestos al neoliberalismo y en sintonía con los valores del Foro ha desplazado el debate de la

participación de los partidos políticos, a la discusión de cuál debe ser el rol político del Foro y su papel en el escenario político internacional.

Emir Sader puso encima de la mesa esta cuestión, cuando en relación al Foro Social de Caracas en 2006 afirmó lo siguiente:

O el FSM sale de la fase de resistencia al neoliberalismo y pasa a participar activamente en la lucha por otro mundo posible o quedará relegado a la intrascendencia. La realización del FSM en Venezuela es una excelente oportunidad para dar ese salto. Si no la aprovecha, y continúa con el mismo discurso de antes, sin aprender de las extraordinarias conquistas y lecciones que América Latina y el Caribe están ofreciendo, se condenará a perpetuar su actual marginalidad en relación a los grandes combates que se luchan contra la hegemonía imperial y el neoliberalismo en el mundo, los reinos del dinero, de las armas y de los medios de comunicación.

A partir de este momento, señala Romero (2008), la cuestión de las relaciones con la política, siempre presente en los debates del Foro pero aplazada con sobreentendidos, se sitúa en primer plano. Sin embargo, en su opinión, Sader plantea esta cuestión de una forma que, si se consolida, podría llevar a la extinción del proceso, ya que supone la subordinación de las organizaciones sociales a los gobiernos considerados progresistas y a los partidos que aspiran a formar gobierno.

Lo que parece evidente es que a partir de este momento, el FSM se enfrenta a nuevos dilemas en cuanto a su relación, actitud y discurso frente a gobiernos que defienden propuestas expresadas también en los Foros.

## 2.8 Diez años después de Seattle

### El FSM en perspectiva

Cuando se cumplieron diez años de la primera gran manifestación del movimiento antiglobalización en Seattle y más tarde de la celebración del primer FSM en Porto Alegre fueron muchos los análisis de balance, crítica y propuesta que se realizaron de ambos procesos.

Para algunos autores, a la hora de realizar este análisis no podemos diferenciar la evolución que tuvo el movimiento antiglobalización de la del FSM, que acaba siendo, al fin y al cabo, un encuentro periódico de las fuerzas antiglobalización. Así, en sus diferentes ediciones celebradas desde 2001, el FSM se convierte en una de las referencias simbólicas internacionales más importantes para el grueso de las fuerzas críticas con la globalización neoliberal. Las razones del éxito del proyecto del FSM tienen que ver, sobre todo, con el contexto en que fue lanzado y el formato de la propuesta (Antentas y Vivas, 2009: 147-153). Como vimos, su lanzamiento en el año 2001 tuvo lugar en el período inicial de ascenso y rápido desarrollo del movimiento antiglobalización bajo el impacto de las movilizaciones de Seattle en noviembre de 1999. En este contexto surgió la idea del FSM como contrapunto al FEM, y conectó con el espíritu del movimiento emergente, apareciendo como polo de atracción y referencia internacional para buena parte de sus integrantes. El formato de la propuesta y su concepción de fondo eran funcionales a las necesidades del momento, al permitir abrir un punto de encuentro amplio y flexible, adaptable a un movimiento cambiante, plural y en desarrollo.

En esta línea, Bello (2008: 75-81) afirmaba que mientras Seattle fue el lugar de la primera gran victoria del movimiento transnacional contra la globalización corporativa, Porto Alegre representó la transferencia al sur del centro de gravedad del movimiento. Proclamado espacio abierto, se convirtió en un imán para redes globales concentradas en diferentes temas. Para este autor, desde su establecimiento, el FSM tuvo tres funciones críticas para la sociedad civil global:

1. Representar un espacio para que ese movimiento mundial se reúna, se conozca y reafirme.
2. Un momento en que el movimiento recupera sus energías y establece las direcciones para enfrentarse a las instituciones que comandan la globalización capitalista.
3. Servir para que el movimiento describa, elabore y debata la visión, los valores y las instituciones de un orden mundial alternativo. Así, a través de los foros sociales, el movimiento cuestiona la legitimidad del nuevo orden mundial y recuerda constantemente que existen alternativas.

El contexto internacional en el cual el Foro se fue modificando sustancialmente desde el año 2001. En el periodo posterior a Seattle, el movimiento experimentó un proceso de fuerte crecimiento hasta las movilizaciones contra el G8 en Génova en julio del 2001 y los atentados del 11S en Nueva York. Después de algunos titubeos iniciales, en los que el movimiento pareció perder fuerza, la nueva etapa se caracterizó por la centralidad adquirida por la lucha contra la guerra global permanente, cuyo cenit fueron las protestas del año 2003 contra la invasión de Irak. A partir de ese momento, se entra en una

nueva fase marcada por una pérdida de visibilidad de las movilizaciones internacionales antiglobalización y de su capacidad aglutinadora y unificadora, en un contexto de auge y multiplicación de las luchas concretas frente al neoliberalismo, de mayor dispersión sectorial y de nacionalización de las mismas.

El FSM fue evolucionando así en consonancia con la coyuntura política y la movilización internacional. De esta manera, no quedará al margen del reflujo del movimiento antiglobalización y de las protestas transnacionales. Después de una primera etapa de ascenso, de aumento de su visibilidad y de creciente capacidad de atracción, el FSM atravesó una crisis de perspectivas y un futuro incierto. La pérdida de empuje del movimiento y la dispersión y fragmentación de las protestas, generó progresivamente brechas crecientes entre el proceso del FSM y las luchas reales. Por eso, aunque no perdiera poder de convocatoria estrictamente, el FSM experimentará un decrecimiento de su impacto e influencia y de su condición de referente internacional notable. Para algunos autores y participantes en los Foros, el motivo por el que el impulso del movimiento altermundista vio reducida su vertiente encaminada a la protesta, fue precisamente el haber encauzado sus esfuerzos hacia estrategias que buscaban ofrecer propuestas alternativas al sistema hegemónico. El FSM y todos los foros sociales creados a raíz de él hicieron confluír las protestas y propuestas antes menos visibles del movimiento antiglobalización inicial con las del resto de organizaciones de la sociedad civil que no se sentían cómodas con las maneras de hacer política de los movimientos tradicionales (Calvo, 2010).

Pero si bien es cierto que en este periodo el movimiento antiglobalización será menos visible en los medios de comunicación, ya que no se producen protestas del calado de sus inicios, la imagen ofrecida a la sociedad era en la mayoría de los casos negativa, no por culpa de estos movimientos sino por la sesgada información de la mayoría de medios de comunicación. A finales de la primera década de los 2000, el movimiento, al contrario conseguirá dar a conocer y hacer valer sus propuestas, que en el contexto de crisis económica se impregnará cada vez con más fuerza programas políticos y discursos que cambiarán la percepción de este movimiento en la opinión pública.

En tan sólo una década el movimiento de movimientos consiguió desmoronar la hegemonía del pensamiento único, incontestable tras la caída del muro de Berlín, abriéndose paso a una crítica directa al sistema capitalista, identificado ya en cada vez más ámbitos como parte del problema y no como parte de la solución. El reto a partir de entonces era conseguir mantener su actividad propositiva con acciones de protesta contundentes que visibilizaran sus alternativas.

El movimiento antiglobalización y el FSM conseguirán colocar sus preocupaciones en la agenda pública y desgastar la legitimidad del neoliberalismo, cuya credibilidad se había hundido definitivamente con el estallido de la crisis. Sin embargo, no obtendrá casi ninguna victoria, más allá del terreno simbólico, con la excepción parcial de algunos países de América Latina (Antentas y Vivas, 2010).

La combinación entre las dificultades para derribar el neoliberalismo y el impacto de la crisis empujaron al aumento del debate estratégico y político en el seno del FSM tras la primera década de acción. El FSM

se fundó sobre la base de un cierto optimismo antiglobalizador, una visión simple del cambio social que evitaba los grandes debates estratégicos y, especialmente, sobre la idea de que el movimiento social se bastaba por sí solo para transformar a la sociedad. Diez años después se constataban los límites del discurso fundacional del Foro y del movimiento antiglobalización, y la necesidad de repensarlo para obtener un segundo aliento. El contexto apremiaba a una mayor clarificación estratégica, sin por ello romper la unidad y la amplitud del proceso.

En este contexto, el doble reto estratégico que aparece como central en el horizonte de las fuerzas opuestas a la globalización neoliberal, será por un lado reforzar los procesos de auto-organización desde abajo, recomponer el tejido asociativo, multiplicar las protestas y arraigarlas en realidades sociales específicas, y, por otro lado, seguir buscando puntos de confluencia entre las distintas luchas y una mayor articulación entre las mismas a escala nacional e internacional a través de puntos de encuentro simbólicos como los foros sociales, campañas o redes específicas. En este momento era necesario combinar un mayor arraigo de las luchas desde abajo y al mismo tiempo la coordinación y la articulación de las luchas, con el objetivo de evitar un doble peligro: la desarticulación y desagregación de los espacios de convergencia, empezando por el propio proceso del FSM o bien su desconexión por arriba respecto a las luchas sociales por abajo (Antentas y Vivas, 2009: 147-153).

## Principales aportaciones del FSM

Para Santos las contribuciones más destacadas del FSM en estos años de evolución son (Santos, 2008: 56-58):

1. El paso de un movimiento político a una política inter-movimientos, es decir, a una política basada en la idea de que ningún movimiento social en solitario puede tener éxito en la realización de sus objetivos sin la cooperación de otros movimientos.
2. Una concepción amplia del poder y la opresión.
3. Una política reticular basada en las relaciones horizontales y en la combinación de autonomía y agregación.
4. Naturaleza intercultural de la izquierda y del concepto mismo de lo que es considerado como la izquierda, así como, de acuerdo con ello, la idea de una justicia cognitiva que funciona como un importante criterio político.
5. Una nueva cultura política que gira en torno a la diversidad.
6. Diferentes concepciones de democracia -demodiversidad- y su evaluación respecto a criterios transnacionales y transculturales de democracia radical concebida como la transformación de unas relaciones de poder desiguales en unas relaciones de autoridad compartida en todos los campos de la vida social.
7. Una lucha combinada por el principio de igualdad y por el de reconocimiento de la diferencia.

8. Privilegio de la rebelión, el no conformismo y la insurgencia frente a la reforma y la revolución.
9. Una combinación pragmática de agendas a corto y largo plazo.
10. La articulación entre diferentes escalas de la lucha, local, nacional y global, junto con una conciencia intensificada de la necesidad de confrontar el capitalismo global con un anticapitalismo global.
11. Un poner el foco sobre la transversalidad tanto en cuanto a temas como en cuanto a procesos.
12. Una concepción amplia de los medios de lucha con la coexistencia de la acción legal y la ilegal -excluyendo la violencia ilegal contra las personas, de la acción directa a la institucional, de la acción dentro y fuera del estado capitalista.
13. Una concepción pragmática de las diferencias y de los objetivos comunes, con un mayor énfasis en estos últimos, rechazo de las líneas correctas, las teorías generales y los mandos centralizados a favor de los acuerdos sobre las agregaciones y las pluralidades despolarizadas.

Para el autor, la interiorización de estas contribuciones por la izquierda global justificaría plenamente el final del FSM. Sin embargo, las transformaciones habidas en la izquierda bajo el impacto del Foro, así como el nivel de implantación de sus contribuciones en las organizaciones alternativas, son limitadas. Por eso, afirma Santos,

La tarea histórica del FSM está lejos de haber sido completada, y su contribución a la izquierda global será

todavía más crucial en los años venideros. Así, la sostenibilidad del impacto del FSM en la política de la izquierda global, es una cuestión abierta que dependerá de las formas en que el FSM se reformará y reinventará a sí mismo, a medida que vayan surgiendo nuevas circunstancias y nuevos retos (Santos, 2008: 56-58).

## 2.9 Balance y nuevos retos

Siguiendo a Santos (2010b) finalmente lo que vemos es que a lo largo de la primera década de los 2000, los análisis y pronósticos que había realizado el FSM se revelarán mucho más certeros que los del Foro Económico Mundial de Davos. En 2001, el neoliberalismo, las privatizaciones, el libre comercio y la desregulación económica y financiera, se presentaba para el FEM como la solución definitiva a las crisis cíclicas del capitalismo. Pero como sabemos, en 2008 estalla una crisis financiera global que el FEM no había previsto. Por el contrario, el FSM había defendido que el neoliberalismo no era la única solución, sino que, de entre todas, era la más injusta y que las crisis que venía provocando en varios países acabarían llegando al corazón del capitalismo global. Y eso será justo lo que acabará pasando. A la luz de estos acontecimientos, Santos expone una serie de temas que habría que tener en cuenta porque dominarán el FSM en los años venideros, que son:

1. La paz y la democracia. Los análisis del FSM apuntaban hacia el recrudecimiento de la militarización de los conflictos sociales, incluyendo la criminalización de los movimientos

sociales y de las protestas de los ciudadanos ante el agravamiento de la crisis económica y las desigualdades, así como el resentimiento que provoca, pues sus víctimas son siempre los socialmente más vulnerables y políticamente menos poderosos.

2. La crisis de civilización derivada de la insostenibilidad del modelo económico dominante. La prueba está hecha, a pesar de ser negada, una vez más erróneamente, por el FEM: el modelo económico basado en el crecimiento infinito, el uso indiscriminado de los recursos naturales, la privatización de los bienes comunes el agua, el aire, la biodiversidad, el consumo como definidor de un modo de ser basado en la obsesión por tener y en un estilo de vida alimentado por el abandono prematuro de los objetos indiferentemente personales es tan injusto como insostenible y sus peligros para la supervivencia de la humanidad pronto serán irreversibles. Esto significa que la superioridad con la que Occidente excluyó o destruyó a las culturas que se cruzaban en su camino ahora se vuelve en su contra. La reacción puede ser destructiva, pero también, anunciadora de una nueva conciencia planetaria hecha de convergencias insospechadas entre saberes ancestrales indígenas, campesinos, populares, preocupaciones ambientales y éticas feministas del cuidado.
3. Los sujetos políticos que llevarán adelante las luchas por la paz, la democracia y un modelo social, cultural y económico. Este es el tema que obliga al FSM a reflexionar sobre sí mismo. Las

preguntas que se le plantean son acerca de cómo no desperdiciar la energía transformadora que generó, cómo construir alianzas transcontinentales entre movimientos y partidos políticos convergentes en agendas realistas y portadoras de nuevas hegemonías, o cómo hacer que el mundo sea menos confortable para el capitalismo depredador.

### **El Foro como jazz**

A raíz de esta última reflexión, Santos acabará afirmando que tal vez el FSM necesite crear su propio FSM para su propia evolución.

En una interesante comparación Wainwright (2004: 15-22), afirmó que el FSM es como una resonante pieza de jazz o una pintura que se ve diferente desde cada ángulo. Cómo lo entendemos y lo que significa para nosotros depende de nuestras percepciones. Así, el FSM fue vital para la creación de una cultura política global que dio la bienvenida al debate no sólo como valor democrático, sino también como única forma de llegar a la verdad, y así de formular estrategias efectivas y alternativas convincentes.

Cuando mejor es, es como una *jam session* en la que la gente se lanza ideas en armonía y contrapunto. Igual que el jazz de Charlie Parker y Miles Davis, el Foro experimenta con una política capaz de enfrentarse a la incertidumbre y que no está siempre intentando imponer la armonía formal -en términos políticos, la armonía programática-. El objetivo es contar con una estructura subyacente que todo el mundo conozca y construir a partir de ahí un proceso constante de improvisación cuyo carácter sea imposible predecir u orquestar (Wainwright, 2004: 19-20).

La metáfora del FSM como pieza de jazz podemos utilizarla también para el movimiento de movimientos y el altermundismo en general. Como hemos visto a lo largo del capítulo, la utopía altermundista se basa en la posibilidad de crear otro mundo posible con unos valores basados en la justicia global. La forma en que ese mundo se concrete tendrá que ver con las aportaciones que desde las fuerzas contrahegemónicas se vayan proponiendo.

Como hemos podido comprobar, en estos años diferentes propuestas contrahegemónicas eran llevadas a la práctica por luchas y movimientos transnacionales. El FSM además se articulaba como espacio de encuentro de estas luchas y colectivos. Sin embargo, también hemos podido ver cómo el altermundismo se enfrentó a muchos debates, desarticulaciones y divisiones en su propio seno. En este sentido, la pluralidad de colectivos que participan en los foros o contracumbres, así como la diversidad de ideologías que se encontraron en él, pudo ser un elemento potenciador y a la vez limitador del propio proceso.

Por eso, la idea de que el FSM era capaz de absorber todas las divisiones que en él se daban y que en ello residía su fuerza, hemos de tomarla con cautela. La experiencia histórica nos dice que la diversidad y la pluralidad pueden traer división y fragmentación, y ese es el riesgo al que se enfrenta el FSM desde el principio, si no era capaz de respetar la pluralidad de culturas políticas que había en su seno. Después de ver los diferentes debates y controversias que se plantearon en el mismo, las diferencias estratégicas, tácticas e ideológicas de las organizaciones que lo conformaban, parecía

evidente el esfuerzo por mantener esa pluralidad era más urgente que nunca.

Diez años después del primer FSM de Porto Alegre, como vimos, estaba claro que las condiciones políticas y sociales en las que surgió el Foro habían cambiado. Por eso, era el momento de reflexionar sobre cómo había de adaptarse el Foro a ese nuevo contexto, y cuáles eran los cambios necesarios a emprender por el altermundismo para hacer frente a la crisis del capitalismo. El debate sobre el futuro del FSM y del movimiento que lo impulsó no cesará en los siguientes años y muchos autores todavía hoy plantean la necesidad de emprender cambios que mejorarían el funcionamiento de las contracumbres y los foros, así como la creación de nuevas plataformas que paralelamente al FSM impulsaran estrategias de acción en el movimiento global.

Sin embargo, como veremos, la explosión del nuevo ciclo de protesta tras el estallido de la crisis económica global a partir especialmente de las movilizaciones de 2011, marcarán el surgimiento de un nuevo movimiento internacional con sus propias estructuras de encuentro, lucha y articulación. El FSM a pesar de que seguirá celebrándose bianualmente como siempre, pasará a un segundo plano como punto de encuentro de las fuerzas contrahegemónicas. En este sentido, hoy vemos diferentes modos de articulación de un movimiento que sin embargo, bebe mucho de la experiencia de los Foros Sociales y el movimiento antiglobalización.

Como veremos, la continuidad de un movimiento a otro, de un ciclo de movilización a otro tendrá que ver con dos aspectos fundamentalmente: por un lado en cuanto a temática central del

movimiento, discurso y dimensión transnacional relacionada con las consecuencias de la crisis sistémica del capitalismo; por otro, en cuanto a formas de organización, acción y lucha de las fuerzas sociales que los representan. Más adelante haremos una comparativa de ambos procesos y realidades desde este punto de vista.

En este sentido, sin la articulación en ambos casos de fuerzas contrahegemónicas provenientes de culturas -también políticas- muy diversas y de tradiciones históricamente separadas, no entenderíamos la articulación de propuestas alternativas al sistema hegemónico dominante.

### **Un movimiento cargado de futuro**

En el año 2004 Fernández Buey (2004: 148-149) ya apuntaba algunos rasgos que caracterizan al movimiento de movimientos como rasgos “que están cargados de futuro”. Y acertó en el sentido de que en el siguiente ciclo de movilización que analizaremos, veremos cómo algunos de estos rasgos acaban por plasmarse en la configuración de los nuevos movimientos indignados. Se trata de:

1. El rechazo de toda subalternidad respecto de la política institucional y de los partidos políticos tradicionales.
2. El compromiso con la globalización de los derechos de las personas y de los pueblos, lo que da una dimensión nueva a la lucha por los derechos humanos.
3. La implicación en la realización de formas avanzadas de democracia local, mientras que el cuarto se basa en la tendencia a la ampliación de la democracia representativa en

democracia participativa empezando por las organizaciones del propio movimiento.

Además, en este movimiento aparecen varios síntomas esperanzadores que conviene mencionar de cara a los movimientos que veremos más adelante.

Por un lado, la concienciación de sus participantes de que para hacer frente a los efectos de la globalización neoliberal, hay que superar la atomización de otros movimientos sociales y su dimensión nacional-estatal para establecer una estrategia global de actuaciones en un ámbito mundial. En este sentido podemos decir que el movimiento se estructura como un movimiento de movimientos, como una red de redes conectadas en distintos ámbitos geográficos.

Por otro, que habiéndose fraguado en los países ricos del planeta - EE.UU y la Europa principalmente-, el movimiento antiglobalización pone el acento en la crítica de las desigualdades que perjudican mayormente a las poblaciones empobrecidas o excluidas de los países de África, Asia y América Latina. Esta característica expresa de forma clara su compromiso con las gentes que están en peor situación en el mundo actual. De este modo el movimiento enlaza bien con las principales resistencias, protestas y movilizaciones de los países y pueblos periféricos respecto al centro del Imperio, en particular con las propuestas y experiencias organizativas de Chiapas y Porto Alegre y con las propuestas del Foro Social Mundial.

### 3. El trabajo de traducción intercultural

#### 3.1 De la antropodiversidad a la conciencia de especie

Como hemos apuntado ya, el capitalismo en su fase actual de neoliberalismo o globalización hegemónica ha entrañado una nueva forma de imperialismo, no sólo económico o político sino también epistemológico y cultural, que ha privado a muchas culturas de la posibilidad de desarrollar su particular forma de ser y estar en el mundo. Así, la globalización neoliberal, a través de una falsa universalidad que encubre un particularismo occidental, ha impuesto al resto del mundo sus propios productos, valores y conocimientos, provocando la exclusión de muchas culturas subalternas. Este proceso que denominamos occidentalismo (Fernández Buey, 2009: 50), americanización o universalización de la cultura euro-norteamericana ha significado la anulación en muchas culturas de lo que Aguiló llama la *antropodiversidad*. Podemos definir la antropodiversidad como “el reconocimiento de las múltiples, diferentes e infinitas formas en las que se expresa la condición humana”:

Frente a aquellas posturas homogeneizantes e intransigentes, que creen disponer del monopolio universal de lo humano, la idea de antropodiversidad busca reivindicar y legitimar como un valor positivo la diversidad étnico-cultural de los pueblos, su derecho a la diferencia, la pluralidad de la vida humana y la riqueza que suponen las múltiples y coexistentes formas de

ser humano, garantizando su convivencia pacífica (Aguiló, 2009: 7-8).

Podemos afirmar, por tanto, que las formas dominantes de globalización en el mundo actual chocan con la cosmovisión y los modos de vida por los que se rigen muchas sociedades y pueblos, como las comunidades indígenas o las minorías étnicas y políticas en muchos estados. Dicho de otro modo:

La globalización hegemónica no asimila bien la antropodiversidad. La existencia de localismos globalizados y de culturas subalternizadas es un hecho revelador de que la diversidad cultural y humana, en el marco de la globalización capitalista neoliberal, está atravesada por la desigualdad y la dominación (Aguiló, 2009: 8).

Esto explicaría los conflictos, guerras, choques identitarios o, en palabras de Fernández Buey, encontronazos entre culturas que caracterizan la historia no sólo de nuestro pasado reciente sino también de la humanidad misma. Para analizar estos choques entre culturas Fernández Buey puntualiza dos aspectos metodológicos que debemos tener en cuenta en investigaciones, como la nuestra, donde este tema se tome en consideración (2010: 73).

En primer lugar, se debe partir de la idea de que es muy importante partir de la aceptación en el plano estrictamente analítico de que existe un problema sociocultural más o menos grave en el encuentro entre culturas. Esta es la mejor forma de encarar un análisis para intentar encontrar salidas racionales en asuntos en los que se mezclan muchos prejuicios y motivaciones no-racionales.

En segundo lugar, una postura presentista, nos deja cortos de mira y nos limita a tomar nota de la existencia en nuestras sociedades del mestizaje, la tolerancia y el multiculturalismo en tanto se suele olvidar la trágica historia de conflictos que casi siempre ha acompañado a la transculturalización, a la integración de las culturas invadidas por las culturas agresoras y al asimilacionismo de las culturas de la inmigración por otras culturas (Fernández Buey, 2010: 73).

Este es el punto de vista dominante en el discurso de la globalización hegemónica, como apuntamos, un discurso que encubre las grandes desigualdades sociales y es aquiescente con el discurso del capitalismo triunfante que después de 1989 nos presenta su proyecto político con un toque de inevitabilidad histórica (Harvey, 2000: 26).

Por otra parte, esta perspectiva inmediateista presenta su extremo inverso en una lectura fatalista que se sigue lamentando de las derrotas del pasado, sin ubicar la violencia y negación en las relaciones entre culturas y entre personas en el presente. Este es el caso de muchos discursos sobre la invasión y la conquista de América que intentan recuperar la pureza de lo indio (Fernández Buey, 2010: 73). Ante esta postura es necesario considerar que la memoria y la responsabilidad históricas no significan buscar el origen de todos los males del pasado -como si se tratara de una fatalidad originaria y no hubiese procesos actuales de asimetrías y de dominación en muchos planos y en muchos niveles de nuestra existencia. De lo que se trata, por tanto, es de asumir una perspectiva crítica que, desde el diálogo y aprendizaje respecto al pasado, nos permita reconocer y remediar los agravios e

injusticias que seguimos arrastrando y reproduciendo en el presente (Mondragón, 2013: 67).

Aquí encontramos el sentido de recuperar críticamente un concepto como el de interculturalidad del que se había apropiado el discurso dominante y que, por otra parte, había sido desechado por muchos pensadores críticos que no veían en él más que una función ideológica legitimadora del status quo (Mondragón, 2013: 67).

De acuerdo con esto, es necesaria la construcción crítica, no sólo del concepto de interculturalidad, sino del mismo concepto de cultura para ir más allá de las concepciones sustancialistas y fundamentalistas en que la cultura aparece como un conjunto de características identitarias rígidas y acabadas que se pueden alterar o contaminar en el contacto con otras identidades culturales. Es preciso también superar aquellas posturas que separan o fragmentan el concepto de cultura hacia un sentido que podríamos llamar espiritualista respecto a las formas y determinaciones culturales que se vinculan directamente con la reproducción material de la vida (Mondragón, 2013: 68).

En este sentido, apunta Mondragón, retomando el método de Marx, debemos considerar que la cultura involucra la totalidad de las actividades necesarias para la reproducción de la vida de los seres humanos. De lo que se trata finalmente, como puntualiza Bolívar Echevarría, es de:

[E]l cultivo de la identidad del mismo, de una identidad que se transforma, y que lo hace ya sea acumulativamente, como resultado de muchos ciclos sucesivos de reproducción, o disruptivamente, en acontecimientos de cambio concertado, excepcionales, en los que debe repetirse el acto político

fundamental de la constitución de una forma para la socialidad (Echevarría, 2001: 175).

Fernández Buey utiliza el término cultura en la acepción que se dio originalmente a esta palabra en la etnología y la antropología de lengua inglesa desde Taylor, una acepción que luego se ha hecho habitual en la literatura antropológica contemporánea. Entiende por cultura un complejo de conocimientos y prácticas, creencias, costumbres, aptitudes y hábitos -incluyendo arte, moral y derecho- que el hombre adquiere como animal social, como miembro de la sociedad. Culturas son, por tanto, formas de comportamiento adquiridas y transmitidas, en nuestro caso, mediante símbolos, las cuales cristalizan en organizaciones e instituciones sociales. En sus propias palabras:

Todos los sistemas o complejos culturales pueden ser considerados a la vez como productos de la acción humana en marcos históricos concretos y como elementos condicionantes de la acción futura. Desde Kroeber y Kluckhohn suele aceptarse, además, que el núcleo central o duro de las culturas así entendidas son las ideas tradicionales -sobre arte, moral, derecho, etc.- y los valores vinculados a ellas (Fernández Buey, 1995: 20).

Así mismo, el carácter histórico y relacional de los procesos culturales involucra las dimensiones política y social, además de la simbólica y material. De manera que tanto las afirmaciones identitarias como las relaciones entre culturas, se encuentran íntimamente relacionadas con la reproducción económica y las relaciones de clase. Como apunta Mondragón (2013: 68), la vinculación que realiza Fernández Buey entre la reproducción económica, la dimensión socio-política y las

relaciones *intra* e *interculturales* que involucran identidad y diferencia, nos permiten también distinguir y diferenciar históricamente las características del racismo y los alcances etnocidas en los grandes choques culturales.

Uno de los aspectos más interesantes que Fernández Buey nos ofrece de este punto lo retoma de Manuel Sacristán que vincula la capacidad tecnológica de los grupos y culturas dominantes con las formas específicas en que estos ejercen el poder y el sometimiento respecto a los grupos o culturas dominadas. Según el autor, la hipótesis de Sacristán es que la dimensión de genocidio o de etnocidio ha dependido históricamente no tanto de la bondad o maldad de los individuos de la cultura invasora cuanto de la capacidad de producir muerte inherente a su sistema u organización económico-social (Fernández Buey, 1995c: 97; 1995d: 29).

Esta hipótesis abre camino a una concepción dialéctica, y tal vez trágica, pero no lineal-progresista, de la relación entre desarrollo tecno-económico y posibilidades civilizatorias en el choque cultural. En este sentido, podemos repensar la violencia y el racismo que ocurren a lo largo de la historia ya no sólo como un problema interétnico o como un choque de civilizaciones, sino como parte de las formas específicas de dominación, de la lucha de clases y la violencia sistémica o estructural del capital. Así, continúa Fernández Buey,

Al contemplar las fuerzas productivas como potencialmente portadoras también de destructividad, la hipótesis nos acerca, de paso, a una explicación del por qué, más allá de la bondad o maldad de los miembros de una cultura invasora y de sus ignorancias, esta ha hecho históricamente más daño, desde el

punto de vista etnográfico, cuanto más desarrollado estaba su sistema tecno-económico, como se ve en el continente americano (Fernández Buey, 1995d: 29).

Así, esta resignificación en la relación entre “alta cultura-alta barbarie” nos permite entender algunas de las figuras, los personajes y los procesos aparentemente contradictorios de nuestros tiempos (Fernández Buey, 1995b: 175-190). En este mismo sentido, apunta Echevarría, distingue la blancura -de orden étnico-, de la blanquitud -de orden ético o civilizatorio-:

Y es que la connotación puramente racista de la barbarie del otro se cruza con las condiciones socioeconómicas de clase social: hay obreros blancos que no serán incorporados a la blanquitud y hay políticos y empresarios negros, asiáticos o amerindios que pertenecen a ella sin ser blancos (Echevarría, 2010: 64).

Finalmente, la intolerancia que caracteriza al racismo identitario-civilizatorio es mucho más elaborada que la del racismo étnico porque centra su atención en indicios más sutiles que la blancura de la piel, como la presencia de una interiorización del ethos histórico-capitalista.<sup>28</sup> Finalmente, son estos rasgos los que sirven de criterio para la inclusión o la exclusión de los individuos singulares o colectivos en la sociedad moderna. Así, los rasgos biológicos de una blancura racial son una expresión necesaria pero no suficiente de esta

---

<sup>28</sup> En *Modernidad y Blanquitud* (2010) Echevarría formula una crítica de la modernidad capitalista y propone una teoría del *ethos barroco* como forma de resistencia cultural en América Latina, para una posible y deseable modernidad *alternativa*, es decir, una modernidad no-capitalista.

interiorización, y son además bastante imprecisos dentro de un amplio rango de variaciones (Echevarría, 2010: 64-65).

Desde un punto de vista operativo, el racismo contemporáneo toma la forma de una etnización de la fuerza de trabajo mediante la creación y continua recreación de grupos y comunidades raciales y/o etno-nacionales-religiosas, que van cambiando según los lugares y los tiempos (Fernández Buey, 2004b: 84). Por eso, advierte Wallerstein (1997), para el capitalismo siempre hay negros, y si no los hay, o son pocos, se inventan los negros blancos:

Esto es posible porque la mundialización del sistema capitalista ha acabado por hacer del trabajo humano no sólo una mercancía que aliena a aquella parte de la humanidad que hoy, en la fase del paro estructural, logra vender su fuerza de trabajo, sino también una aspiración por la que se juega la vida diariamente otra parte de la humanidad que ni siquiera ha podido entrar en el ciclo de la explotación (Fernández Buey, 2004b: 84).

Siguiendo este punto de vista, podemos afirmar que, aunque aparentemente los conflictos que dominan el horizonte de la última reestructuración global del capital sean de orden étnico, racial o religioso, no es difícil encontrar detrás de estos choques civilizatorios grandes intereses económicos que buscan el control del petróleo o de los recursos naturales de una región, así como intereses de transnacionales, de la industria de la guerra o de la oligarquía internacional (Mondragón, 2013:70).

Por tanto, otra de las consideraciones que hemos de tener en cuenta siempre que nos acercamos a problemas culturales es procurar no

perder de vista su relación con la totalidad del orden político-económico, ya que todos los procesos sociales, aún en sus dimensiones regionales o nacionales, están vinculados y determinados, en mayor o menor medida, por los procesos económicos mundiales.

Siguiendo a Fernández Buey, estas condiciones que ya empezaban a imperar en el siglo XVI en el contexto de la globalización geográfica del mundo, se ratifican e intensifican en el contexto de la actual reestructuración neoliberal del capital, que también tiene rasgos en común con lo que Marx denominó *acumulación originaria* -ya que la economía virtual se aleja de los referentes concretos, propios de la fase industrial, y vuelve a la especulación y a la aparente *producción mágica* de la ganancia, propias del capitalismo en su fase mercantil-.

Como vimos, la nueva fase de acumulación capitalista supone hoy la mercantilización de todo aquello que, por sus determinaciones históricas o sus cualidades intrínsecas, había escapado a las relaciones de intercambio capitalista: tecnología, conocimientos comunitarios y tradicionales, naturaleza, genética y todos los ámbitos de la humanidad que pueda ofrecerse como potencialmente explotable o comercializable.

En este sentido, piensa el autor la interculturalidad de manera crítica, no solamente como un problema, sino también como una solución o una posibilidad que quizá nos pueda sacar de este atolladero de destrucción entre culturas. Así, del choque entre culturas surge la figura del indio metropolitano (Fernández Buey, 1999), aquel que sin quererlo, se siente tocado por el otro y que, a partir de esta experiencia,

es capaz de mirar críticamente a su propia cultura.<sup>29</sup> Este es el primer paso para construir lo que llama una *conciencia de especie*:

[L]a configuración culturalmente elaborada de la pertenencia de todos y cada uno de los individuos humanos a la especie *sapiens sapiens* y, por tanto, no sólo la respuesta natural reactiva de los miembros de la especie humana implicada en el hecho biológico de la evolución. En este sentido se podría decir que la configuración de una conciencia de especie corresponde a la era de la globalización, de la crisis ecológica global y de las grandes migraciones intercontinentales como la conciencia nacional correspondía a la época del colonialismo moderno y la conciencia de clase a la época del capitalismo febril (Fernández Buey, 2010: 75).

Como veremos, es a partir de esta conciencia de especie, de este reconocimiento del otro y también de la propia cultura, que podremos analizar y entablar un verdadero diálogo intercultural simétrico.

Como apuntamos, desde un enfoque dialogante para encarar los silenciamientos causados por los universalismos hegemónicos, Santos propondrá, en este sentido, un trabajo de traducción intercultural (1998, 2003b, 2005a, 2005b, 2006b, 2009d) que promoverá la convivencia emancipadora y solidaria entre culturas diversas y alejadas en lo geográfico, lo social y lo político. Más adelante desarrollaremos la idea de la traducción en este contexto.

---

<sup>29</sup> La posibilidad de crítica a la propia cultura a partir de la apertura *simpatética* ante la diferencia cultural, es representada bajo la figura de Bartolomé de Las Casas quien, ya en el siglo XVI, a partir de su experiencia práctica, pudo hacer una reflexión autocrítica del cristianismo humanista, caritativo y práctico que luego, desde el corazón del imperio quiere comprender las razones de los amerindios (Fernández Buey, 1999: 8-9).

## **3.2 Hermenéutica, traducción y lugares comunes**

### **La excavación del conocimiento**

A partir de las consideraciones que acabamos de describir, podemos afirmar la necesidad de comprometerse con proyectos y orientaciones éticas y epistémicas críticas que no ignoren ni supriman la antropodiversidad, que no reduzcan las diferencias y apuesten por la celebración de diálogos interculturales poscoloniales, flexibles y abiertos en los que estén representados democráticamente todos los intereses, valores y necesidades de los participantes, de forma que, respetando sus diferencias, sean tratados como iguales, abriendo la oportunidad de construir juntos una convivencia más justa y pacífica (Aguiló, 2010: 151).

En este sentido, la propuesta teórica desarrollada por Santos trata de afrontar los riesgos que supone la globalización neoliberal para la antropodiversidad sin caer en el relativismo, rechazando el universalismo como punto de partida en favor de la construcción dialógica y poscolonial de cadenas de inteligibilidad recíproca entre culturas y movimientos sociales que ofrezcan la oportunidad de incorporar la voz de quienes luchan por una globalización alternativa y solidaria (Aguiló, 2010: 151).

Santos apunta que si el proceso de exclusión es grande dentro de una cultura dada, aún lo es más en las relaciones entre culturas, como nos muestra Said (1996). Una cultura que tiene una concepción estrecha de sí misma tiende a tener una concepción aún más estrecha de las otras

culturas. Teniendo esto en cuenta, el análisis de Santos envuelve una “doble excavación arqueológica” (Santos, 2003b: 17): por un lado, excavar en la basura cultural producida por el canon de la modernidad occidental para descubrir las tradiciones y alternativas que de él fueron expulsadas; por otro, excavar en el colonialismo y en el neocolonialismo para descubrir en los escombros de las relaciones dominantes entre la cultura occidental y las otras culturas otras relaciones posibles más recíprocas e igualitarias:

Esta excavación no se hace por interés arqueológico, sino por identificar en esos residuos y en esas ruinas fragmentos epistemológicos, culturales, sociales y políticos que nos ayuden a reinventar la emancipación social. Por tanto si hay ruinas en esta idea, son ruinas emergentes (Santos, 2003b: 17).

Para entender un poco mejor este trabajo de excavación necesitamos ir al pensamiento de Raimon Panikkar. Cuando Santos habla de que el trabajo de traducción intercultural adquiere la forma concreta de una hermenéutica diatópica (1998: 357; 2005a: 134), en realidad, está tomando un concepto central del pensamiento de Panikkar, que en sus escritos clasifica la hermenéutica en tres tipos: la hermenéutica morfológica, que permite descifrar y transmitir, a través de los padres, maestros y otras figuras de autoridad, los conocimientos de una cultura particular a quien no los tiene a su alcance; la hermenéutica diacrónica, que contribuye a superar la distancia temporal entre culturas, facilitando la comprensión de textos de épocas pasadas; y finalmente la hermenéutica diatópica, que permite ir no sólo más allá de la distancia temporal sino también, y esto es lo fundamental, de los lugares comunes teóricos, los *tópoi* culturales (Panikkar, 1990: 87).

## Los *tópoi* culturales

La hermenéutica diatópica trata de poner en contacto universos de sentido diferentes, por eso reúne sin yuxtaposiciones *tópoi* humanos,<sup>30</sup> para que desde sus diferencias puedan crear juntos nuevos horizontes de inteligibilidad recíproca, sin que pertenezcan de manera exclusiva a una cultura, de ahí su carácter día-tópico, en el sentido etimológico de atravesar los diferentes lugares comunes.

Tal y como Santos la define la hermenéutica diatópica es “un ejercicio de reciprocidad entre culturas que consiste en transformar las premisas de argumentación *-tópoi-* de una cultura determinada en argumentos inteligibles y creíbles en otra cultura” (2005a: 134).

Teniendo en cuenta que todas las culturas presentan carencias y son incompletas en sí mismas, como también lo son los *topoi* sobre los que construyen sus discursos, el objetivo principal de la hermenéutica diatópica es el de “llevar al máximo la conciencia de la incompletud recíproca de las culturas a través del diálogo con un pie en una cultura y el otro pie en la otra” (2005b: 134).

Dado que las culturas tienden a autoperibirse ilusoriamente como una totalidad, a sentirse completas -hecho que las induce a tomar

---

<sup>30</sup> Ferrater Mora (1991: 3286-3287) indica que en la tradición filosófica los *tópicos* vienen de los *Tópicos* de Aristóteles, un conjunto doctrinal sobre lo probable, que “trata de descubrir un método para hacer silogismos entre proposiciones conformes a la opinión común. *Tópoi* en griego significa lugares -*tópos koinos* es el tecnicismo utilizados por Aristóteles en su *Retórica*. Los *lugares comunes* son premisas generales ampliamente difundidas sobre las que se funda la argumentación de una determinada cultura. Al no discutirse, dado que se consideran verdades evidentes, ideas común y públicamente aceptadas, los *tópoi* hacen posible la producción ordinaria de argumentos y su intercambio por medio del diálogo.

metonímicamente la parte del conjunto por el todo-, la incompletud de una cultura sólo se hace perceptible a la luz de otra, es decir, las culturas sólo se perciben a sí mismas como incompletas en presencia de otras.

Otro punto interesante es que como los *tópoi* disponibles pertenecen siempre a una determinada cultura, saber o práctica, no pueden ser aceptados como evidentes por otra cultura o saber. Su descontextualización cultural los hace vulnerables porque dejan de ser premisas de argumentación y son vistos como argumentos.

Panikkar representa la idea de interdependencia y complementariedad recíproca de las culturas por medio de su imagen de las ventanas (1990: 135). Para Panikkar cada cultura es como una ventana abierta al mundo que permite verlo y representarlo de una determinada manera. Ahora bien, cada cultura-ventana, aunque se autoconciba como un todo panorámico, es una perspectiva parcial, ya que “no soy la única ventana por la que se ve el mundo; ni mi yo existe sin un tú” (1993b: 173).

Existen, en efecto, otras visiones parciales de la realidad del todo necesarias para ayudarme a percibir que mi cultura es sólo una de las ventanas posibles y que tiene, por tanto, un carácter incompleto y parcial. Siendo así, la hermenéutica diatópica exige a sus participantes realizar un esfuerzo mutuo por tratar de conocer, comprender y traducir, en la medida de lo posible, los *tópoi* fuertes de una cultura a otra.

Para Santos, en este sentido, puede hablarse de una cierta inconmensurabilidad entre culturas, en el sentido de que ninguna

cultura es reductible a otra. Esta inconmensurabilidad, sin embargo, no es total, sino que en el marco de la teoría de la traducción intercultural adquiere un carácter relativo, pues la hermenéutica diatópica se basa precisamente en la traducibilidad de diferentes universos simbólicos con el fin de generar y aumentar entre ellos la conciencia de incompletud. Si las culturas fuesen totalmente inconmensurables, sin posibilidad de comprender mutuamente sus *tópoi* ni de encontrar elementos que puedan aproximarlas, el diálogo diatópico carecería de sentido, pues este trata de detectar preocupaciones isomórficas (2005a: 176) o en el lenguaje de Panikkar, equivalentes homeomórficos: preocupaciones interculturales comunes expresadas en lenguajes diferentes.

En este punto es importante remarcar, como apunta Aguiló, que para la hermenéutica diatópica la diversidad y multiplicidad de lenguas existentes no es, como sucede en el mito bíblico de la Torre de Babel, un castigo divino por el cual los seres humanos están condenados a no entenderse los unos a los otros (Aguiló, 2010: 156). Es, por el contrario, una situación aprovechable que reclama tejer, por medio del diálogo intercultural, redes de inteligibilidad entre las distintas voces. Esto no significa que el trabajo de traducción intercultural consista en expresar las categorías de análisis y explicación de una determinada cultura en la lengua de otra. De ser así, la hermenéutica diatópica no pasaría de un mero ejercicio de sinonimia conceptual basado en la búsqueda de correspondencias semánticas entre cosmovisiones, cuando aspira a ser, más bien, un procedimiento epistemológico y político de interpretación y confrontación entre alteridades con vistas al descubrimiento de *tópoi* interculturales que favorezcan la

comunicación y el entendimiento mutuo (Aguiló, 2009: 17). A continuación veremos con más detenimiento cómo llevaremos a cabo esta tarea, o dicho de otro modo, cuáles son los procedimientos necesarios para poder acatar con éxito un trabajo de traducción intercultural.

### **3.3. El procedimiento de la traducción**

#### **Las zonas de contacto**

El procedimiento de la traducción funciona mediante la generación de zonas de contacto interculturales, es decir, “campos sociales donde diferentes mundos de vida normativos, prácticas y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan” (Santos, 2005a: 181). Las zonas de contacto constituyen lugares fronterizos abiertos y creativos caracterizados por el diálogo y la confrontación. Para evitar que se produzca un encuentro de culturas en un contexto imperialista, la hermenéutica diatópica no atribuye a ninguna de las partes en contacto el estatus de totalidad exclusiva de parte homogénea, sino que parte de la relatividad y de la variabilidad interna de cada cultura:

Zonas de contacto son zonas en las que ideas, conocimientos, formas de poder, universos simbólicos y modos de acción rivales se encuentran en condiciones desiguales e interactúan de múltiples maneras (resistencia, rechazo, asimilación, imitación, traducción, subversión, etc.) de modo que dan origen a constelaciones culturales híbridas, en las que la desigualdad de los intercambios puede ser reforzada o reducida (Santos, 2014b: 61).

Como el mismo autor apunta, la complejidad es intrínseca a la propia definición de la zona de contacto. ¿Quién define quién, o qué pertenece a la zona de contacto y quién o qué no pertenece?, ¿cómo se define la línea que delimita la zona de contacto?, ¿es la diferencia entre culturas o modos de vida normativos tan profunda como para hacerlos inconmensurables?, ¿cómo aproximar los universos culturales y normativos de modo que estén a una distancia de contacto visual?

Aunque Santos no atribuye el concepto a ningún autor en particular, se suele atribuir a M.L Pratt, que define las zonas de contacto como “espacios sociales en los que culturas dispares se encuentran, chocan entre sí y forcejean unas con otras, a veces en relaciones de dominación y subordinación sumamente asimétricas, como el colonialismo, la esclavitud y sus secuelas, que sobreviven hoy por todo el globo” (Pratt, 1994: 4). En palabras de la autora, las zonas de contacto son:

[E]spacios sociales donde culturas distintas se encuentran, entran en conflicto, se enfrentan, a menudo en relaciones de dominación y subordinación altamente asimétricas -como el colonialismo, la esclavitud o sus secuelas tal y como se viven en todo el globo en la actualidad. El espacio de encuentros coloniales es el espacio en que los pueblos geográfica e históricamente separados se encuentran y establecen relaciones en desarrollo que a menudo implican condiciones de coerción, desigualdad radical y conflicto difíciles de resolver (Pratt, 1992: 7. Traducción de la autora).

A partir de esta definición podemos observar la diferencia entre el concepto de zonas de contacto que propone Santos y el que propone

Pratt.<sup>31</sup> Para Conway, en su definición Santos asume la posibilidad de relaciones más igualitarias entre los diferentes movimientos del FSM basándose en los deseos compartidos de la justicia global, incluso reconociendo la existencia de desigualdades e inconmensurabilidades entre ellos. En el marco del FSM reconoce también que los movimientos diversos del sur global están empezando a entrar en contacto con otros y que sus posicionamientos compartidos no les eximen de realizar un trabajo de traducción intercultural e intermovimientos. En palabras de Conway,

Para Santos, la zona de contacto parece ser tanto un atributo de los movimientos cuando cultivan una disposición a dialogar a través de las diferencias, como el campo social de encuentro constituido por ese proyecto político. La conceptualización de Pratt de la zona de contacto, por un lado, es la de una condición dada históricamente, pasada y presente, creada por las experiencias de imperialismo y colonialismo. Está constituida específicamente por la dinámica del encuentro entre los que han sido colonizados históricamente y sus colonizadores pasados o presentes. Este uso del término dirige nuestra atención a las relaciones de poder asimétricas entre los movimientos que reflejan la mirada de herencias del colonialismo (Conway, 2011: 221. Traducción de la autora).

En el marco del FSM destacan las relaciones entre los movimientos originados en el norte global o en el sur, entre los descendientes de los invasores-colonos y los pueblos indígenas, entre lo local, basado en el

---

<sup>33</sup> Conway (2011) destaca las diferencias entre el concepto de *zona de contacto* en Santos y Pratt, y se posiciona críticamente sobre la de Santos sobre el FSM como zona de contacto. Propone la idea de zona de contacto de Pratt como correctiva a la anterior.

lugar y lo cosmopolita, y entre lo moderno emancipador y el otro subalterno, entre otras realizaciones de la diferencia colonial. Esta puntualización, defiende Conway, es importante porque sostiene que ambos significados de la zona de contacto en tensión, articulan distintas características de las dinámicas entre movimientos y retos políticos confrontando al FSM como un espacio de encuentro entre movimientos en un campo de juego desigual (Conway, 2011: 221).

Las tensiones entre estos significados nos muestran la necesidad de impugnar tradiciones de análisis e interpretación del FSM, especialmente entre la idea dominante de esfera pública y las concepciones de democracia discursiva de los espacios abiertos, y la idea más atenta a las relaciones de desigualdad, colonialidad e inconmensurabilidad que persisten y distorsionan las supuestas relaciones igualitarias en estos espacios. Como Pratt sugiere en otro contexto y Conway defiende, la noción de zona de contacto puede utilizarse para desestabilizar los modelos de comunidad imperantes que sustentan las teorías hegemónicas de lo social y lo político.

Desde el punto de vista de Santos, por otro lado, en la formulación de Pratt las zonas de contacto parecen implicar encuentros entre totalidades culturales. Así, una zona de contacto puede implicar diferencias culturales seleccionadas y parciales, diferencias que, en un espacio-tiempo determinado, concurren para dar sentido a una determinada línea de acción. En las zonas de encuentro, cada cultura, saber o práctica en diálogo selecciona los aspectos a poner en contacto de forma que los avances en el trabajo de traducción permitan poner

en discusión los aspectos más relevantes e incluso identificar aquellos que han sido silenciados.

Las interacciones y los intercambios culturales producidos en la zona de contacto, por tanto, ofrecen la posibilidad de establecer contactos coloniales, cruzados por relaciones asimétricas de desigualdad y desprecio, pero también la de ejercer una acción epistémica y política transformadora. En este sentido permiten abrir lo que la teoría crítica poscolonial ha denominado “un proceso de descolonización del conocimiento” basado en la formación de ecologías de saberes configuradas a partir del diálogo horizontal de saberes.

Finalmente, el resultado de este proceso significaría el reconocimiento de la infinita diversidad epistemológica del mundo, la desactivación de la dicotomía jerárquica entre saberes clasificados como hegemónicos y saberes subalternos, y en consecuencia, la promoción efectiva de la justicia cognitiva (Santos, 2005a: 187). Desde la perspectiva santiana, asimismo, los intercambios culturales en la zona de contacto pueden contribuir, también, a la descolonización del ser mediante la práctica de ecologías de los reconocimientos (Santos, 2005a: 165).

Este tipo de interacciones sociales buscan sustituir la monocultura de la naturalización de las diferencias, la cual, identificando diferencia con inferioridad, establece una lógica de clasificación social jerárquica y discriminatoria, y plantean en su lugar, una nueva articulación entre el principio de la igualdad y el de la diferencia que conduce a nuevas formas de reconocimiento. En ellas las diferencias no implican desigualdades sino que abren la posibilidad de lograr “diferencias iguales” a partir de “reconocimientos recíprocos” (Santos, 2005a: 165).

La ecología de los reconocimientos es, por tanto, portadora de una vocación por encaminar las relaciones entre personas y culturas hacia un clima de paz, de solidaridad y de respeto por la diferencia.

Dadas estas condiciones, los diálogos interculturales mediados por la hermenéutica diatópica contribuyen a crear un contexto favorable en el que pueden emerger nuevas experiencias de interacción y reconocimiento humano basadas en un multiculturalismo progresista (Santos 2005a: 173) o emancipador<sup>32</sup> (Santos y Nunes, 2004: 454-458). Este multiculturalismo, consistirá en la “construcción democrática de las reglas de reconocimiento recíproco entre identidades y entre culturas distintas” (Santos, 2005: 284), sin necesidad de que haya un grupo sociocultural dominante que impone y normaliza los códigos culturales reguladores de la convivencia social.

En virtud de ello, este enfoque adopta una perspectiva antiesencialista según la cual las culturas no son realidades estáticas ni cerradas, sino redes incompletas, abiertas y dinámicas de significados que se van reconstruyendo y reconfigurando al relacionarse entre sí, unas veces de manera pacífica, otras conflictiva (Aguiló, 2009: 18).

Siguiendo a Conway veremos dos ejemplos de zonas de contacto que se han dado entre movimientos en el ámbito del FSM. Por un lado, el FSM de 2004 en Mumbai, donde derribar los silos sectoriales entre

---

<sup>34</sup> Santos (2005a: 173; Santos y Nunes, 2004: 454-458) realiza una distinción entre lo que considera multiculturalismo progresista o emancipador regido por los principios de solidaridad, justicia social, justicia cognitiva y emancipación social; y el multiculturalismo conservador, que es jerárquico y conservador porque aún reconociendo la pluralidad de manifestaciones culturales y humanas, juzga que no todas son iguales, y normalmente considera que las culturas minoritarias son inferiores.

movimientos políticos, emergió como prioridad en las sesiones sobre estrategia feminista que precedieron al Foro. La colaboración feminista transnacional propuso un diálogo entre colectivos que implicaba a dos hablantes de cada uno de los cuatro movimientos: de mujeres, por los derechos sexuales, de trabajadores y por los derechos de los *dalit* -intocables, parias o panchamas en el sistema de castas de la India- y por la justicia racial. Como explica la autora, a cada uno de ellos se les pidió que hablaran sobre cómo su movimiento había incorporado cuestiones de clase, género, raza y sexualidad, los dilemas y problemas que habían confrontado y las estrategias que habían empleado. Se les pidió responder a activistas de otras organizaciones. Entonces se le pidió a la segunda persona entrevistada del movimiento original que comentara, refutara o clarificara. Este procedimiento fue moderado por un moderador y se repitió a lo largo de cuatro rondas. Este formato se repitió en los siguientes años en Porto Alegre en 2005, Nairobi en 2007 y Belem en 2009 (Conway, 2011: 229).

Así, estos diálogos entre movimientos se conforman como prácticas comunicativas fundamentales al fomentar la inteligibilidad a través de algunas diferencias, y son constitutivos del movimiento construido a través de temas, sectores y regiones. Sin embargo, es muy importante destacar también que estos diálogos provienen desde hace mucho tiempo en términos establecidos por las organizaciones feministas, especialmente hacia discursos analíticos de interseccionalidad.

Dos de las organizadoras de estos encuentros vieron esta iniciativa como contribución al desarrollo de la metodología del FSM que intentaba promover el intercambio entre diversas visiones y luchas.

Pero además, eran conscientes de las contradicciones y tensiones inherentes entre movimientos que intentan reconocer al mismo tiempo la diferencia y evitar el esencialismo. Dos de sus organizadoras lo explican así:

En nuestra experiencia, los movimientos sociales de activistas que tuvieron que luchar por una balanza entre pragmatismo, teorización y estrategia coinciden en rechazar categorizaciones generalizadoras, pero a menudo retienen las propias categorizaciones. Sin embargo, la mayor parte de ellos no han comprendido suficientemente la política de las diferencias y la noción de identidades en conflicto. Como activistas de movimiento, necesitamos no sólo aceptar la diversidad y la pluralidad, sino también intentar incorporar estas ideas en nuestros movimientos y estrategias. Esta era la motivación subyacente a la organización de los 'Diálogos Inter-Movimientos' como una metodología para la reflexión colectiva sobre los enfoques inter e intra categoriales para profundizar en nuestra teoría y construir puentes entre movimientos (Gandhi y Shah, 2011: 73).

Otro ejemplo de zona de contacto que se da en el marco del FSM y nos parece importante destacar es el Foro Mundial de la Dignidad - *World Dignity Forum*-, un diálogo transnacional entre movimientos, conducido por el movimiento *dalit* –los *intocables* según el sistema de castas de la India- alrededor del concepto de dignidad. Surge impulsado por algunos sectores de los *dalit* durante el FSM de Mumbai en 2004 y atraerá más de 8000 participantes. Ampliando el concepto de la dignidad, que es comprensible, dinámico, inclusivo, etc. analiza su dimensión global a la vez que se basa en la situación de los *dalits* indios, otras clases desfavorecidas, minorías, mujeres y minusválidos.

El WDF buscaba complementar al WSF centrándose en la discriminación y las indignidades sociales que seguían ignoradas. El proceso del WDF entrelazaba los temas centrales para el WSF y los complementaba con otros como el sistema de castas, el racismo, la discriminación y las exclusiones sociales que el WDF echaba en falta en el discurso del WSF (Conway, 2011: 230. Traducción de la autora).

En Mumbai por tanto, el Foro Social de la Dignidad, funcionó simultáneamente como espacio para los dalits, y como estrategia para comunicar el tema de las castas a una audiencia internacional, y llevó a cabo un esfuerzo en la construcción de puentes con otros movimientos subalternos sobre la base de la dignidad. Así, basándose en la realidad de los dalit en Asia del sur, llegaba a los oprimidos de otros grupos, especialmente los africanos y afro-descendientes, indígenas, palestinos y minorías religiosas. En Porto Alegre en 2005 el Foro de la Dignidad destacó por fomentar diálogos con el Movimiento de los Sin Tierra (MST) de Brasil, las organizaciones indígenas andinas de Ecuador y Bolivia, las comunidades afro-colombianas y los Quilombolas -afro-descendientes en Brasil- (Conway, 2011: 230).

Finalmente, los diálogos entre-movimientos promocionados por los colectivos feministas en Mumbai y el Foro Mundial de la Dignidad son dos ejemplos del cosmopolitismo subalterno del que nos habla Santos (2005a: 232; 2006a: 406), o en palabras de Escobar, de las “políticas de la diferencia” que llevan a cabo los movimientos subalternos en sus confrontaciones con la globalidad imperial y la colonialidad global. Ellos están entre las numerosas instancias de zonas de contacto

cosmopolitas habilitadas por el espacio abierto del FSM, y, en estos casos, iniciadas por movimientos del sur global que se han sentido intelectual y políticamente marginados dentro del Foro. Lo que es interesante destacar aquí, además, es el carácter delimitado de cada una de estas prácticas, y el rol jugado por los movimientos convocantes al sugerir los términos para el encuentro (Conway, 2011: 231).

### **Hacia un multiculturalismo progresista**

A partir de diferentes estudios de caso sobre movimientos de lucha contrahegemónica que buscan nociones más inclusivas y respetuosas de la antropodiversidad, Santos y Nunes (2004: 454-458) enumeran cinco tesis para el desarrollo de un multiculturalismo emancipador. Extrapolando esta propuesta a las relaciones que se establecen en el FSM, como veíamos en el capítulo anterior, podemos decir que, en ese caso, también se da un multiculturalismo progresista. Así, Santos expone diferentes tesis que sustentan esta idea:

1. Los diferentes grupos humanos desarrollan diferentes concepciones del mundo que no obedecen necesariamente a criterios euro-céntricos. Existe una rica pluralidad de formas alternativas de concebir la comunidad, el desarrollo, el territorio, la naturaleza, la memoria y el tiempo, que deben ser reconocidas y valoradas sin olvidar que no hay cosmovisiones concluyentes sino que todas las concepciones del mundo son parciales, locales e incompletas.
2. Las distintas formas de opresión y dominación que hay en el mundo también generan distintas formas de resistencia, movilización e identidad colectiva. De la adecuada articulación

de estas resistencias a escala local y global depende el éxito o fracaso de la globalización contrahegemónica en su lucha contra la globalización neoliberal.

3. La incompletud de las culturas y de sus respectivas nociones de dignidad humana, derecho y justicia exige la realización de diálogos conducidos por la hermenéutica diatópica, de forma que en las zonas de contacto intercultural se creen amplios círculos de reciprocidad y empatía capaces de promover un mayor reconocimiento de la alteridad.
4. Las políticas emancipadoras y la invención de nuevas ciudadanías se juegan en el terreno de la tensión entre el principio de la igualdad y el de la diferencia. El multiculturalismo progresista aspira a ser un multiculturalismo poscolonial fundado entre una nueva relación entre ambos principios.
5. El éxito de las luchas emancipadoras es proporcional a las alianzas que sus protagonistas son capaces de forjar. Estas alianzas tienen que ampliar y consolidar los compromisos de lucha transescalares -locales, nacionales, regionales y globales- originando un cosmopolitismo subalterno e insurgente, es decir, uniones de diferentes personas, grupos, movimientos y Estados subordinados que luchan contra las múltiples formas de opresión y plantean alternativas creíbles a la globalización neoliberal (Santos 2005a: 232, 279; 2006a: 406).

En este sentido, la propuesta del trabajo de traducción de Santos se funda, en último término, en la producción de un conocimiento

“colectivo, interactivo, intersubjetivo y reticular” (Santos y Nunes, 2004) que permita la realización de intercambios cognitivos, sociales, y emotivos en los que se confrontan individuos y colectivos con diferentes formas de pensar y experimentar el mundo.

Estos intercambios, en última instancia, lo que buscan es crear redes de inteligibilidad recíproca, coherencia y articulación no sólo entre culturas sino también entre las organizaciones y movimientos sociales que impulsan la globalización alternativa (Aguiló, 2009: 19).

Ahora bien, para que el trabajo de traducción intercultural pueda ser un camino adecuado para la generación de diálogos entre culturas y movimientos, es necesario que los actores participantes acepten previamente una serie de requisitos fundamentales que Santos denomina criterios transculturales para la promoción del diálogo intercultural, la construcción del multiculturalismo progresista y la protección de la antropodiversidad. Todos ellos tienen en común la idea según la cual, en su definición de mínimos, “la cultura es la lucha contra la uniformidad” (Santos 2005a: 258).

### **3.4 La dimensión política de la traducción**

#### **La traducción desde abajo**

Apunta Fernández Buey que en los grandes choques culturales se vislumbran también, al menos, dos posibilidades utópico-revolucionarias que la historia nos deja como enseñanza para nuestros

tiempos. La primera de ellas es la posibilidad de crítica de la propia cultura,

[A] partir de la apertura simpatética ante la diferencia cultural, tal como le ocurrió al fraile dominico Bartolomé de las Casas quien, a partir de su experiencia práctica de la conquista, desde las Américas, pudo hacer una reflexión autocrítica del cristianismo humanista, caritativo y práctico que luego, desde el corazón del imperio -español-, quiere comprender las razones de los amerindios (Fernández Buey, 1999: 8-9).

La segunda, desde el punto de vista de la conciencia crítica, consiste en “tratar de ver al mundo desde abajo” (Fernández Buey, 1999: 8-9). Y, en consecuencia, cuando nos acercamos a ver los encuentros entre culturas, hemos de pensar en las luchas de los de abajo y en las posibilidades de asimilación de las fuerzas e instrumentos de los opresores por parte de los oprimidos como técnicas, formas y estrategias para resistir.

Este punto es importante puesto que, como afirma Santos, sin la aceptación del consenso intercultural sobre el universalismo negativo, el trabajo de traducción no dejará de ser un trabajo colonial.

Para Santos, como vimos, las teorías totalizantes, presuponiendo su perfecta completud, tienden a presentar narrativas únicas de carácter universalista y monocultural que olvidan que la multiplicidad y la diversidad enriquecen el mundo, mientras que la uniformidad lo reduce y empobrece. Por eso, en el contexto en el que nos movemos, no hay que hablar de soluciones válidas universalmente, ni tampoco - como hacen ciertas teorías sociales explicativas-, de un sujeto colectivo privilegiado que confiera una dirección o sentido específico a la

historia -la burguesía o el proletariado. Lo que encontramos más bien es una pluralidad de diferentes agentes del cambio que presentan proyectos y aspiraciones parciales de emancipación social.

A partir de aquí, en cada contexto histórico pueden articularse nuevas constelaciones de sentido y afianzar alianzas duraderas que podrán dar lugar o no a constelaciones de prácticas con un potencial transformador. Siendo así, la traducción intercultural podemos decir que facilita las condiciones para construir nuevas y múltiples formas de emancipación social de las personas y los grupos, de ahí que adquiera una importante dimensión política.

A partir de aquí, el trabajo de traducción intercultural se caracterizará por cuatro puntos básicos (Santos, 2005a: 175-180):

1. Es un trabajo que afecta no sólo a las relaciones comunicativas entre culturas, sino también a las que se dan entre los movimientos sociales que se oponen a la globalización neoliberal, aunque también atañe a las relaciones entre saberes, prácticas sociales y los agentes que las realizan.
2. Rechaza el presupuesto de la completud cultural, la idea hermética según la cual las culturas son sistemas simbólicos cerrados y autosuficientes. En contraposición, y como hipótesis de partida, asume la incompletud cultural, que estimula a las culturas a enriquecerse y complementarse mutuamente por medio del diálogo intercultural.
3. Es un trabajo flexible que puede ponerse en práctica tanto entre saberes hegemónicos y saberes subalternos -no

hegemónicos- como entre saberes y prácticas no hegemónicas. La importancia de este trabajo es que sólo a través de la inteligibilidad recíproca y consecuente posibilidad de agregación entre saberes no-hegemónicos es posible construir la contra-hegemonía.

4. Tiene una dimensión a la vez intelectual, política y emocional. Intelectual porque busca crear inteligibilidad y coherencia a través de procesos de comunicación y entendimiento entre los participantes -tratando de ver lo que les une y lo que les separa-, política porque sus componentes técnicos son objeto de deliberación democrática, y emocional porque revela un cierto inconformismo ante la carencia que supone la incompletud de un conocimiento o práctica dada.

Por eso, decimos que el trabajo de traducción tiende a esclarecer lo que une y lo que separa los diferentes movimientos y las diferentes prácticas, de modo que determine las posibilidades y los límites de la articulación o agregación entre los mismos. Dado que no hay una práctica social o un sujeto colectivo privilegiado en abstracto para conferir sentido y dirección a la historia, el trabajo de traducción es decisivo para definir, en concreto, en cada momento y contexto histórico, qué constelaciones de prácticas tienen un mayor potencial contrahegemónico.

### **La traducción entre saberes y experiencias**

Como vimos, el desafío que la globalización contrahegemónica se planteaba con el FSM era enfrentar la fragmentación de los movimientos y organizaciones que luchan por una misma causa y

reconocer las limitaciones de agregación de este proceso. En este sentido, Santos defiende que las formas de articulación posibilitadas por el FSM fueron suficientes para alcanzar los objetivos de una primera fase de articulación del proceso, pero insuficientes para una segunda fase donde se requerían formas de agregación de alta intensidad. Este proceso incluía la articulación de luchas y resistencias así como la promoción de alternativas más comprensivas y consistentes, y tales agregaciones presuponían combinaciones entre los diferentes movimientos decididos a cuestionar su identidad y autonomía, tal como habían sido entendidas hasta ese momento:

Si el proyecto reside en promover prácticas contrahegemónicas que combinen, entre otros, movimientos ecológicos, pacifistas, indígenas, feministas y de trabajadores, de forma horizontal y con respeto por la identidad de cada movimiento, entonces habrá de exigirse un esfuerzo enorme de reconocimiento recíproco, de diálogo y de debate para poder concretar tal tarea (Santos, 2005b: 148).

Esta es finalmente la única manera de identificar lo que divide y une a los movimientos con el objetivo de basar las articulaciones de prácticas y de saberes en aquello que los une y no en lo que los divide. Esa tarea implica un importante ejercicio de traducción para expandir la inteligibilidad recíproca sin destruir la identidad de los copartícipes de la traducción.

La finalidad, por tanto, es crear, en todos los movimientos y ONG, prácticas o estrategias, discursos o saberes, una zona de contacto capaz de tornarlos porosos y, por tanto, permeables a otras ONG, a otras prácticas y estrategias, a otros discursos y saberes. El ejercicio de la

traducción pretende identificar y reforzar lo que es común en la diversidad del impulso contrahegemónico. Está fuera de cuestión suprimir lo que les separa. Así, “a través de la traducción, la diversidad es celebrada no como un factor de fragmentación y aislamiento, sino como una condición de coparticipación y solidaridad” (Santos, 2005b: 148).

Como ya apuntamos en esta disertación, el trabajo de traducción se aplica tanto a los saberes como a las acciones -objetivos estratégicos, organización, estilos de lucha y de acción, etc. No hay duda de que en la práctica de los movimientos los saberes y las acciones son inseparables. Pero para el propósito de la traducción es importante distinguir entre zonas de contacto en las cuales las interacciones inciden principalmente sobre saberes y zonas de contacto en las que inciden principalmente sobre acciones.

En este sentido, definíamos la traducción entre saberes como un trabajo de interpretación entre dos o más culturas—aquellas a las que piensan pertenecer los diferentes movimientos/organizaciones en la zona de contacto—con el objetivo de identificar preocupaciones o aspiraciones semejantes entre ellas y las diferentes respuestas que les dan (Santos 2005b: 149).

Un buen ejemplo de esta idea de traducción es la idea de dignidad humana, dado que la preocupación por la dignidad y la aspiración a ella parecen estar presentes en culturas diferentes, aunque de maneras distintas. En la cultura occidental, la idea de dignidad se expresa hoy predominantemente a través de la idea de derechos humanos. Ahora bien, si observamos los movimientos y organizaciones que se dan cita

en el FSM, por ejemplo, vemos que muchos de ellos no formulan sus preocupaciones en términos de derechos humanos, e incluso, muchos parten de una posición hostil contra los mismos. Lo que esto nos muestra, probablemente, no es tanto que tales movimientos no se preocupen por la dignidad humana como que lo hacen a través de un conjunto diferente de conceptos.

En este sentido, Santos realiza un trabajo de traducción entre el concepto occidental de derechos humanos y otros conceptos que en otras culturas expresan preocupaciones por la dignidad humana; por ejemplo el concepto islámico de *umma* -comunidad- y el concepto hindú de *dharma* -armonía cósmica que envuelve al ser humano a todos los demás seres (Santos, 1995b: 340).

En este sentido, podemos decir que el trabajo de traducción en la zona intercultural de contacto entre organizaciones que presentan diferentes concepciones de la dignidad humana, nos permite identificar como debilidad fundamental de la cultura occidental “el hecho de dicotomizar, de forma demasiado estricta, el individuo y la sociedad, tornándose así vulnerable al individualismo posesivo, al narcisismo, a la alienación y a la anomia” (Santos, 2005b: 152). Y por otro lado, podemos apuntar la debilidad fundamental de las culturas hindú e islámica, que consiste en el hecho de que ninguna de ellas reconoce que el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreductible, la cual sólo puede ser adecuadamente reconocida en una sociedad que no esté jerárquicamente organizada.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> En este sentido, a la luz de las características políticas y culturales de los movimientos presentes en el FSM, Santos (2002b) apunta otros dos ejercicios de

Pero más allá de las diferencias conceptuales entre una y otra concepción, lo más importante en este caso es el reconocimiento de la incompletud y debilidad recíproca, que se plantea como una necesidad sine qua non para un diálogo intercultural como el que estamos apuntando:

El trabajo de la traducción se alimenta, al mismo tiempo, de la identificación local de incompletudes y debilidades y de su inteligibilidad translocal. En el área de la dignidad y los derechos humanos, la movilización del apoyo social a las reivindicaciones emancipadoras que estos potencialmente contienen sólo es posible si el contexto cultural local fuera apropiado para tales reivindicaciones. La apropiación en este sentido no se puede obtener por medio de la canibalización cultural, exige un diálogo intercultural a través del trabajo de traducción (Santos, 2005b: 152).

El segundo tipo de trabajo de traducción es el que se desarrolla entre las prácticas sociales y sus agentes -o los sujetos que las llevan a cabo. Todas las prácticas implican conocimiento y, en este sentido, son también prácticas de saber. Cuando incide sobre las prácticas, el trabajo de traducción intenta crear inteligibilidad recíproca entre formas de organización y objetivos, estilos de acción y tipos de lucha. Lo que distingue los dos géneros de trabajo de traducción, por tanto, es la perspectiva que los informa. La especificidad del trabajo de traducción relativo a las prácticas y sus agentes se hace más evidente

---

traducción a tener en cuenta: el que se concentra en la preocupación por la vida productiva, tal y como ella se expresa en las concepciones capitalistas modernas de desarrollo y la concepción que Gandhi tenía del *swadeshi* por un lado; y por otro, en las filosofías de la vida, la sabiduría y las visiones del mundo, la traducción que se da entre las concepciones occidentales de filosofía y el concepto africano de sagacidad o sabiduría.

en las situaciones en las que los saberes que informan diferentes prácticas son menos distintos de lo que son las prácticas en sí mismas.

Esto se da, sobretodo, cuando las prácticas se producen en el interior del mismo universo cultural. Tal es el caso del trabajo de traducción entre las formas de organización y los objetivos de acción que se da entre movimientos diversos como el feminista y el obrero en la sociedad occidental.

Como vemos, la importancia del trabajo de traducción entre prácticas, en el caso del FSM se debe a una doble circunstancia. Por un lado, los encuentros del FSM expandieron considerablemente el espectro de luchas sociales disponibles y posibles contra el capitalismo y la globalización neoliberal. Por otro, al no haber un principio único de transformación social, como subraya la Carta de Principios del FSM, no es posible determinar en abstracto las articulaciones y jerarquías entre las diferentes luchas sociales y sus concepciones de transformación social, es decir, las concepciones de los objetivos de transformación social y de los medios para conseguirlos. Sólo construyendo zonas de contacto concretas entre luchas concretas es posible evaluar e identificar alianzas posibles entre ellas. El conocimiento es el aprendizaje recíproco y una condición necesaria para el acuerdo sobre la articulación y la construcción de coaliciones.

El potencial contrahegemónico de cualquier movimiento social, en este sentido, reside en su capacidad de articulación con otros movimientos, con sus formas de organización y sus objetivos. Para que esa articulación sea posible es necesario que los movimientos sean recíprocamente inteligibles.

Un ejemplo de este trabajo lo vemos en 2001 en México, cuando el movimiento indígena zapatista fue una práctica contrahegemónica privilegiada porque supo realizar una traducción entre sus objetivos y prácticas y los objetivos y prácticas de otros movimientos sociales mexicanos, del movimiento cívico y del movimiento obrero autónomo al movimiento feminista. De ese trabajo de traducción resultó, por ejemplo, que el dirigente elegido para dirigirse al Congreso Mexicano fuera una mujer, la comandante Ester. Con esa elección los zapatistas quisieron significar la articulación entre el movimiento indígena y el movimiento de liberación de las mujeres, y profundizar el potencial contrahegemónico de ambos (Santos, 2005b: 157).

Otro ejemplo paradigmático serían las movilizaciones de Seattle en 1999 contra la cumbre de la OMC que hicieron fracasar la llamada Ronda del Milenio y supuso un momento clave para la configuración del movimiento antiglobalización. En Seattle, la organización y la convocatoria no fue realizada únicamente por el movimiento sindical, sino por un amplísimo y heterogéneo frente de organizaciones sociales de todo tipo: sindicales, ecologistas, estudiantiles, anarquistas, feministas, pacifistas, de derechos humanos, religiosos... tanto de Estados Unidos como de los demás países desarrollados y del Tercer Mundo, que culminará con el *Global Action Day* el 30 de noviembre de 1999. El dato decisivo e histórico de esa convocatoria fue la inédita alianza que se formó entonces entre el movimiento sindical y las organizaciones ecologistas. Las fotos de esas jornadas muestran marchando en la primera fila y tomados del brazo a los líderes máximos de los sindicatos y los verdes. Una de las imágenes más representativas es la foto de una joven ecologista con un cartel que

dice: “Tortugas y camioneros unidos al fin” (Berry: 1999. Traducción de la autora).

Scott Marshall cuenta lo que decía entonces Jim Wren, un obrero metalúrgico de Missouri que participaba de las movilizaciones:

Lo que más me impresiona es como todo el mundo se está uniendo. Algunos de mis amigos no pensaron nunca que marcharían en una manifestación, mucho menos con los que llamaban los abrazadores de árboles. Pero, oiga, todos empezamos a ver que estamos juntos. A esos tipos no les importa más el medio ambiente que el pueblo obrero ordinario.<sup>34</sup>

Seattle se convierte así en una de las primeras movilizaciones transnacionales que une a colectivos que históricamente habían estado muy distantes en sus luchas, como el movimiento ecologista y el movimiento obrero.

El caso del FSM, por otro lado, es uno de los ejemplos más emblemáticos y sostenidos en el tiempo de un trabajo de traducción entre diferentes culturas. Este espacio, como veíamos, al mismo tiempo que revela la diversidad de las luchas sociales que combaten la globalización neoliberal en todo el mundo, requiere un enorme trabajo de traducción entre, por un lado, movimientos y organizaciones no sólo muy diversos en sus prácticas y objetivos sino, además, anclados en diferentes culturas. Por otro, organizaciones transnacionales, unas

---

<sup>34</sup> “Manifestaciones contra la cumbre de la OMC en Seattle”. Wikipedia, La enciclopedia libre. Fecha de consulta: 26/11/2015 [https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Manifestaciones\\_contra\\_la\\_cumbre\\_de\\_la\\_OMC\\_en\\_Seattle&oldid=86993769](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Manifestaciones_contra_la_cumbre_de_la_OMC_en_Seattle&oldid=86993769)

originarias del sur, otras del norte, igualmente muy diversas entre sí. En este sentido, algunas de las preguntas clave que se han planteado en el seno del FSM entre movimientos diversos como el anarquista y el pacifista, el indígena y el gay, o el zapatista y la organización ATTAC, por ejemplo, son:

¿Cómo construir la articulación, la agregación y la coalición entre todos estos movimientos y organizaciones distintos?, ¿Qué hay en común entre el presupuesto participativo practicado en muchas ciudades latinoamericanas, y la planificación democrática de los panchatayats en Kerala y Bengala Occidental en la India?, ¿Qué pueden aprender el uno de la otra?, ¿En qué tipo de actividades contrahegemónicas pueden cooperar? (Santos, 2005b: 157).

Más adelante pondremos a dialogar, como ejemplo paradigmático de nuestra investigación, al movimiento de los indignados en España con los movimientos de protesta surgidos en Argentina tras la crisis económica de 2001, que supuso un antes y un después en las movilizaciones sociales de este país. Desde Buenos Aires a Madrid, veremos en el caso concreto de esta experiencia histórica si se cumple la transferencia de conocimientos, aprendizajes y prácticas entre colectivos de continentes distintos y con contextos de movilización separados por una década (2001-2011).

Llegados a este punto, nos disponemos a indagar un poco más sobre las condiciones de la traducción, ya que una vez asumida la presunción de que por razones culturales, sociales y políticas específicas de nuestro tiempo es posible llegar a un amplio consenso -dado que no existe una teoría general y totalizadora de la transformación social-

basado en la idea de que el único universalismo posible es un universalismo negativo, nos preguntamos cómo llevaremos a cabo esta tarea de manera concreta.

### **3.5 Las condiciones de la traducción**

Podemos definir las condiciones y procedimientos del trabajo de traducción partiendo de una serie de cuestiones que completarán la explicación realizada hasta el momento del trabajo que proponemos. Siguiendo a Santos (2005b: 158-164), nos preguntamos:

1. ¿Qué traducir? La construcción de coaliciones para profundizar en la globalización contrahegemónica presupone la existencia de zonas de contacto, concebidas estas como campos sociales donde diferentes movimientos se encuentran e interactúan con el fin de evaluar sus aspiraciones, prácticas y saberes. Teniendo en cuenta la historia de la política progresista del siglo XX, es inevitable que las relaciones desiguales de poder estén presentes en los primeros pasos de la construcción de zonas de contacto. El trabajo de traducción será posible en la medida en que estas relaciones desiguales den paso a relaciones de autoridad compartida. Sólo entonces podrá ser establecida la zona de contacto cosmopolita. Esta parte del principio de que cada sujeto de saber o de práctica debe decidir qué y con quién ponerse en contacto. Las zonas de contacto son siempre selectivas porque los saberes y prácticas de los movimientos y ONG exceden siempre lo que

unos y otros están dispuestos a poner en contacto. En las zonas de contacto multicultural cabe a cada grupo cultural decidir qué aspectos deben ser seleccionados para la confrontación multicultural y cuáles consideran que son intraducibles. Esto forma parte del mismo trabajo de la traducción.

Pero hay otra cuestión importante en este punto más allá de la selectividad activa de los participantes, es lo que Santos denomina la selectividad pasiva. Consiste en aquello que una cultura dada se tornó impronunciable debido a la opresión extrema de que fue víctima durante largos períodos. Se trata de ausencias profundas, silencios, que no pueden convertirse en objeto de traducción (Santos, 2005b: 159).

Por último, las zonas de contacto entre grupos de universos culturales diferentes suscitan otro problema, el hecho de que las culturas están constituidas por varias versiones de la misma cultura. Por ejemplo, sobre el concepto de dignidad humana, no sólo habría que poner a dialogar las diferentes nociones de dignidad existentes en las culturas occidental, hindú e islámica sino además, dentro de la misma cultura occidental, habría que dialogar entre los diferentes conceptos de derechos humanos.<sup>35</sup>

---

<sup>36</sup> En este punto, Santos (2005b: 160) distingue entre una concepción de los derechos humanos liberal, que privilegia los derechos cívicos y políticos detrimento de los derechos sociales y económicos, y una concepción radical o socialista que privilegia los derechos sociales y económicos como condición de todos los demás. Del mismo modo, en el Islám es posible identificar varias concepciones de la *umma*, unas más inclusivas, reconducibles al período que el profeta vivió en la Meca, y otras menos inclusivas, desarrolladas después de la

2. ¿Entre qué traducir? La selección de los saberes y prácticas con las cuales se realiza el trabajo de traducción es siempre el resultado de una convergencia entre movimientos/ONG con respecto a la identificación de una insuficiencia en un conocimiento o práctica dado, y al rechazo a aceptar eso como una fatalidad junto con la motivación para superarlo. Puede surgir así de una valoración que constata el hecho de que los actos cotidianos no estén a la altura de las expectativas del grupo y de una sensación de crisis que se despliega a partir de ahí. Como ejemplo pone al movimiento obrero, enfrentado a una crisis sin precedentes tras los años 90, cómo se fue abriendo a zonas de contacto con otros movimientos sociales como movimientos cívicos, feministas, ecologistas y de inmigrantes. En esa zona de contacto se efectúa un trabajo de traducción entre las prácticas, reivindicaciones y aspiraciones obreras y los objetivos de ciudadanía, de protección del medio ambiente y de antidiscriminación contra mujeres, minorías étnicas o inmigrantes. Tales traducciones han transformado lentamente el movimiento obrero y los otros movimientos sociales, haciendo posibles constelaciones de luchas que hace unos años hubieran sido impensables.
3. ¿Cuándo traducir? También aquí la zona de contacto tiene que ser el resultado de una conjugación de tiempos, ritmos y oportunidades. Sin esta la zona de contacto se vuelve imperial

---

construcción del Estado islámico en Medina. Lo mismo ocurre con las múltiples concepciones de *dharmā* en el hinduismo, que varían significativamente de casta en casta.

y el trabajo de traducción se convierte en una forma de canibalización. En las dos últimas décadas, como vimos, la modernidad occidental descubrió las posibilidades y las virtudes del multiculturalismo. Habituada a su propia hegemonía, la modernidad occidental presupone que al estar dispuesta a dialogar con otras culturas, estas estarían naturalmente disponibles para ese diálogo. Este presupuesto nos ha conducido hacia nuevas formas de imperialismo cultural, que Santos denomina multiculturalismo reaccionario (Santos, 2005b: 160).

Contrariamente a esto, el éxito del FSM señala la emergencia en el seno de los movimientos sociales de una conciencia de que el avance de las luchas contrahegemónicas se basa en la posibilidad de compartir las prácticas y los saberes de manera global e intercultural. En base a esta experiencia compartida se hace posible construir la conjugación horizontal de tiempos a partir de la cual pueda emerger una zona de contacto cosmopolita y el trabajo emancipador de traducción.

4. ¿Quién traduce? Partiendo de la idea de que los saberes y las prácticas sólo existen en la medida en que son usados por grupos sociales, el trabajo de traducción se realiza por dirigentes, activistas o intelectuales orgánicos de los movimientos u organizaciones. El FSM, en este sentido, es un facilitador de zonas de contacto cosmopolitas entre ONG/movimientos y de espacios de encuentro para sus líderes y activistas. El funcionamiento de la zona de contacto

genera un nuevo tipo de ciudadanía, una actitud cosmopolita de reflexión y auto-reflexión, yendo más allá de los territorios, prácticas y saberes familiares. Los traductores tendrán que estar bien enraizados en las culturas que representan desde una comprensión profunda y crítica de sus saberes y prácticas, y abiertos al sentimiento de incompletud y motivación para descubrir en otros saberes y prácticas las respuestas que no se encuentran dentro de los límites de la nuestra. Deben ser, por tanto, buenos ciudadanos cosmopolitas y pueden encontrarse tanto entre los dirigentes de movimientos sociales como entre los activistas de base e intelectuales/artistas solidarios con los movimientos.

5. ¿Cómo traducir? El trabajo de traducción es un trabajo argumentativo básicamente, basado en la emoción cosmopolita de compartir el mundo con quien no comparte nuestro saber o nuestras experiencias. La primera dificultad a la que nos enfrentamos aquí radica en las premisas de la argumentación. Toda argumentación se basa en postulados, axiomas, reglas e ideas que no son objeto de argumentación porque son tomados como ciertos o evidentes por todos los que participan en el círculo argumentativo. Constituye lo que es evidente para todos, los lugares comunes, el consenso básico que posibilita el disenso argumentativo. El trabajo de traducción no dispone, como punto de partida, de lugares comunes, pues los que están disponibles son los que son propios de un saber o práctica dados y, como tales, no son aceptados como evidentes por otro saber u otra práctica. En

otras palabras, los lugares comunes que cada movimiento trae a la zona de contacto, dejan de ser premisas de argumentación y se transforman en argumentos. A medida que el trabajo de traducción avanza, va construyendo los lugares comunes adecuados a la zona de contacto y a la situación de traducción. Es un trabajo exigente, sin seguro contra riesgos y siempre muy cerca de colapsarse. La capacidad de construir lugares comunes es una de las marcas más distintivas de la calidad de la zona de contacto cosmopolita.

Otra dificultad, en este sentido, es la lengua en la que se realice la argumentación. Es poco corriente que los movimientos en presencia en las zonas de contacto tengan una lengua común o dominen la misma lengua. Aún más, cuando la zona de contacto cosmopolita es multicultural, una de las lenguas presentes es, a menudo, la que dominó la zona de contacto imperial o colonial. La sustitución de esta por una zona de contacto cosmopolita puede, de ese modo, ser boicoteada por el uso de la lengua anteriormente dominante. No se trata sólo de que los diferentes participantes en el discurso argumentativo puedan tener un dominio desigual de dicha lengua, si no del hecho de que la lengua en cuestión sea responsable de la propia impronunciabilidad de algunas aspiraciones centrales de los saberes y prácticas que fueron oprimidos en la zona de contacto colonial.

Una última dificultad, como ya apuntamos, son los silencios. En este caso, no se trata de lo impronunciable, sino de los

diversos ritmos con que los diferentes saberes y prácticas articulan palabras y silencios, y la diferente elocuencia o significado que es atribuido al silencio por parte de culturas distintas. La gestión y la traducción del silencio constituyen las tareas más exigentes del trabajo de traducción.

### **(In)conclusión: ¿por qué traducir?**

Llegados a este punto, la cuestión que inevitablemente nos viene a la mente y por la cual continuamos desgranando muchos puntos fundamentales en esta investigación es la siguiente: ¿por qué traducir? Esta es la pregunta que abarca a todas las demás. Como decíamos, para Santos, el trabajo de traducción permite que los movimientos y organizaciones desarrollen una razón cosmopolita basada en la idea central de que la justicia social global no es posible sin una justicia cognitiva global. Y esto tiene que comenzar en el interior del propio FSM.

El trabajo de traducción así, es el procedimiento que tenemos para dar coherencia y generar coaliciones entre la enorme diversidad de luchas contra la globalización neoliberal; sobre todo, cuando no hay -y no sería deseable que existiese- una teoría de la transformación social progresista, convocable por un sujeto histórico privilegiado.

En este punto nos parece importante sacar a colación el planteamiento de Fernández Buey cuando afirma que importa poco que se caracterice la época en que estamos como posmoderna o posindustrial, como

época del capitalismo tardío, como sociedad del espectáculo integrado o de la globalización. Lo que importa, finalmente, es hacerse a la idea del dominio de la fragmentación en el ámbito ético-político y de que no hay ni puede haber en esas condiciones, pensamiento único -de la misma manera que no hay ni puede haber un solo metarrelato o visión unitaria y totalizante de la historia y del mundo-.

Lo que a veces se llama “pensamiento único” es sólo la forma alusiva y simple de referirnos a una de las ideologías en competición, la llamada neo-liberal. De esta se podrá decir que es (o ha sido) la ideología dominante en el último tercio del siglo XX, pero no la única de las ideologías. La causa principal de tal hegemonía está en las sucesivas derrotas de la clase obrera (y, más en general, de las clases subalternas) en la segunda mitad del siglo XX y en la consiguiente fragmentación del mundo del trabajo y de la organización del trabajo productivo (Fernández Buey: 2004b: 155).

Sin embargo, es importante apuntar que esto no implica la desaparición de otros puntos de vista, distintos del neoliberal en el ámbito ético-político. La afirmación de que sólo hay pensamiento único es un contrafáctico; es una afirmación que contradice lo que hay en la realidad: que siguen existiendo otros puntos de vista en el ámbito ético-político e incluso varias filosofías morales y políticas que se presentan como alternativas al punto de vista hegemónico (Fernández Buey, ca. 2008). Algunas de las ideas aquí desarrolladas así lo muestran.

Por eso nos parece esencial reivindicar estas propuestas, estas ideas contrahegemónicas, alternativas al pensamiento único, como únicas vías posibles para la emancipación social. No hay ya una sola teoría para la transformación social, un sólo sujeto de cambio, lo que existe

es una multiplicidad de posibilidades ético/políticas y epistemológicas que plantean modos de vida alternativos al capitalismo y respetuosos con las diferencias, la diversidad y el reparto de la riqueza en el mundo.

En este sentido, la propuesta del trabajo de traducción es un intento por dar una respuesta a un contexto en el que la transformación social no tiene un sentido automático, ya que ni la historia, ni la naturaleza, ni la sociedad, pueden ser planificadas centralmente. En este contexto los movimientos sociales y las organizaciones tienen que crear a través de la traducción sentidos colectivos parciales que les permitan coaligarse alrededor de las líneas de acción que consideren más adecuadas para la realización del tipo de transformación por ellos propuesta como la más deseable (Santos, 2005b: 163).

En este punto, claro está, puede plantearse la siguiente cuestión: si no sabemos si un mundo mejor es posible, ¿qué nos legitima o motiva para actuar como si lo supiésemos? El trabajo de traducción es un trabajo de imaginación epistemológica y democrática, que intenta construir nuevas y plurales concepciones de emancipación social sobre las ruinas de la emancipación social automática del proyecto modernista. No hay garantías de que un mundo mejor sea posible y mucho menos de que todos los que no desistieron de luchar por él lo conciban del mismo modo. El objetivo del trabajo que propone Santos, en este sentido, es estimular entre los movimientos sociales y las organizaciones progresistas, la voluntad de crear en conjunto saberes y prácticas suficientemente fuertes como para proponer alternativas creíbles a la globalización neoliberal, la cual no es más que un nuevo paso del capitalismo global con el objetivo de subordinar

totalmente la riqueza inagotable del mundo a la lógica mercantil. En la zona de contacto cosmopolita la posibilidad de un mundo mejor es imaginada partiendo del presente. Una vez dilatado el campo de las experiencias, en términos santianos, podremos evaluar mejor las alternativas que hoy son posibles y están disponibles. Esta diversificación de las experiencias procura recrear la tensión entre experiencias y expectativas, pero de tal modo que unas y otras acontezcan en el presente.

El nuevo inconformismo es el que resulta de la verificación de que hoy, y no mañana, será posible vivir en un mundo mucho mejor. La posibilidad de un futuro mejor no está, pues, situada, en un futuro distante, sino en la reinención del presente, ampliado por la sociología de las ausencias y por la sociología de las emergencias y vuelto coherente por el trabajo de traducción. Afirmar la credibilidad y la sustentabilidad de esa posibilidad es, a mi modo de ver, la contribución más profunda del FSM para las luchas contrahegemónicas (Santos, 2005b: 164).

## **4. Del altermundismo a la indignación**

### **4.1 Los espacios de la traducción: del FSM a la UPMS**

Como vimos en el capítulo anterior, el trabajo de traducción es una tarea inmensa que no puede ponerse en práctica con facilidad. Implica un proceso complejo de autoconocimiento y de autoinstrucción que pretende aumentar el conocimiento recíproco entre los movimientos sociales y las organizaciones.

Las ecologías de los saberes propuestas por Santos (2005b: 163) - siendo uno de los aspectos más importantes de las epistemologías del Sur- no emergerán espontáneamente. Al contrario, como vimos, debido precisamente al enfrentamiento con la monocultura del saber científico moderno, sólo podrán desarrollarse a través de una sociología de las ausencias que haga presentes y creíbles los saberes suprimidos, marginados y desacreditados.

Tal y como afirma su autor, la sociología de las ausencias no es una sociología convencional y no puede ser ejercida en los lugares convencionales de producción del saber hegemónico, las universidades y los centros de investigación.

Eso no significa que en estos lugares sea imposible producir un saber científico contrahegemónico, al contrario, es posible y el FSM se benefició de ello. Pero esos lugares no consiguen producir ecologías de saberes, es decir:

[N]o consiguen promover diálogos significativos entre diferentes tipos de saberes, identificando fuentes alternativas de saber y creadores alternativos de saber, experimentando con criterios alternativos de rigor y relevancia a la luz de objetivos compartidos de transformación social emancipadora (Santos, 2005b: 165-166).

Como vimos, las ecologías de saberes apelan a saberes contextualizados, situados y útiles, anclados en prácticas transformadoras. Por consiguiente, sólo pueden ejercerse en ambientes tan próximos como sea posible a tales prácticas y de un modo tal que los protagonistas de la acción social sean también los protagonistas de la creación del saber (Santos, 2005b: 165-166).

A lo largo de esta investigación hemos visto que los lugares idóneos para que se den estos procesos no son las instituciones, los partidos políticos ni los gobiernos, son más bien las calles, las plazas, los Foros y los espacios donde se dan las condiciones necesarias para realizar un trabajo contrahegemónico verdaderamente emancipatorio.

El FSM, como apuntamos, fue un instrumento muy poderoso en la estimulación de esta necesidad y en la demostración de la importancia de un conocimiento recíproco. Pero al ser un evento de celebración esporádica y de corta duración, no fue capaz, finalmente de asumir por sí mismo esta tarea. Por eso, Santos propone crear una Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS)<sup>36</sup> con el objetivo de:

---

<sup>37</sup> Para ver explicación más detallada de las características de la UPMS véase “El Foro Social Mundial y el autoaprendizaje: la universidad popular de los movimientos sociales” (Santos, 2005b: 165-173).

[P]roporcionar la autoeducación de los activistas y dirigentes de los movimientos sociales, de los científicos sociales y de los investigadores y artistas empeñados en la transformación social progresista (Santos, 2005b: 166).

El mayor propósito de la UPMS es “ayudar a que el conocimiento de la globalización alternativa sea tan global como la propia globalización”, y al mismo tiempo, convertir las acciones de transformación social que llevan a cabo los colectivos emancipadores “en algo más conocido y eficaz, y a sus protagonistas en agentes más competentes y reflexivos.” En palabras del propio autor “para facilitar esta tarea, la UPMS tendrá que ser más internacional e intercultural que las iniciativas semejantes ya existentes” (2005b: 169).<sup>37</sup>

En última instancia, lo que pretende esta iniciativa es “sobrepasar la distinción entre teoría y práctica, conjugándolas a través de encuentros sistemáticos entre los que se dedican esencialmente a la práctica de la transformación social y los que se dedican esencialmente a la producción teórica”. Pero más allá del hiato entre teoría y práctica, la UPMS pretende responder a dos problemas que atraviesan casi todos los movimientos que apuestan por una globalización contrahegemónica, a saber:

1. La escasez de conocimiento recíproco que sigue existiendo entre movimientos/ONG que actúan dentro de la misma área temática pero que operan en diferentes partes del mundo.

---

<sup>38</sup> Por este motivo se han realizado diferentes ediciones de la UPMS por todo el mundo, entre otras: Medellín 2007, Porto Alegre 2012, Madrid 2013, Léira, 2013, FSM de Túnez en 2013, Mumen y Tete 2013, Quito 2014, Lima 2014, Mumbai 2014, Reino Unido 2015, etc. Para una información detallada del desarrollo de las UPMS veáse su página web: <http://www.universidadepopular.org/>

2. La falta de un saber compartido entre movimientos/organizaciones activos en diferentes áreas y luchas temáticas.

Las limitaciones de este proceso, finalmente, intentan ser suplidas con la creación de otros espacios como la UPMS, que finalmente se conformará como "una oficina permanente, orientada a acentuar la densidad y complejidad de las redes de movimientos que combaten la globalización neoliberal" (2005b: 169).

Como veíamos este conocimiento recíproco de los movimientos se convierte en un punto imprescindible para expandir la necesidad y complejidad de las redes de movimientos. Sin esa expansión, "no será posible aumentar significativamente la eficacia y consistencia de las acciones transformadoras más allá de lo que ha sido conseguido hasta el momento" (2005b: 169).

En el siguiente apartado nos centraremos en otros espacios en los cuales se ha llevado a cabo esta tarea emancipadora más allá de eventos como el FSM o las UPMS.

La ola de movilización que estalla en 2011 en el mundo árabe y se expande hacia otras partes del mundo rápidamente, supone el inicio de una serie de experiencias políticas, sociales y culturales que marcan un antes y un después en los procesos que estamos analizando.

Por eso analizaremos las plazas públicas como lugares donde se ha llevado a cabo una tarea de confluencia de entre movimientos y organizaciones contrahegemónicas. Espacios que sin saberlo en muchos casos han actuado a la vez como lugar de protesta y como

espacio de creación de contrahegemonía. Como las UPMS, se las plazas de la indignación se acaban articulando como espacios de formación, diálogo e intercambio de experiencias, y como lugares de encuentro e intercambio entre movimientos que se articulan a partir de la *dignidad*. La herencia que se establece entre experiencias, desde lo que fue el FSM hasta la experiencia argentina de 2001 o los indignados de 2011, como veremos, será clave en la articulación de estos procesos.

## 4.2 Las plazas de la indignación

A partir de 2011 las plazas más importantes de distintas ciudades del mundo se convierten en espacios de reivindicación de la ciudadanía y recuperación de la democracia. La ocupación de plazas públicas desde el mundo árabe -Sáhara Occidental, Egipto, Túnez, Siria o Bahrein- hasta el sur de Europa -España, Portugal, Grecia, Turquía-, pasando por EE.UU, México o Brasil conformará un nuevo espacio público de confluencia entre movimientos y activistas sociales de procedencias políticas y culturales muy diversas, que confluirán en el lema *Somos el 99%*.

Desde 2011 las plazas de la indignación se configuran como espacios para la participación política, el debate ideológico y el intercambio social y cultural entre movimientos y activistas de todo el mundo.

Como veremos, mucho antes del surgimiento de estos espacios, diversas experiencias tuvieron un papel fundamental en la articulación de ideas, prácticas y propuestas que inspirarán a estos movimientos.

En este capítulo analizaremos así la evolución de algunas de estas propuestas y sus posibilidades de articulación, traducción o divergencia para intentar responder a la pregunta que envuelve toda nuestra investigación: ¿es posible una traducción intercultural, interpolítica y emancipadora entre movimientos sociales diversos?, y en tal caso, ¿cuáles son los espacios idóneos para que tal traducción sea posible?

### **El uso del espacio público de la protesta**

Los efectos que sobre los grupos más vulnerables de la población ha tenido y continúa teniendo hoy la crisis del capitalismo como sistema económico, político, jurídico y cultural, provoca una ola de indignación global que desde 2011 se traduce en el ciclo de movilizaciones más importante desde el ciclo antiglobalización. Una ola que responde a la necesidad de hacerse oír y reivindicar mayores cuotas de participación política, democracia y ciudadanía para la mayor parte de la población mundial, que se siente excluida de este sistema.

La llegada de miles de personas a situaciones de pobreza, paro y desprotección social en todo el mundo hará que la bandera de la dignidad se enarbole como reivindicación de los de abajo, de los excluidos por la desigualdad, y los más afectados por la crisis económica que estalla a partir de 2008. En este sentido, "la indignación surge en nombre de una ética y una política que nos obliga a pensar que el estado actual de cosas debe ser erradicado, o al menos reconfigurado"<sup>38</sup> (Santos, 2014c).

---

<sup>39</sup> Para Santos el concepto de indignados fue utilizado por el movimiento del sur de Europa, por los movimientos estudiantiles y de otras personas en Portugal y

Siguiendo a Santos, hay dos elementos que debemos tener en consideración cuando analizamos la indignación actual:

1. La revuelta, es decir, el diagnóstico radical de que algo malo ocurre en nuestras sociedades.
2. La alternativa, la propuesta de otras opciones al sistema que denuncia, una reivindicación de la posibilidad de alternativa(s). Esta alternativa no siempre es formulada ni conocida por los mismos movilizados, pero esa posibilidad tiene que existir, porque si no existe no hay indignación, hay resignación (Santos, 2014c).

Una de las principales características de las movilizaciones indignadas será la reivindicación del espacio público como lugar de protesta y propuesta. Las plazas públicas de algunas de las principales capitales del mundo se articulan como lugares de encuentro y movilización de los colectivos indignados. Así, la plaza vuelve a aparecer como parte de la esfera pública<sup>39</sup> de la que nos habla Habermas -*Öffentlichkeit* en el original alemán-, aquella que, apunta Velasco,

---

España; pero el concepto viene de Spinoza (1999: 219), que en su *Ética* define la indignación como “odio hacia aquel que ha hecho mal al otro”, concibiéndola como una pasión política movilizadora que puede llegar a rebelarse contra el mal hecho a otro y contra quien lo ha cometido. La palabra dignidad, finalmente fue utilizada por otros muchos movimientos como en la Primavera Árabe (Santos: 2015: 20).

<sup>40</sup> Habermas describe el proceso por el cual el público -constituido de individuos que hacen uso de su razón- ocupa la esfera o *espacio público* controlado por la autoridad y lo transforma en espacio -metafóricamente hablando- donde la crítica se ejerce contra el poder del Estado (1962). Más tarde desarrollará una indagación histórica exhaustiva de la génesis de la *esfera pública* (1982).

[Está] configurada por espacios de espontaneidad social libres tanto de las interferencias estatales como de las regulaciones del mercado y de los poderosos medios de comunicación. En estos espacios de discusión y deliberación se hace uso público de la razón; de ahí surge la opinión pública en su fase informal, así como las organizaciones cívicas y, en general, todo aquello que desde fuera cuestiona, evalúa críticamente e influye en la política (Velasco, 2003: 170).

Por eso, más allá de la protesta, cuyo espacio clásico son las calles, lo interesante de estos movimientos es que utilizan las plazas como forma de hacer política, como lugares de encuentro y articulación de nuevas formas de entender y practicar la *polis*.

Desde las revueltas árabes a las marchas de la dignidad, pasando por la *revolución de las caceroladas* en Islandia, el 15M en España, *Occupy* en EE.UU, *#YoSoy132* en México, el movimiento estudiantil chileno, *Que se Lixe la Troika* en Portugal o el movimiento *Passe Livre* en Brasil; las plazas públicas se transforman en grandes centros de protesta y acampada donde los colectivos se encuentran, toman sus decisiones, realizan asambleas, se organizan en comisiones o proponen acciones conjuntas. Las plazas vuelven así a ser las ágoras del siglo XXI, los centros de la acción política y social de la ciudadanía. En palabras de Tarrow, las plazas se convierten en las nuevas barricadas del siglo XXI, en los símbolos de las nuevas revoluciones nacientes:

Conforme la insurrección se expandía por Europa, la barricada emergía como la quintaesencia de la forma de la actividad revolucionaria, siendo virtualmente sinónima de revolución, tal y como en la actualidad la ocupación de las principales plazas de la ciudad se ha convertido en la acción

magnética de los insurgentes en Oriente Medio (Tarrow, 2012: 217).

Más allá de lo que acaben simbolizando estas revueltas, la ocupación del espacio público en estas ciudades tendrán un lugar similar en la historia de estas revoluciones al igual que ocurrió con las barricadas en el siglo XIX. Por eso añade:

Aún es pronto para afirmar que las revoluciones de 2011 dotarán a los historiadores de una evidencia similar respecto a cómo los ciclos de protesta producen nuevas formas de acción colectiva. Pero seguramente, la ocupación del espacio público en Egipto y Yemen y los intentos posteriores de hacer lo mismo en Bahrein y Siria ocuparán un mismo lugar en la hagiografía de estas revoluciones tal y como las barricadas lo fueron en 1848 (Tarrow, 2012: 217. Traducción de la autora).

Las plazas, y no solamente las calles, finalmente se articulan como escenarios de la vida pública y privada a la que aspira la mayor parte de la población, porque es en ellas donde hay un verdadero espacio para representar acciones. Se trata así, de lugares no solo de encuentro sino también de escenificación de la vida colectiva:

Mucha gente elige esa plaza para representar sus dramas. Una calle no sirve, a todas luces. Las pasiones necesitan espacio, la amplitud atenta de un teatro (...). Al salir de un cuartucho en un apartamento municipal o una hilera de casas adosadas, y de callejones atestados, a una vista más amplia de cielo generoso y a un grupo de plátanos altos en el césped, a un mayor espacio y vegetación, la gente recuerda sus necesidades esenciales y el hecho de que no están satisfechas (McEwan, 2006: 46-47).

Si como se ha apuntado desde la antropología urbana (Delgado, 2015), las protestas populares -al margen de cuál sea su causa- siempre implican un desacato de un proyecto espacial que no puede ser otra cosa que “pura representación de un orden social imposible”, desde la movilización de grandes multitudes a la realización de piquetes que se mueven de un lado a otro de la ciudad, la presencia de movimientos contestatarios,

[C]onvierten la metrópolis en cualquier cosa menos la organización clara y legible con la que sueñan los urbanistas y hacen de ella, de repente, una urdimbre súbita y arisca, sometida a códigos desconocidos (Delgado, 2015: 98. Traducción de la autora).

Hablamos entonces de “territorializaciones insumisas” -actuaciones colectivas que implican otras formas de manipular la configuración de la ciudad-, que funcionan como expresiones de un urbanismo, una ingeniería urbana y una arquitectura alternativa a las institucionalizadas. Siguiendo al autor, el cosmopolitismo altermundista fue la última gran expresión de este modelo de uso rebelde de un espacio urbano por parte de manifestantes que acudían a una cumbre a la que no habían sido invitados y cuya naturaleza denunciaban desde diferentes lugares del mundo.

La protesta del ciclo altermundista, como vimos, desarrolla mecanismos de crítica tan globales como las potencias políticas y sobre todo económicas que ellas mismas impugnan (Iglesias, 2005; Tilly, 2005).

Lo que Tarrow denomina transnacionalización de la protesta (2010) llega a su punto álgido en el ciclo antiglobalización, en el cual muchos colectivos transnacionalizan sus luchas para conseguir objetivos antes susceptibles de ser alcanzados movilizándose solo a escala local o nacional.<sup>40</sup> Sin embargo, como veremos, el nuevo ciclo de movilizaciones indignadas vuelve su punto de mira a las luchas locales o nacionales.

Por eso, a partir de 2011,

La crisis económica ha devuelto el protagonismo a las multitudes locales en las grandes apropiaciones fusionales de la calle y la plaza, aunque los medios de comunicación y las nuevas redes sociales le atribuyen a estas movilizaciones un carácter igualmente planetario (Delgado, 2015: 102. Traducción de la autora).

Si nos preguntamos por qué motivo estas movilizaciones se producen en las plazas, la respuesta es clara, porque son los únicos espacios públicos hoy en día no colonizados por los mercados financieros (Santos, 2014c).

En Europa este fenómeno ha sido muy claro, incluso las universidades están dominadas por un modelo político y económico neoliberal. Las plazas, al contrario, continúan siendo los únicos espacios públicos subalternos, insurgentes, no colonizados por la economía.

Como apunta Graeber, en relación a las acampadas del movimiento Occupy en EE.UU a partir de 2012, una de las cosas más interesantes

---

<sup>41</sup> En Santos y Rodríguez (2007) los autores muestran diferentes casos de luchas sociales que ejemplifican la expansión de una globalización desde abajo.

de la ocupación de las plazas públicas es que consigue reunir a activistas de colectivos y procedencias muy distintas. Desde jóvenes precarios, trabajadores sindicados, parados, afectados por recortes en sistema seguridad social o las hipotecas, los indignados consiguen articularse sobre unas bases comunes de reivindicación y acción colectiva. La formación plural que se da en las plazas por gente que procede de puntos geográficos distintos y tradiciones políticas diversas será clave para entender este proceso. En relación a Occupy:

La idea de ocupar un espacio público se inspiraba directamente en las revoluciones de Oriente Medio (la más famosa el papel de la Plaza Tahrir), así como en la plaza Síndagma en Atenas y en los espacios públicos reclamados en ciudades españolas como Madrid o Barcelona (Graeber, 2013: 234).

Continúa el autor:

(...) el modelo era además estratégicamente perfecto, pues ofrecía un espacio común a liberales y otros activistas que trabajaban en la tradición de la desobediencia civil y querían democratizar el sistema, así como a los anarquistas y otros activistas antiautoritarios que deseaban crear espacios totalmente fuera del control del sistema (Graeber, 2013: 234).

En este sentido, si bien la crisis de legitimidad en la que entran no sólo las instituciones sino la misma democracia formal venía anunciada ya, mucho tiempo atrás por los colectivos del movimiento antiglobalización, es ahora cuando podemos decir que la crisis estalla en el centro de las instituciones del Imperio. La creación de redes internacionales como el movimiento antiglobalización que se acaban

denominando “movimiento por la justicia global” (Díaz- Salazar, 2002), en realidad, surgen desde una solidaridad internacional hacia los países más afectados por las políticas de las grandes instituciones financieras.

En el nuevo ciclo de protestas, es cuando muchos de estos colectivos empiezan a sufrir la crisis del capitalismo en el interior de sus hogares, en sus hipotecas, en sus puestos de trabajo, en el acceso a los derechos fundamentales. Por eso, como apunta Aguiló (2015: 61), la combinación de la degradación de las condiciones materiales de vida para una parte significativa de la población, junto con la crisis de legitimidad de las instituciones responsables de la gestión de la vida colectiva, acaba constituyendo “el caldo de cultivo del nuevo ciclo de protesta originado en los países árabes en el contexto de la crisis global provocada por el neoliberalismo y el capitalismo” (Aguiló, 2015: 61).

Como veremos, los dos elementos convergentes del actual ciclo de movilizaciones serán la dignidad como motor de la protesta, por un lado, y la reivindicación de una radicalización de la democracia, por otro. La democracia se acabará convirtiendo en el *significante*<sup>41</sup> básico en disputa en este ciclo de protestas, y la lucha por el acceso a los derechos básicos de la ciudadanía el elemento central de sus reivindicaciones.

---

<sup>42</sup> Dada la amplitud del concepto de democracia y su uso en diversos contextos y movimientos sociales, la idea de democracia funciona hoy como un *significante abierto* o en disputa reivindicado por diversas tradiciones políticas.

## Caracterizando a los indignados

Como vemos, la búsqueda de otra(s) democracia(s) o de una democracia real acaba siendo una de las principales aspiraciones colectivas de los indignados, que acabarán actuando “como catalizadores de procesos democráticos y brotes de poder popular” (Aguiló, 2015: 61).

Es a partir de 2011 cuando los levantamientos populares contra la degradación de la democracia por parte de las oligarquías políticas y económicas que la utilizan en su propio beneficio, comienza a ser una constante en países y contextos diversos.

Teniendo en cuenta las especificidades territoriales y culturales de cada movimiento, que define de manera muy distinta a los indignados españoles, de los egipcios, sirios o griegos, podemos buscar en sus protestas y propuestas algunos elementos comunes. En este sentido, Santos (2014c) trata de establecer una *teoría socio-jurídica de la indignación* para analizar en detalle estos procesos. A grandes rasgos se afirma que son movimientos que se identifican por las siguientes características (2015: 17-35):

1. Pacíficos en gran medida. Apelan a la no-violencia, la desobediencia civil y otras formas de acción pacíficas.
2. Apelan a la democracia. Se hacen revueltas en nombre de una democracia real y verdadera. Es una novedad que apelen a la democracia ya que ésta entró en el imaginario del pueblo a lo

largo del siglo XX<sup>42</sup>. Partiendo de la idea de que la democracia representativa ha sido derrotada por el capitalismo, la cuestión que se plantea en todos los debates es la de si es posible una democracia real en una sociedad capitalista.

3. Rechazo de la política institucional, de los partidos, de la mediación, de los voceros, de todas las formas que impliquen representación. Algunas partes rechazan la distinción entre izquierda y derecha porque no se sienten identificados con esta dicotomía de la política clásica. En general, sospechan de los partidos políticos y los movimientos sociales de la tradición contestataria euro-céntrica; pero también recuperan algunas de las prácticas, conocimientos y teoría crítica del pasado. Son asamblearistas, y en este sentido, rescatan la tradición anarquista más pacifista -gandanismo, asamblearismo-, de búsqueda de consensos, debate, etc. Además utilizan prácticas como la desobediencia civil, y en algunas de sus acampadas u ocupaciones funcionan por rotación -como los indígenas (Santos, 2015a: 26).
4. Los temas centrales son los mecanismos de exclusión de nuestra sociedad que son fundamentalmente la política y la economía: la primera los excluye, no les representa; y en cuanto a la segunda, a pesar de haber seguido las fórmulas

---

<sup>42</sup> Hasta el siglo XX nadie podía imaginar que la democracia fuera un objetivo emancipatorio, ya que estaba dominada por las élites y la mayor parte de la población no participaba en procesos “democráticos”. Hoy se apela a la democracia denunciando que vivimos en democracias que ni son verdaderas ni son reales -son más bien formales.

tradicionales para el progreso social -llegar a tener una vida buena y seguridad-, al final no hay nada. El sistema económico los excluye de manera brutal. Aquí vemos una fuerte crítica a los modelos de inclusión/exclusión del sistema capitalista.

5. Uso de las redes sociales: estas son utilizadas para crear movilización, no para sustituir la presencia en las calles. La comunicación virtual ayuda a la presencia en las calles pero no la sustituye.<sup>43</sup>

### 4.3 *We are 99%: la democracia en disputa*

La mañana del 29 de noviembre de 1999 cinco activistas de la *Rainforest Action Network*<sup>44</sup> escalaron una grúa de construcción en la que colgaron una pancarta con las palabras Democracy y WTO (OMC) cada una con una flecha apuntando en direcciones opuestas. Los cinco fueron detenidos por la policía de Seattle. Poco después, una cerradura rota en el Centro de Convenciones de Washington retrasa un evento de la cumbre de la OMC en el que los delegados debían hablar con los ministros de comercio. Durante el resto del día se sucedieron otras acciones similares que acabarían con varios detenidos (Oldham, K.; Wilma, D., 2009).

---

<sup>43</sup> Para ver un análisis detallado del papel de las redes de comunicación en los nuevos movimientos sociales, ver Castells (2012).

<sup>44</sup> La *Red de Acción por los bosques tropicales* es una ONG creada en 1985 en California. Véase: [https://en.wikipedia.org/wiki/Rainforest\\_Action\\_Network](https://en.wikipedia.org/wiki/Rainforest_Action_Network)

El día 30 de septiembre se produce la manifestación más emblemática de lo que más tarde se conocería como el movimiento antiglobalización. La protesta contra la cumbre que la OMC celebraba en Seattle paralizó la denominada Ronda del Milenio. La crítica que el movimiento realizaba a la OMC comenzaba por una crítica a las políticas económicas y comerciales de esta institución, a favor de un comercio internacional más justo y en contra del libre comercio. Por eso, contra la llamada globalización corporativa, el movimiento por la justicia global, se manifestaba a favor de mayores derechos laborales para los trabajadores, unas relaciones comerciales más igualitarias entre países y unas reglas comerciales más justas.

Más de diez años después, el 26 de abril de 2012, unos treinta activistas de *Occupy Wall Street* (OWS) se congregaron en las escalinatas del Federal Hall de Nueva York, frente al edificio de la Bolsa de Wall Street. Habían pasado más de un mes tratando de restablecer una acampada en el bajo Manhattan para sustituir la acampada del Zuccotti Park, de donde los habían desalojado seis meses antes. Como apunta Graeber, antropólogo-activista del movimiento OWS,

Esperábamos al menos encontrar un espacio donde celebrar asambleas con regularidad e instalar nuestra biblioteca y las cocinas, aunque no consiguiéramos montar una acampada nueva. La gran ventaja del Zuccotti Park era que toda persona interesada en lo que estábamos haciendo sabía que podía acudir a vernos en cualquier momento para enterarse de próximas acciones o, sencillamente, hablar de política; la falta de un lugar así era por entonces una fuente inagotable de problemas (Graeber, 2013: 7).

La acampada del Zuccotti Park organizada por diversos colectivos en Nueva York, supuso, por primera vez para muchos de sus activistas, “el surgimiento de un auténtico movimiento de base por la justicia económica en EE.UU.” Y lo que es más importante, “el sueño del contaminacionismo, del contagio democrático” (Graeber, 2013) de otros movimientos como los surgidos en Egipto, Túnez, España o Grecia.

A pesar de las diferencias entre colectivos que forman parte de estos movimientos, la reivindicación de la ciudadanía, el espacio público y la democracia estará presente en todos ellos. Además del intercambio entre colectivos activos en ese mismo momento, estos movimientos beben de experiencias pasadas como el movimiento antiglobalización, los FSM o las movilizaciones argentinas de 2001.

El lema *Somos el 99%* surge en el seno del movimiento OWS, tras el debate sobre un artículo de Stiglitz en el que el autor defendía que “la riqueza engendra poder, y este engendra más riqueza”.<sup>45</sup> El 1% de la población, por tanto, ostenta la aplastante mayoría de los valores y otros instrumentos financieros y, además, hace la mayor parte de las contribuciones a las campañas políticas. En palabras de Graeber (2013), “exactamente ese era el porcentaje de la población que podía

---

<sup>45</sup> En “Of the 1%, by the 1%, for the 1%” (*Vanity Fair*, mayo de 2011) el economista estadounidense explicaba como durante el escándalo de los ahorros y préstamos de la década de los 80, una comisión para el Congreso estadounidense le preguntó al banquero Charles Keating si con los 1.500 millones de dólares que había repartido entre unos cuantos funcionarios clave, se podía comprar verdadera influencia, y este contestó, “eso espero, desde luego, prácticamente todos los senadores de EE.UU y la mayoría de representantes de la cámara son miembros del 1% de arriba y saben que si sirven bien al 1% de arriba, serán recompensados por ese 1% cuando abandonen el cargo.”

convertir su riqueza en poder político y usar ese poder político para acumular aún más riqueza”. Así, “dado que ese 1% era lo que efectivamente, ellos llamaban Wall Street, el resto, las voces excluidas y apartadas del sistema político, eran el 99%. De esta manera, “nosotros somos el 99%” se convirtió en el eslogan del movimiento OWS (Graeber, 2013: 54).

Lo que finalmente vemos con la defensa del 99% es un posicionamiento claro de los de abajo frente a los de arriba, de los pobres contra los ricos, de los excluidos, los explotados o en términos santianos, del sur frente al norte global -metafóricamente hablando. Más allá de las diferencias, por tanto, la gente común se une frente a los más poderosos, porque sienten, que efectivamente es un 99% de la población la que sufre las consecuencias de las acciones del 1%.

Como defiende Levitin (2015), este es uno de los principales logros del movimiento Occupy, cambiar el discurso nacional al dar a los estadounidenses un nuevo lenguaje -el 99% de pobres frente a la riqueza del 1%- con el objetivo de enmarcar la doble crisis de la desigualdad de ingresos y de la influencia corruptora del dinero en la política.

Lo que comenzó en septiembre de 2011 con un grupo pequeño de manifestantes que acampó en Zuccotti Park, en Manhattan, ha inspirado un movimiento nacional e internacional que denuncia a la clase dominante, simplemente al conectar los puntos que existen entre el poder político y empresarial (Levitin, M. 2015: 28).

Además, continúa el autor, con las elecciones presidenciales de 2016 a la vuelta de la esquina, la desigualdad y la brecha social entre ricos y pobres en EE.UU se han convertido ahora en los ejes centrales de la agenda democrática. La desigualdad es ahora la crisis de cada día, es el problema al que tienen que enfrentarse ahora todos los candidatos a las elecciones porque después de Occupy, ya no pueden permitirse obviar el asunto. Este es sólo uno de los muchos éxitos legislativos y políticos que se puede apuntar el movimiento (Levitin, M., 2015: 29).

### **Resignificando la democracia**

Como hemos apuntado ya las revueltas de la indignación abren nuevas posibilidades de radicalizar o democratizar la democracia (Santos, 2004), además de garantizar la continuidad de las luchas y resistencias por otras democracias que se suceden en diversos lugares del mundo. Es por tanto un momento de experimentación política, social y cultural que abre nuevas ventanas de oportunidad política y posibilidades democráticas.

Este será un punto fundamental para entender la dimensión del periodo. Colectivos como Occupy, por ejemplo, romperán con la concepción clásica de la democracia y buscarán nuevas articulaciones en torno a la misma desde la diversidad y pluralidad del propio movimiento. En Occupy,

(...) la democracia no viene definida necesariamente por una votación por mayoría; más bien, se identifica con el proceso de deliberación colectiva basado en el principio de la participación plena e igualitaria. Por su parte, es más probable que surja la creatividad democrática cuando se tiene una colección diversa de participantes, procedentes de

tradiciones muy distintas, con una necesidad imperiosa de improvisar algún modo de regular sus asuntos comunes, sin ninguna autoridad dominante preexistente (Graeber, 2013: 188).

Aunque la reivindicación de la democracia es distinta según los colectivos y sus diversas procedencias y tradiciones políticas, podemos distinguir algunas características de estas luchas en torno a la reivindicación democrática. En este sentido Aguiló (2015: 60-70) propone una enumeración de las características más importantes:

1. Ni apolítica ni antipolítica. Las luchas por democracias reales no constituyen una expresión de antipolítica ni una forma de apoliticismo populista. Se trata del “despertar de un largo letargo político” para ajustar cuentas pendientes con la democracia liberal y el capitalismo. La otra política surgida en las calles y plazas expresa la heterogeneidad de formas de lucha apartidarias que albergan la esperanza de un contrato democrático en sintonía con las necesidades y aspiraciones de las mayorías. Son, por tanto, luchas políticas y sociales por la reinención de la democracia desde abajo, a partir del asamblearismo popular, la horizontalidad, la radicalidad, la acción directa, el experimentalismo, la diversidad democrática, la autogestión sin líderes y la toma de decisiones por consenso.
2. Resignificación democrática. El neoliberalismo presupone una racionalidad política que trae consigo una visión deteriorada de lo público y la democracia. Las revueltas de la indignación, al contrario, implican luchas por la significación política y social de la democracia; luchas por desnaturalizar la semántica

política liberal y forjar otros lenguajes democráticos. Nos hemos acostumbrado a definir la democracia en términos de derechos políticos individuales y protección de la esfera privada frente al Estado y no en términos de auto-organización colectiva y auto-gobierno popular. Las luchas de la indignación recuperan así esta noción de democracia no como método o técnica para la elección de cúpulas políticas, sino como conjunto de procesos y luchas que construyen poder popular y crean formas contrahegemónicas de política a su servicio.

3. Contra la democracia des-representativa. Estas revueltas han cuestionado la inercia de los partidos predominantes tradicionales, que han abandonado dos de sus funciones principales, la representación política ciudadana y la transmisión de valores cívicos y democráticos, para convertirse en carteles electorales del capitalismo. En este sentido, el lema “no nos representan” no sólo critica la corrupción de la clase política y los partidos, sino que también señala directamente los límites que el capitalismo ha impuesto a las democracias representativas realmente existentes.<sup>46</sup>
4. Uso contrahegemónico de la democracia representativa. La democracia representativa es uno de los instrumentos de

---

<sup>46</sup> Como ha señalado Harvey (2004: 39) las democracias electorales se han convertido en buena parte del mundo en plutocracias sin participación ni redistribución social, represivas y desposeedoras de derechos. Además, están subordinadas a los mercados, saturadas de corrupción, ancladas en el discurso de que no hay alternativas y tuteladas por poderes no electos.

domesticación de la política liberal que los indignados se han apropiado para hacer otra política. En este caso, el uso contrahegemónico de la democracia ha significado rescatar las potencialidades de la representación para ponerla al servicio del gobierno popular, luchar por formas y prácticas representativas que primen el componente democrático y colectivo de la representación sobre el individualista y mercantilista. Nuevas formas que pasan por formas de auto-organización, participación y representación, que articulan diferentes formas de organización, lo que abre un nuevo campo de experimentación política. El lema zapatista del mandar obedeciendo vuelve como una manera de “aprender a mandar y a obedecer colectivamente” (Zibechi, 2009).<sup>47</sup>

5. Diversidad democrática. Las nuevas luchas por la democracia también son luchas por la demodiversidad o la “coexistencia pacífica o conflictiva de diferentes modelos y prácticas democráticas” (Santos y Avritzer, 2004: 65). Estas implican un doble objetivo: denunciar la arrogancia y las limitaciones de la democracia liberal, asumiendo que la democracia es un fenómeno multiforme y polisémico que no se agota en lo electoral ni se reduce a las instituciones formales; y rescatar experiencias democráticas alternativas desacreditadas por la concepción hegemónica de la democracia para reaprenderla a

---

<sup>47</sup> El mandato imperativo, la autoridad como servicio público comunitario, el control social, la rendición de cuentas, la rotatividad, obligatoriedad y revocabilidad de funciones son algunos de estos otros ejercicios representativos que la visión hegemónica de la democracia ha tratado de desacreditar pero los indignados han recuperado como formas de profundización democrática.

partir de experiencias más allá del parlamentarismo liberal y la democracia sufragio-céntrica (Exeni, 2010: 74).<sup>48</sup>

6. Complementariedad democrática. Como reivindicó el 15M, la democracia representativa por sí sola es insuficiente para avanzar hacia democracias reales. La construcción de democracias sólidas tiene que combinar formas de democracia representativa con elementos de democracia participativa que incorporen mecanismos de consulta popular, deliberación vinculante y poder de veto ciudadano, como preveía la Constitución indignada de Islandia.<sup>49</sup> La participación social mediante referéndum, plebiscitos, consejos sectoriales, presupuestos participativos y presentación de iniciativas legislativas populares va en esa dirección.

La construcción de otra política, por tanto, requiere no sólo el fortalecimiento de la demodiversidad, sino también la opción por una lógica de cooperación y complementariedad entre diferentes saberes y prácticas democráticas, donde la

---

<sup>48</sup> En este sentido podemos nombrar las prácticas asamblearias participativas de los movimientos de los indignados, las Juntas zapatistas de Buen Gobierno, la Comuna de París, el presupuesto participativo, los Consejos sectoriales de Brasil, las mareas ciudadanas o la democracia comunitaria indígena.

<sup>49</sup> Como consecuencia de las protestas en la calle, el 16 de Junio de 2010, el Parlamento de Islandia crea una Asamblea de la Constitución de Islandia con el objetivo de revisar la constitución e introducir mejoras. De entre los habitantes del país, se eligieron de forma aleatoria a 950 personas que finalmente quedaron en 25 personas para que sin filiación política para redactar una serie de enmiendas para decidir si se incluían en la constitución vigente en Islandia desde 1944. Finalmente, el Parlamento se disolvió sin haber aprobado las enmiendas aunque se introdujeron una serie de cambios. Véase: <http://www.stjornlagarad.is/english/>

democracia liberal no esté necesariamente sobre otras formas de pensar y practicar la democracia. Y eso se hará no sólo reconociendo como legítimas las tradiciones de democracia horizontal, radical, comunitaria y participativa de fuera de los parlamentos -como el asamblearismo, el anarquismo, el consejismo o el cooperativismo- sino también articulándolas social e institucionalmente para dar lugar a nuevas formas de institucionalidad y sociabilidad.

7. Nuevos sujetos democráticos. Se reclama el reconocimiento de la amplia y heterogénea gama de sujetos que están a la cabeza de la deslegitimación del modelo socio-político imperante y cuyas formas de organización y acción desbordan las estructuras partidarias y sindicales clásicas: desempleados, empleados precarizados, jóvenes sin militancia política previa, estudiantes, desahuciados o pensionistas, entre otros grupos que denuncian su subrepresentación parlamentaria, y han sido sistemáticamente despolitizados e invisibilizados por las teorías elitistas de la democracia, centradas en la sociedad civil organizada.
8. Otros espacios de construcción democrática. No es casual que en la actualidad las luchas más alentadoras por la radicalidad y la diversidad democrática se estén dando al margen y a menudo en contra de los espacios institucionales de la democracia liberal -calles, plazas, redes sociales, centros ocupados, fábricas recuperadas, entre otros-. Dado que las instituciones políticas formales no están dando respuestas

satisfactorias a las aspiraciones de amplios sectores de la sociedad, hemos entrado, como afirma Santos (2011) en un periodo post-institucional en el que los movimientos y luchas han redefinido y ampliado los espacios de la política, abriendo un campo político-democrático de acción extra-institucional.

9. Nuevas prácticas democráticas y expresiones de poder popular. Estos movimientos han puesto en marcha prácticas de poder popular que permiten descomponer los mecanismos de la política oligárquica liberal controlada por élites y de su democracia electoral de baja intensidad. Acampadas, asambleas, marchas indignadas, ocupaciones de bancos, supermercados, facultades universitarias y otros espacios públicos, escraches,<sup>50</sup> desobediencias cívicas pacíficas, cercos de instituciones políticas o plebiscitos populares, son algunos ejemplos del repertorio de formas de ejercicio del poder popular cruciales para el desarrollo de la soberanía popular y la construcción cotidiana de la democracia.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> “*Escrachar* es poner en evidencia, revelar en público, hacer aparecer la cara de una persona que pretende pasar desapercibida” (Mir, 2008). El uso político de esta palabra nace en 1995 en Argentina, con la agrupación de derechos humanos H.I.J.O.S. Esta acción busca reivindicar la justicia popular y la condena social para denunciar la impunidad de los responsables de la dictadura militar liberados por el indulto de las leyes de obediencia debida y punto final. En España, a partir de 2013 este término empieza a ser utilizado por los medios de comunicación para referirse a las protestas de acción directa de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca contra algunos de los abusos de los bancos en el ámbito de las concesiones hipotecarias.

<sup>51</sup> El ejemplo de las acampadas frente a las sucursales bancarias en España de los activistas antidesahucios es un claro ejemplo de presión para demandar cambios.

10. Antifatalismo. Finalmente, frente al discurso del “no hay alternativa” al sistema dominante y el campo de restricciones que plantea, la imaginación política de estos movimientos concibe la realidad como un campo abierto de posibilidades capaz de hacer saltar el *continuum* de la historia y la teoría política dominante, para dar paso a un nuevo tiempo cargado de emergencias que “configuran otros presentes y otros futuros” (Santos, Meneses y Nunes, 2006: 69). Las energías democráticas movilizadas por la indignación, en este sentido, también pueden generar desequilibrio, apertura e indeterminación de las estructuras sociales heredadas, adoptando una postura antifatalista y reivindicando una democracia castoridiana, en el sentido que permite cuestionar de manera permanente las instituciones existentes, no cerrando la posibilidad de crítica, creatividad, autonomía y auto-institución.<sup>52</sup>

Volviendo a Graeber, finalmente, es muy importante destacar que la ampliación de miras hacia nuevas formas de participación, democracia, representación, etc., supone para muchos activistas la configuración de una nueva cultura política y democrática. La falta de experiencia política de muchos de los participantes en las movilizaciones de los indignados que ven una práctica de democracia directa en el funcionamiento de su colectivo, provoca transformaciones radicales, como ya ocurriría en el movimiento antiglobalización. En este sentido,

---

<sup>52</sup> Para Castoriadis (1998: 185) la democracia “es la autoinstitución de la colectividad por la colectividad”.

A muchos estadounidenses se les ha enseñado desde una edad muy temprana a tener unos horizontes políticos increíblemente limitados, una idea increíblemente limitada del potencial humano. Para la mayoría, la democracia es en última instancia una especie de abstracción, un ideal, no algo que haya practicado o experimentado alguna vez. Es por eso por lo que muchos, cuando empezaron a participar en las asambleas generales y en otras formas de procesos horizontales de toma de decisiones que empleábamos en Occupy, percibieron -como me ocurrió a mí también al integrarme en la Direct Action Network de Nueva York, en el año 2000- que su idea global de lo que era políticamente posible se había transformado de la noche a la mañana (Graeber, 2013: 13).

#### **4.4 Del Que se vayan todos al No nos representan**

El caso de los indignados en el Estado Español, uno de los primeros focos de la protesta global tras el estallido de las revueltas árabes, nos interesa especialmente por el origen de las experiencias que lo preceden. La reivindicación de sus referentes políticos -desde el anarquismo, el movimiento okupa, los movimientos universitarios, altermundistas, entre otros- simboliza, claramente, la reivindicación de un origen plural y diverso que bebe de experiencias, culturas políticas y tradiciones muy distintas y se configura como un colectivo respetuoso con la pluralidad y la diversidad. De hecho, es ahí donde radica su fuerza. Como veremos, los indignados recuperan muchos de los lemas, reivindicaciones y postulados de movimientos contrahegemónicos anteriores que les permiten situarse en el contexto actual desde una

tradición plural y diversa. La necesidad de articular pasado, presente y futuro es una aportación fundamental del movimiento. Además, en este caso, la traducción entre prácticas se da de manera clara entre el movimiento de los indignados en España y otra experiencia que diez años antes había estallado al otro lado del Atlántico: los movimientos de protesta surgidos a partir de la crisis económica argentina en el año 2001.

Como veremos las respuestas sociales a la crisis en Argentina marcan un antes y un después en las movilizaciones populares del país, en cuanto a nuevas formas de protesta, organización y acción colectiva. El asamblearismo, las caceroladas, la toma de fábricas o la recuperación de espacios desocupados, son algunas de las estrategias de acción normalizadas a partir 2001. Diez años después, la crisis económica en el Estado Español, también marca un punto de inflexión en la movilización social del país, que llega a su punto álgido el 15 de mayo de 2011. Los indignados recuperarán algunas de las formas de protesta que veíamos en Argentina en 2001, pero también, establecerá nuevas vías de acción y desobediencia. Las diferencias de contexto, social y político, determinarán que en Argentina surjan movimientos relacionados con reivindicaciones barriales y laborales -piqueteros-, o con la crisis monetaria -ahorristas-, mientras que en España surgen plataformas ciudadanas relacionadas con los recortes sociales en materias de educación, sanidad, etc., o la crisis inmobiliaria -afectados por las hipotecas, desahucios, entre otros. Desde el reconocimiento de sus similitudes y diferencias, intentaremos analizar dos de las experiencias de movilización social más importantes de la

última década, para discernir, en última instancia, hasta qué punto se ha llevado a cabo la traducción entre ambos colectivos.

### **La crisis económica frente al espejo. Contextos y desencuentros en el caso argentino**

En Argentina, la crisis del modelo de acumulación profundizada a partir de 2001 representó para diferentes identidades la alteración de las relaciones preestablecidas con sus condiciones de vida. La mayoría de la población no lograba encontrar en el orden social que le tocaba vivir las condiciones para desenvolver sus identidades sociales. Sus acciones habituales no producían sus efectos habituales, no alcanzaban a reproducir sus condiciones de vida. Todo se trastocaba (Rebón, 2006: 264).

A finales de 2001 Argentina vive el momento álgido de una grave crisis política y económica, marcada por el agotamiento de las políticas neoliberales que venían implementándose desde los años 90. En medio de una gran depresión económica los índices de desocupación, pobreza e indigencia aumentan significativamente y la crisis se generaliza a todo el orden social. La renuncia del gobierno de De la Rúa en diciembre de 2001 en un contexto de saqueos y protestas generalizadas, incluyó en la ciudad de Buenos Aires una de las movilizaciones semi-espontáneas más masivas de la historia del país.

Del año 2000 al 2002 vemos uno de los períodos de mayor movilización de la década, caracterizado por el malestar y la protesta social generalizada, y el surgimiento de experiencias como las fábricas recuperadas, las asambleas barriales o los ahorristas, así como la explosión de movimientos como los de los trabajadores desocupados o piqueteros (Antón et al., 2011).

Los movimientos de desocupados se convierten a partir de 2001 en uno de los actores sociales más importantes del país. Se trata de colectivos constituidos desde mediados de los 90, a partir de la movilización y el trabajo barrial, que representan a sectores pauperizados de la clase trabajadora en lucha por la mejora de sus condiciones de vida. Estas organizaciones,

[I]nscritas en una lógica de movilización y protesta propia, cuya herramienta más emblemática será el corte de vías de tránsito, nutren sus filas de trabajadores desocupados sin posibilidad de verse representados sindicalmente, y del debilitamiento de las redes de los partidos políticos tradicionales en los barrios populares (Antón et al., 2011: 29-30).

El reclamo inicial por un trabajo genuino ante la falta de respuestas del estado, comienza a ser desplazado por la reivindicación de planes laborales y sociales que el gobierno está más dispuesto a otorgar (Svampa y Pereyra, 2003).

En las jornadas previas al 19 y 20 de diciembre, las acciones directas - cortes de ruta, ocupación o saqueos- de los trabajadores desocupados se convierten en el elemento central de unas protestas, que irán alcanzando mayor conflictividad hasta adquirir una dimensión nacional meses antes del estallido popular (Antón et al., 2011: 30).

En ese momento, sectores de la clase media, que hasta la fecha se habían manifestado al margen de estos colectivos, empiezan a dar apoyo a las acciones de los desocupados. Más tarde, será esta capacidad de articular diferentes luchas, y la participación conjunta de

distintos sectores sociales la que posibilitará las movilizaciones masivas de diciembre de 2001.

El anuncio del Gobierno de las restricciones al retiro de depósitos bancarios -corralito- en noviembre de 2001, provocará que la inestabilidad económica llegue a su punto álgido y el rechazo a la política del gobierno sea contundente. La crisis económica acabará desembocando en una crisis política que culminará con el decreto del estado de sitio del presidente De la Rúa. El 19 de diciembre miles de personas salen a la calle a protestar con los emblemáticos cacerolazos.

En este contexto, los ahorristas llevarán a cabo protestas masivas frente a los bancos demandando que les sean devueltos sus ahorros y exigiendo responsabilidades políticas. La protesta acabará fraguando en un discurso contra la corrupción, el robo y enriquecimiento personal de los políticos y banqueros, a los que hacen responsables del vaciamiento de las arcas del Estado y la situación social del país.

Finalmente, la creciente politización del país se expresará en consignas como *Que se vayan todos*, que reflejarán la evidente crisis institucional y de representación, que desembocará en el surgimiento de nuevas formas de organización social y política.

En este contexto de crisis generalizada muchas empresas empiezan a realizar despidos masivos y declararse insolventes. Algunos colectivos de trabajadores, viendo peligrar sus puestos de trabajo, empiezan a organizarse para recuperar las fábricas y continuar funcionando bajo su propia gestión. El éxito de diferentes experiencias que empiezan a funcionar bajo el control de sus trabajadores, animará a otras empresas a seguir el mismo camino. Algunas de las más emblemáticas, la

cerámica Zanón, la gráfica Chilavert o la metalúrgica IMPA, el Hotel Bauen, todavía hoy siguen funcionando bajo gestión obrera.

Algunos autores apuntan cómo los trabajadores de estas fábricas, al desobedecer al desempleo avanzando sobre la dirección de la producción, producen cambios en los espacios que entran en su posesión. Así:

Este avance conforma un proceso de igualación y democratización creciente frente a la empresa fallida como la igualación en las formas de apropiación de retiro en la cuenta de utilidades, los criterios y las formas democráticas en las tomas de decisiones, la función de la dirección personificada por el colectivo laboral y las fuertes articulaciones no mercantiles con el entorno social de la empresa (Antón et al., 2011: 34).

Las asambleas barriales constituyen una de las expresiones más novedosas de las movilizaciones sociales de 2001 (Svampa, 2008). Compuestas fundamentalmente por sectores de la clase media o media-baja de la sociedad argentina, en ellas confluyen sectores sociales diversos afectados por los efectos de la crisis económica de diferentes maneras.

Es importante destacar que más de la mitad de las asambleas se encuentran en la ciudad y provincia de Buenos Aires y que “la mayor concentración -de estos colectivos- se ubica en aquellos barrios cuya composición social es predominantemente de clase media” (Ouviaña, 2003: 79).

Algunos investigadores afirman que tanto amplios sectores de las clases medias como grupos de jóvenes “encontraron su espacio de

articulación en las asambleas” (Svampa, 2002: 29). Otros, apuntan una compleja multiplicidad en términos de edades, género, inserción laboral, nivel educativo o experiencias políticas previas. Así, una de las características distintivas de las asambleas es su alto grado de heterogeneidad y su carácter vecinal, emergiendo así, “en tanto diálogo permanente y transversal entre las diversas prácticas y corrientes de opinión al interior del campo popular” (Ouviña, 2003: 80).

Siguiendo a Svampa, podemos concluir que las asambleas constituyen un espacio de organización y deliberación colectiva que se piensa en ruptura con las formas tradicionales de representación política y en favor de otras formas de auto-organización de lo social, con aspiraciones a la horizontalidad y proclives al ejercicio de la acción directa.

Además, expresan la emergencia disruptiva de un nuevo protagonismo, a la vez político y social, que quiebra el fatalismo discursivo-ideológico de los años 90, devolviendo a los individuos la capacidad de convertirse en verdaderos actores de la vida pública, crear espacios de solidaridad y confianza y reconstruir los lazos sociales.

Por último, estas experiencias reposicionan a las clases medias en un lugar importante de la escena política, reconstruyendo su identidad política, al reunir en el mismo espacio a actores que venían padeciendo los efectos de la crisis de diversas maneras.

La experiencia de movilización social de 2001, por tanto, brindará una novedad importante respecto a las movilizaciones de la década anterior, la unión de sectores sociales bien diferenciados. El lema “piquete y cacerola, la lucha es una sola” representa esta unión entre

movimientos piqueteros -clases bajas desocupadas- y ahorristas -clases medias que buscan salvar sus ahorros-. También se produce, en este momento, la unión entre asambleas y fábricas. Las asambleas barriales legitimarán y darán apoyo a la causa de las fábricas recuperadas, estableciendo, además, una relación sostenida en el tiempo. El apoyo y cobertura social de las asambleas a las actividades políticas y culturales realizadas en la fábrica será una constante en estas experiencias.<sup>53</sup>

Es importante destacar que el éxito de las fábricas recuperadas, por tanto, tiene que ver con la legitimidad social que otorgó el trabajo como valor social en un país con tasas inéditas de desempleo. Que un grupo de trabajadores lograra preservar por su propia cuenta su espacio en el mercado laboral en la Argentina de 2001, no se entiende sin la lucha por un trabajo digno, uno de los valores más preciados en la sociedad argentina en ese momento (Rebón, 2006: 268).

### **El caso español: respuestas a la crisis. La explosión del 15M**

En septiembre de 2008 los efectos de la crisis global comienzan a hacer mella en el Estado Español con el estallido de la llamada burbuja inmobiliaria. El aumento del desempleo y los recortes sociales que desde el Gobierno central y las Autonomías se van imponiendo los meses posteriores al estallido de la crisis, hará que el clima de movilización y conflictividad social aumente de manera significativa. En septiembre de 2010, la Huelga General convocada contra la reforma laboral del Gobierno de Rodríguez Zapatero marcará el inicio

---

<sup>53</sup> Ouviaña (2003: 87-88) nombra el caso de Grissinópolis, Chilavert o IMPA como algunos de los más significativos, apoyados por asambleas como la de Colegiales, Chacarita y Villa Ortúzar o Pompeya.

de una serie de movilizaciones sindicales importantes. Los recortes sociales en materias de educación, sanidad, etc. y las políticas económicas del Gobierno nos llevarán al mayor aumento de la desigualdad social en los últimos años en el Estado Español.<sup>54</sup>

En este contexto, el 15 de mayo de 2011 se produce una de las movilizaciones sociales más masivas de la democracia. El inicio de las acampadas y ocupación de las principales plazas de todo el Estado así como las concentraciones masivas y no violentas de los días posteriores, supondrán el acto de desobediencia civil más masivo de la historia del país (Pastor, 2011:110).

Pero para entender la explosión de esta fecha tenemos que retrotraernos a algunas de las movilizaciones previas. El 14 de mayo en Barcelona hay una gran manifestación convocada por los sindicatos, en contra de los recortes anunciados por el gobierno de la Generalitat de Catalunya en materias de educación y sanidad. La cuestión de la pérdida de derechos sociales bajo el lema *Prou retallades* reúne a más de 200.000 personas, compuestas fundamentalmente por sindicatos y plataformas sectoriales. Un día después, las cuestiones más ligadas a la democracia y al ejercicio de poder, bajo el lema *Democràcia Real Ya! No somos mercància en mans de polítics y banqueros* convocará a miles de manifestantes en las principales ciudades del Estado. En este caso, se trata de organizaciones que habían surgido pocos meses atrás del 15M como Democracia Real Ya o Juventud Sin Futuro, que movilizan a muchos jóvenes -y no tan jóvenes.

---

<sup>54</sup> Véase el informe “Crece la desigualdad en España”, del Colectivo Ioé (2012).

En torno a estas dos fechas, por tanto, podemos ver la composición de actores y demandas que se movilizan durante el ciclo de movilizaciones del 15M. Activistas de un perfil más tradicional, de organizaciones clásicas como sindicatos, partidos, etc., junto a manifestantes más jóvenes, “muchos de los cuales vivían sus primeras experiencias políticas” (Mir, 2011).

La lógica inicial de la crítica al sistema democrático formal -leyes electorales, corrupción, bipartidismo, etc.- bajo lemas como No nos representan, irá cediendo espacio a cuestiones de contenido más social como la educación, la sanidad o la vivienda. Por eso, las plataformas que se irán consolidando con el tiempo serán aquellas compuestas por afectados por los recortes: Plataforma en Defensa de la Universidad Pública (PUDUP), Plataforma de Afectados por los Recortes Sanitarios (PARS) en Cataluña, Plataformas de Afectados por la Hipoteca (PAH) en todo el Estado, etc.

Uno de los estudios realizados al poco tiempo del estallido del 15M afirmaba que la mayoría de los activistas tenía entre 19 y 30 años, estudios universitarios, y que con el 15M expresaban su indignación, aprendían sobre las injusticias del sistema y a consensuar y a hacer funcionar un movimiento social.<sup>55</sup>

Efectivamente en las primeras semanas “los grupos motores del movimiento, con un papel destacado son los jóvenes, en su mayoría licenciados que cuenta con un capital cultural alto, que sin embargo afronta la amenaza de un futuro de precarización prolongada. Más concretamente, es en la capa entre los 23 y 30 años donde se percibe

---

<sup>55</sup> Calvo, K., Gómez-Pastrana, T. y Mena, L. (2011), en Pastor (2011).

ese sentimiento de frustración mayor ante las expectativas que tenían de llegar a ser trabajadores de clase media y, sin embargo, sólo ver que su futuro va a ser peor que el de anteriores generaciones” (Pastor, 2011: 113).

No obstante, para algunos autores, si bien es cierto que el condensador juventud incorpora un sector significativo en el origen de las protestas, no podemos obviar que, estas movilizaciones y en general, este “ciclo rebelde global, está atravesado por el fraccionamiento que a nivel más general se da en los procesos productivos y en el conjunto de la fuerza de trabajo” (Fernández et al., 2012: 18). La incorporación al 15M de sectores sociales vinculados a diversas luchas laborales alternando o duplicando militancias, es muy significativa en este sentido.

De hecho, lo que finalmente acaba imponiéndose como elemento central de las protestas de los colectivos vinculados al 15M, será la lucha contra los desahucios y las políticas de los bancos en materias de hipotecas y concesión de créditos antes de la crisis. Las acciones de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), acabarán determinando, definitivamente la lógica de movilización y organización de la protesta social en el Estado Español.

Por eso, es importante destacar el componente intergeneracional de un movimiento que desde el inicio implica sectores sociales de edad mediana e incluso jubilados, confiriéndole una dimensión ciudadana fundamental. Esto ocurre, sobre todo, con la extensión de las asambleas a los barrios, la implantación de plataformas sectoriales o

entidades como la PAH, o el surgimiento de movimientos de tercera edad como los yayoflautas.

El 15M supone una profunda alteración en las prácticas de contestación social. “Los nuevos lenguajes metodologías asamblearias utilizadas, el tipo de comunicación empleado, etc. no son descubrimientos propios del movimiento, pero es a través de él que consiguen saltar desde el campo de las minorías activistas y movimentistas a un público más general” (Fernández et al. 2012: 25).

Uno de los grandes logros del 15M es que en él nos encontramos con viejos y nuevos repertorios de protesta, que se articulan bajo una lógica común. La práctica de la desobediencia civil, por ejemplo, las protestas contra los controles policiales -sobre todo hacia la población inmigrante-, las manifestaciones no autorizadas o las concentraciones espontáneas, son prácticas más clásicas de movilización social. Sin embargo, la ocupación de plazas públicas, los cacerolazos o las protestas frente a las sedes de los bancos, beben de experiencias recientes como Argentina en 2001 o las revueltas árabes del 2011.

Pero si hay una característica novedosa que destacan investigadores y activistas, respecto a movilizaciones anteriores es el papel de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en la protesta. Es fundamental el impacto que tienen las redes sociales por ejemplo en cuanto a:

[L]a posibilidad de reportar todo lo que sucede y amplificar la protesta, la capacidad para no depender de los medios de comunicación, la posibilidad de dar seguimiento a la represión de la protesta o, en definitiva, la facilidad para

autoconvocar a la gente de una forma casi inmediata (Fernández, J., 2012).

La configuración de las acampadas en las principales plazas del Estado, en las semanas siguientes al 15M como base organizativa del movimiento, marcará su configuración y evolución posterior. La organización horizontal, en grupos de trabajo y comisiones de distinto tipo compuestas por profesionales activistas -en muchos casos en economía, política, feminismo, medio ambiente, educación, salud, comunicación, derecho entre otros-, le otorgará una dimensión de profesionalización y especialización fundamental al movimiento.

Por supuesto, la experiencia asamblearia del 15M no se explica sin sus dos precedentes más cercanos: la experiencia argentina de 2001, y las revueltas árabes con la ocupación ciudadana de las principales plazas de Egipto, Túnez, Libia, Siria, Bahrein o Yemen meses antes del estallido del 15M.<sup>56</sup> Al igual que sucedió en Argentina, la extensión de las asambleas a los barrios periféricos, será crucial en la continuidad del movimiento una vez finalizadas las acampadas.

Lo importante del 15M, es que finalmente se articula como un espacio en el que se pueden agregar demandas muy diferentes y en torno al cual se acaban configurando multitud de experiencias. Y en esto las asambleas tendrán un papel fundamental. Pero en lo relativo a la vuelta de la cuestión social, más ligada a un creciente empobrecimiento material de la población, nacen respuestas y actores

---

<sup>56</sup> Para un análisis detallado de cada uno de los procesos de las Revueltas Árabes veáse Rodríguez (2012).

muy distintos, que acabarán por sobrepasar al propio 15M. No todo es 15M en el periodo de movilizaciones del 15M, aunque esta fecha impregne gran parte del imaginario social del Estado Español en los últimos tiempos.

### **La crisis institucional y la democracia**

Como hemos visto, la crítica a lo institucional está presente en ambos casos. El lema *Que se vayan todos* refleja el rechazo a las estructuras institucionales clásicas y poder establecido, llegando a plantear el vaciamiento del propio Estado. Para algunos más que una crisis de representantes, lo que existía en Argentina desde hacía años, y terminó por consolidarse en diciembre de 2001, era “una radical crisis de representación” (Ouvina, 2003: 98).

En el caso español, las primeras movilizaciones en torno al lema No somos mercancía de políticos y banqueros, *No nos representan* o *Lo llaman democracia y no lo es*, realizan una fuerte crítica a la clase política y a los banqueros, a los que se responsabiliza de la crisis económica. Además, se critica el sistema parlamentario actual, el bipartidismo y las políticas de los partidos y sindicatos mayoritarios -reforma laboral, pensiones, o recortes en el gasto social. Sin embargo, a diferencia del caso argentino, la participación de muchos integrantes de partidos minoritarios o sectores críticos de los sindicatos en las movilizaciones, hará que la crítica no se extienda tanto a la clase política en general, como a los políticos vinculados con el poder y las políticas implementadas.

A pesar de sus diferencias, por tanto, la reivindicación de la ciudadanía y el espacio público como modo de hacer política está presente en

ambas realidades, el acceso a los derechos fundamentales también. La crisis de legitimidad en la que entran no sólo las instituciones si no la misma democracia formal es clave en ambos procesos. La democracia se convierte así en el significante básico en disputa, y la lucha por el acceso a los derechos básicos de ciudadanía en el elemento central de las protestas.

El asamblearismo como modo de organización y articulación del movimiento es la práctica más importante que adoptan los indignados de la experiencia argentina. A pesar de la heterogeneidad de los activistas, en ambos casos, el éxito de las protestas tiene que ver con la unión de sectores sociales bien diferenciados, y en este sentido, las asambleas tienen un papel fundamental.

La configuración de las asambleas en las plazas de las ciudades es una forma de reapropiación del espacio barrial y creación de espacios públicos no estatales (Ouvina, 2003: 66). Espacios como el ex Banco Mayo en Buenos Aires o el edificio 15o en Barcelona, pasarán a ser ámbitos de experimentación colectiva que permitirá abrir nuevas vías de participación política a diversos colectivos sociales.

En cuanto a las formas de acción utilizadas, si en Argentina la acción directa y la protesta social son las manifestaciones más importantes de este periodo, en el caso español, la movilización en la calle así como el papel jugado por las redes sociales son claves en la explosión de la protesta.

Finalmente, el peso de lo laboral es fundamental en las movilizaciones en torno a la crisis tanto en Argentina como en España, aunque opera de manera distinta. Mientras en Argentina las reivindicaciones en

torno al empleo se canalizan bien a través de los movimientos de desempleados, bien a través de iniciativas de autogestión obrera; en el caso español, aparecen otras formas organización como las Plataformas de afectados o los sindicatos, que tendrán un papel fundamental en las protestas.

La cuestión del empleo será pues fundamental en las movilizaciones de antes y después del 15M; pero no durante el mismo 15M, donde no suponen un elemento central de las protestas.

Es interesante, en este sentido, reflexionar sobre el hecho de que a pesar de los niveles de desocupación que hay en España en ese momento,<sup>57</sup> no se conforma un colectivo de desempleados en torno al 15M como si ocurre en la Argentina de 2001. Si bien en la composición del movimiento encontramos muchos jóvenes desocupados o en condiciones laborales inestables,<sup>58</sup> lo que articula la protesta tendrá más que ver con la precariedad de sus condiciones materiales -vivienda, educación, trabajo- que con la desocupación.

En el caso argentino, los colectivos de trabajadores que se organizan en torno a las fábricas recuperadas, al enfrentar uno de los efectos centrales de la crisis, recibirán la solidaridad de distintos movimientos y colectivos que resistían el mismo fenómeno en otras dimensiones y localizaciones sociales (Rebón, 2006: 268). La continuidad y

---

<sup>57</sup> Según el Instituto Nacional de Estadística y Censos de la Argentina, la tasa de desempleo en 2001 es de 18'3 %. En España, según el Instituto Nacional de Estadística, en 2011, la tasa es de 21'5%.

<sup>58</sup> El paro entre la juventud licenciada es del 12%, el doble que la media en la Unión Europea; una parte de la misma ha emigrado en los últimos años, principalmente a Alemania y a Argentina (Pastor, 2011: 113).

estabilidad de proyectos como las fábricas recuperadas en el tiempo, por tanto, en parte tiene que ver con la legitimidad que reciben, en tiempos de ilegitimidad institucional y política, de la sociedad que los acoge. Así, los colectivos de desocupados, ante la falta de respuestas del gobierno a su situación de desempleo e indigencia, acabarán consiguiendo el apoyo de sectores sociales más favorecidos, que empiezan a sufrir también los efectos de la crisis de manera directa.

Podemos concluir finalmente que lo que diferencia de manera más evidente la experiencia española de la argentina en cuanto a contexto y situación, es el vínculo que existe en el momento álgido de la crisis, entre los colectivos que se movilizan con el Estado. La condición de trabajadores y/o desocupados que poseen estos colectivos, y la manera en que esta condición los vincula con las prestaciones públicas del Estado será clave en el estallido de la movilización social.

Como hemos visto, en el caso argentino, en el momento de la crisis la situación de desmantelamiento del Estado y los servicios públicos está muy avanzada, y los niveles de indigencia y desocupación son muy elevados. Los colectivos más afectados por la crisis, no tienen un Estado sostenedor que les permita salir de la situación en la que se encuentran. Por eso, los colectivos que se movilizan se centran en las consecuencias directas que la crisis económica está teniendo sobre las vidas de los sectores más desfavorecidos de la sociedad, y cuestionan un sistema económico-político que no ha sabido dar respuestas a su situación.

Lo que finalmente se pone en juego en el caso español, es por un lado el mantenimiento del Estado del Bienestar y los derechos básicos de

ciudadanía, y por otro, la legitimidad de la democracia representativa. Por eso, la lucha de los movimientos que finalmente se acabarán consolidando tras el 15M, se centra en el mantenimiento y/o fortalecimiento de los derechos sociales y políticos de la población, que están siendo desmantelados a marchas forzadas desde las instituciones.

Los efectos que la crisis económica tiene sobre uno y otro Estado, por tanto, son muy diferentes, tanto por el contexto de cada uno como por la historia propia de cada país. La bases del Estado del Bienestar europeo, que todavía sostenía a la población española en el momento álgido de la crisis, impidió que hubiera un estallido social de las dimensiones que se produjo en Argentina. Aunque los índices de desocupación en el caso español fueran más elevados que en el argentino, las prestaciones por desempleo, ayudas públicas a la vivienda, el derecho a la sanidad universal, etc. acabaron por contener una situación social explosiva. El progresivo desmantelamiento de estos derechos, que desde el estallido de la crisis, se ha ido produciendo en todos los ámbitos, nos acerca cada día más a una situación social como la vivida en Argentina más de diez años atrás.

## **4.5 De la diversidad a la traducción en las plazas**

Como hemos visto a lo largo de la investigación, analizamos las plazas de la indignación como espacios para la participación política, el debate ideológico y el intercambio entre movimientos y activistas de procedencias sociales y culturales diversas. Pero más allá de la

composición diversa de estos movimientos lo que nos preguntaremos finalmente es si estas plazas pueden llegar a erigirse como espacios para la traducción de saberes y epistemologías, no solo entre movimientos y activistas de diferentes procedencias geográficas, sino también, de diferentes tradiciones políticas e ideológicas que encuentran en la bandera de la indignación un horizonte agregador y emancipatorio.

En términos de Santos podemos hablar de que en estos movimientos se dan una serie de presencias y ausencias en cuanto a la representación de una ciudadanía indignada. Si anteriormente analizábamos la composición de estos colectivos desde sus presencias fuertes -jóvenes precarios, jubilados, trabajadores de los servicios públicos-, a continuación destacaremos algunas de sus ausencias más importantes:

1. El colectivo inmigrante. La falta de presencia de personas inmigrantes en estos colectivos es una de las ausencias más destacadas en el caso español. Desde sus inicios, la ausencia de colectivos de inmigrantes en las movilizaciones previas y posteriores al 15M, así como en las asambleas que comienzan a realizarse en las plazas de las principales ciudades españolas, es relevante. Si reflexionamos sobre el por qué de esta ausencia, surgen varias explicaciones que intentan responder a esta situación.

Por un lado la represión policial, el miedo a las deportaciones, identificaciones forzadas o redadas hacia los inmigrantes, cuyos derechos de manifestación, reunión y huelga, han sido

mermados hasta casi llegar a desaparecer. La violencia ejercida por el Estado hacia un colectivo privado de derechos de ciudadanía es clave para entender la no exposición de los mismos ante unas fuerzas de seguridad que los persigue y criminaliza.

Por otro lado, la restricción de derechos de ciudadanía durante los años de mayor afluencia de inmigrantes a territorio español, implica un distanciamiento de estos colectivos a las reivindicaciones de los indignados, muy centradas en los derechos de ciudadanía y la democracia. Sentirse parte de unas protestas que reivindican derechos a los que nunca se ha tenido acceso, así como apoyar a un colectivo cuya situación administrativa-legal está muy lejos de la sufrida por el propio, hace que se genere una distancia entre los inmigrantes y los indignados que hace difícil la incorporación del colectivo al movimiento.<sup>59</sup>

2. Los parados. Como apuntábamos en el apartado anterior, si bien la cuestión del empleo es central en las reivindicaciones de las diferentes plataformas de afectados o sindicatos que se movilizan antes y después del 15M contra los recortes o la reforma laboral, no lo es tanto en las propias movilizaciones del 15M, donde aún estando presente no suponen un elemento

---

<sup>59</sup> El debate ciudadanía/no-ciudadanía es importante para reflexionar sobre los sujetos políticos con o sin derechos y sus apuestas emancipadoras. El movimiento de los indignados, desde sus inicios, se centra en reivindicaciones muy relacionadas con la pérdida de una ciudadanía restringida, pero no en la situación de colectivos como el inmigrante que sufren una importante ausencia de derechos.

determinante. Si bien es cierto que en la composición del movimiento encontramos muchos jóvenes desocupados o en condiciones laborales precarias, lo que articula su protesta tendrá más que ver con la precariedad de sus condiciones laborales, económicas o habitacionales, que con la desocupación.

En este sentido, en el caso español la aparición de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) es fundamental para agregar a colectivos de diversa procedencia y origen cultural, político y económico. La extensión del problema de las hipotecas y la vivienda - que afectará a familias e individuos de diversa procedencia- articulará finalmente un movimiento mucho más plural y diverso que el que se había dado en las plazas españolas tras el estallido del 15M.

### **La PAH como zona de contacto**

La PAH nace en 2009 en Barcelona mediante la organización de personas afectadas por las hipotecas y activistas que venían de otros movimientos sociales como los de las ocupaciones, el altermundista o el movimiento por una vivienda digna (Mir y Prat, 2013: 31). La lucha contra los desahucios, la dación en pago o la condonación de la deuda de las hipotecas unirá colectivos muy diversos, desde militantes procedentes de otras luchas hasta nuevos activistas que experimentan con la PAH su primera experiencia política. Todos ellos compartiendo la percepción de que la actual legislación es injusta y sirve a los intereses de una minoría, los bancos y las entidades financieras (Martínez, 2011).

Las asambleas ciudadanas de la PAH se convierten, desde su nacimiento, en espacios mixtos de reflexión, en los que todas las personas -migrantes y nativas, paradas y trabajadoras-, pueden reconocerse como sujetos políticos activos capaces de trabajar por un objetivo común. Así, empieza a resquebrajarse la hegemonía de la cultura propietaria (Colau y Alemany, 2012: 73) que había impregnado el imaginario colectivo de la sociedad española durante los años anteriores al estallido de la llamada burbuja inmobiliaria. Esto sumado a la pérdida de legitimidad de los bancos, principales responsables del problema de las hipotecas, así como a las políticas económicas de apoyo y rescate a las entidades financieras por parte del gobierno español y la UE, provocará la articulación de un apoyo social y ciudadano a favor de los afectados por las hipotecas sin precedentes en el Estado Español.

La legitimidad que gana el movimiento de la PAH ante la opinión pública desde su aparición hará que el movimiento vaya radicalizando sus acciones y acabe por implantar nuevas formas de acción colectiva y protesta como los escraches a banqueros y políticos o la ocupación de sedes bancarias o ayuntamientos. Además el éxito de muchas de las negociaciones llevadas a cabo para conseguir daciones en pago, mejores condiciones en las hipotecas, paralización de desahucios, etc. hará que el colectivo vaya ganando poder de presión sobre los bancos, gobiernos y responsables de las políticas responsables de la gran crisis inmobiliaria.

Así, la PAH congrega activistas antidesahucios, desempleados, trabajadores migrantes y abogados, a la vez que combina la acción

directa -ocupación de sucursales bancarias, escraches informativos, acciones de sensibilización- con el asamblearismo de base y formas de democracia participativa tradicionales -como la Iniciativa Legislativa Popular-, desbordando la lógica clásica de la movilización social (Parcerisa, 2014).

Además, dentro de las diferentes coordinadoras estatales, la plataforma trabajará en estrecha colaboración con diferentes grupos y movimientos, como el 15M. Por eso se dan nuevas formas de sociabilidad e institucionalidad, “no sólo reconociendo como legítimas las tradiciones de democracia horizontal, radical, comunitaria y participativa en circulación fuera de los Parlamentos -como el asamblearismo, el anarquismo, el consejismo, el cooperativismo, etc.- sino también articulándolas social e institucionalmente (...)” (Aguiló, 2015: 67).

La PAH acabará configurándose, así, como un espacio donde se ponen en práctica otras formas de hacer política, donde la demodiversidad y la lógica de cooperación y complementariedad entre diferentes saberes y prácticas se acaban configurando en torno a una reivindicación de ciudadanía. Por eso, finalmente se convierte en uno de los espacios de confluencia social más importantes derivados del 15M -aunque su nacimiento es previo.<sup>60</sup>

Muchas personas harán frente a los desahucios independientemente de la procedencia de la familia afectada. Al contrario de lo que ocurría

---

<sup>60</sup> La PAH como colectivo organizado nace en el año 2009, pero la fuerza e impacto de sus movilizaciones y protestas, así como el aumento de legitimidad social de sus reivindicaciones se produce especialmente en los meses previos al estallido del 15M.

con las redadas racistas a inmigrantes, cuyos episodios de resistencia ciudadana eran minoritarios, el paro del desalojo de una familia y el derecho a una vivienda digna se acaba convirtiendo en una reivindicación colectiva de la sociedad española.

Además, a partir del éxito de sus propuestas, la paralización de muchos desahucios, la negociación de hipotecas con entidades financieras, la ocupación de pisos vacíos, etc. el lema del *Sí se puede* se extenderá como la pólvora a otras reivindicaciones de movimientos sociales y organizaciones políticas que en este momento luchan por reivindicaciones de carácter colectivo y ciudadano.

### **El asalto a los cielos**

Como hemos visto, una de las actuaciones que más se ha repetido en estos últimos años de movilización ciudadana ha sido el asedio e intento de tomar el emplazamiento de un poder al cual se le atribuye su responsabilidad en la situación que sufre una gran parte de la población. Lo interesante de estas “nuevas versiones de asedio a centros de poder como tecnología de protesta social es que el asedio simbólico no se levanta sólo contra sus gobernantes, sino también contra sus parlamentarios, de manera que se entiende que el reproche colectivo está dirigido contra la casta política en general y lo que se impugna es la democracia formal en sí, o al menos, la forma inauténtica en que esta se da en el momento actual” (Delgado, 2015. Traducción de la autora).

Esta ofensa directa al poder legislativo que el grito *No nos representan* resume bien, ha tenido sus ejemplos en los asedios al parlamento islandés en 2008 o en las concentraciones a favor de rodear el

parlamento catalán en junio de 2011 y el español en 2012.<sup>61</sup> Pero previamente tuvo su máximo exponente en la Argentina de 2001, como vimos en el apartado anterior.

Vivimos un periodo post-institucional (Santos, 2011) que ha significado la redefinición y ampliación de los espacios de la política, abriendo un campo político-democrático de acción extra-institucional -en ocasiones creando zonas liberadas-, que puede ir acompañada tanto de acción directa como institucional -acción legislativa, vía electoral, participación institucional- para luchar también desde el interior de las zonas ocupadas por el capitalismo y el liberalismo.

El debate que -como vimos- supuso el tema del poder en el movimiento antiglobalización, que transitaba entre la idea de “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway, 2002) a la participación política en experiencias de gobiernos y proyectos progresistas (Sader, 2009), se supera en este nuevo ciclo político con el discurso de llegar a las instituciones desde la legitimidad democrática, la recuperación de los espacios públicos y el saneamiento de las instituciones. Se trata, por tanto, de luchas que no buscan conquistar el poder -como se entendía hasta este momento- o beneficiarse de él, si no que tratan de invertirlo y socializarlo (Aguiló, 2015) -también desde las instituciones.

---

<sup>61</sup> En junio de 2011 en Barcelona, se produce una concentración bajo el lema *Aturem el parlament* que rodea de manera pacífica la entrada al Parlamento catalán impidiendo el paso a los representantes políticos que se disponían a entrar en el consistorio. En esta misma línea, el 25 de septiembre de 2012, la iniciativa *Rodea el Congreso* convoca en Madrid una acción para rodear el Congreso de los Diputados de España.

Así entendida, la democracia aparece como portadora de discursos y prácticas alternativas que amplían tanto los espacios como la calidad de la participación; afirman la primacía de lo público y comunitario; acentúan la importancia de la deliberación; contribuyen a la construcción de sujetos democráticos inconformistas; resaltan el papel de los movimientos sociales en los procesos de transformación social; defienden la politización de la economía; promueven la rendición de cuentas, el control y la transparencia; reclaman democracia interna en los partidos y organizaciones; y combaten los despotismos sociales e institucionales que persisten (Aguiló, 2015).

Por eso, los nuevos partidos y organizaciones que surgen o se refuerzan tras el ciclo de movilizaciones indignadas en diferentes países -Podemos en España o Syriza en Grecia- se reivindican a sí mismos como hacedores de una nueva política frente a la vieja política y las estructuras de representación caducas.

Se forman así candidaturas de unidad popular, frentes populares, etc. que se presentan como renovadores de la vieja política y tienen claro que el momento de hacer política -emancipatoria- es aquí y ahora, y es ahora cuando se deben recuperar las instituciones de los viejos poderes estatales, y finalmente, asaltar los cielos.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> *Asaltar los cielos* es una expresión con la que Karl Marx describió las aspiraciones de la Comuna de París, la fugaz insurrección que tomó el poder la capital francesa entre marzo y mayo de 1871. La expresión la utilizó Marx en una carta que dirigió a su amigo el doctor Kugelmann y se convirtió en una referencia relativamente frecuente en la retórica comunista. Irene Falcón, secretaria de Dolores Ibarruri “Pasionaria”, tituló *Asalto a los cielos* su libro de memorias, publicado en 1996.

Por eso, el líder de Podemos, Pablo Iglesias, en la Asamblea Ciudadana de la organización celebrada en Madrid en octubre de 2014, proclamó en su discurso que “el cielo no se toma por consenso sino por asalto”, generando un gran debate en los medios de comunicación y opinión pública en España los días posteriores al acto.<sup>63</sup>

### **Las plazas de la indignación**

En síntesis, podemos afirmar que las revueltas de la indignación han supuesto la emergencia en calles y plazas de un sur global indignado, rebelde y extra-institucional que ha evidenciado no sólo el abismo entre los ideales neoliberales y la realidad cotidiana, denunciando la crisis de legitimidad global de las instituciones representativas existentes. Además, ha generado un nuevo sentido común político que ha redefinido el significado cultural y social de la democracia, reconociendo la existencia de formas democráticas que amplían su significado y alcance tradicional, ha creando nuevos sujetos colectivos y espacios públicos contrahegemónicos poniendo en marcha ejercicios de poder popular desde abajo, abriendo una grieta en la cultura política euro-céntrica dominante que apunta a la posibilidad de una concepción y de una práctica más radical, horizontal y demodiversa de la democracia (Aguiló, 2015: 70).

El lema del altermundismo “otro mundo es posible” se amplía a partir de la indignación con la idea de otra(s) democracia(s) es (son) posible(s) y esta vez, en plural y desde la experiencia de la diversidad social, política y cultural. El respeto por la demodiversidad, la antropodiversidad y la pluralidad de tradiciones políticas se convierte

---

<sup>63</sup> Véase al respecto Manetto, 2014.

en una constante en la mayor parte de las experiencias emancipadoras a partir de la experiencia de los indignados. En esto podemos ver una de las características que el movimiento antiglobalización comenzó a apuntar pero no consiguió articular.

Preguntarnos, como hacíamos al principio de nuestra investigación, si finalmente las plazas de la indignación se erigen como lugares idóneos para llevar a cabo un trabajo de traducción entre culturas y colectivos diversos, nos lleva a apuntar algunas conclusiones:

1. Las plazas de la indignación se erigen como espacios donde las posibilidades para que se den procesos de traducción son buenas. Que finalmente ese trabajo se lleve a cabo entre los movimientos que conforman las plazas depende de los colectivos y contextos. En algunos casos, como en la PAH se da un componente intercultural que nos permite hablar de intercambio de saberes y prácticas; sin embargo, en otros espacios, también en el 15M, ausencias como la de los inmigrantes, limitan claramente el proceso.
2. A diferencia del FSM las plazas de la indignación no se presentan como lugares de encuentro entre movimientos y organizaciones diversas aunque de hecho lo sean. Ponen las bases de la articulación democrática pero dejan a cada colectivo llevar a cabo su propia manera de hacer política. Se trata de espacios de experimentación política y ciudadana pero no se erigen como grandes encuentros de la diversidad como ocurría en el FSM. Finalmente, acaban por representar bajo

algunas de las ideas que reivindican, como la democracia o la ciudadanía, actores y colectivos de todo el mundo.

3. Desde el cuestionamiento no sólo a las democracias liberales sino también a los sindicatos y otras opciones políticas constituidas, los indignados critican la distinción clásica de izquierda y derecha, y apelan a la “revolución del sentido común” (Zegada, 2015: 41). De esta forma pretenden ser mucho más inclusivos que cualquier otro movimiento del pasado, de ahí el lema *Somos el 99%*.
4. La dignidad humana, idea muy importante para culturas como la hindú o los indígenas latinoamericanos, se acaba convirtiendo en un elemento fundamental en las protestas del mundo occidental como en el 15M y OWS. La indignación como motor de la protesta y la dignidad como reivindicación de la ciudadanía, se vuelven elementos agregadores fundamentales.
5. A la luz de los resultados en términos movimentistas que tiene el 15M, el hecho de la existencia hoy de colectivos tan fuertes como la PAH, las mareas antirecortes, las plataformas de afectados, las marchas por la dignidad o las experiencias de *Rodea el Congreso* y *Aturem el Parlament*, así como las nuevas formaciones políticas que surgen a raíz de esta experiencia movimentista muestran el impulso de participación política y democratización ciudadana que marcará el 15M.
6. Más allá del propio movimiento ciudadano, se tiende a una participación activa en los órganos de representación

institucional a diferentes niveles -local, autonómico, estatal. Desde las nuevas formaciones políticas a los acontecimientos electorales que irán sucediendo a partir sobre todo del año 2014,<sup>64</sup> iremos observando la deriva hacia la toma del palacio - o el asalto a los cielos- que finalmente acaban por representar.

---

<sup>64</sup> El 25 de mayo de 2014, en las elecciones al Parlamento Europeo, Podemos irrumpe como fuerza política logrando 5 escaños, mientras la suma de los partidos mayoritarios -PP y PSOE- pierde 30 puntos y baja del 50% total de los votos, obteniendo el peor resultado de la historia de la democracia en España (El País, 26/05/2014).



## Apuntando conclusiones

### Las epistemologías del sur en el norte global

Alicia en *El País de las Maravillas* de Lewis Carroll “abandona su zona de confort, tiende desde la curiosidad puentes con otros mundos y demuestra que es capaz de situarse en puntos de vista diferentes al suyo propio. Esta actitud de apertura le permite dudar de la realidad aparente y realizar aprendizajes que la educación victoriana de su época no le tenía reservados, como que cuando aprendemos a mirarnos con lentes distintos de los que usamos habitualmente es posible que llegemos a ver lo ignorantes o estúpidamente arrogantes que podemos llegar a ser” (Aguiló, 2014. Entrevista con la autora).

Esta ha sido desde el principio la intención de nuestra investigación, buscar una actitud de apertura hacia otras epistemologías, saberes y conocimientos. Desde el reconocimiento de la incompletud cultural, asumiendo el punto de vista a partir del cual ninguna cultura puede alzar a categoría de universal lo que en realidad es un localismo particular -o lo que Santos denomina universalismo negativo-, hemos intentado entablar puentes de diálogo entre tradiciones lejanas en lo geográfico, lo cultural y lo político.

Como vimos, la cultura occidental ha actuado históricamente desde una posición de jerarquía, una superioridad cultural, epistémica y política, que ha impedido entablar un diálogo simétrico con otras culturas. La negación de la existencia de una diversidad de enfoques críticos del conocimiento no inscritos en el ámbito de la modernidad eurocéntrica dominante –lo que Mignolo (2003: 35) denomina una

*epistemología otra-*; ha generado relaciones de desigualdad, silenciamiento y no reconocimiento entre culturas, que nos ha impedido ver en otros conocimientos y cosmovisiones nuevas posibilidades de apertura, emancipación y diálogo(s).

Las epistemologías del Sur que propone Boaventura de Sousa Santos y hemos analizado en nuestra investigación, abren nuevas posibilidades de pensamiento -y acción- para culturas y epistemologías del sur global, un sur que, como dijimos, va más allá de lo geográfico para insertarse en el sur cultural, el sur social y el sur político. Un sur anti-imperial que deja atrás las relaciones de subordinación, explotación y opresión que han marcado las relaciones entre culturas hasta este momento.

En este mismo sentido, partiendo de la idea de que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo (Santos, 2009: 100), hemos defendido que las posibilidades de emancipación social pueden ser distintas de las que fueron legitimadas por el canon occidental. Por eso, propusimos desde un pensamiento crítico y poscolonial, otras formas de entender las relaciones entre culturas y sus posibilidades de diálogo y emancipación.

De este modo, desde un enfoque *dialoguista*, para encarar los silenciamientos causados por los universalismos hegemónicos y la ceguera occidental, vimos la necesidad de llevar a cabo un trabajo de traducción intercultural que promueva la convivencia emancipadora y solidaria entre diversas culturas.

Cuando hablamos de cultura en esta investigación hemos reivindicado un concepto amplio del término. Así, entendemos la idea de cultura no sólo desde un sentido antropológico, sino también, y

fundamentalmente, social y político. Así como el sur del que habla Santos es un sur metafórico, que va más allá de lo geográfico para insertarse en un sur anti-imperial que va más allá de las relaciones de desigualdad que han sacudido las relaciones entre culturas en los últimos siglos; la idea de cultura, como aquí la entendemos, también va hacia una cultura no imperial, no hegemónica y no colonial. Defendemos así una idea de cultura que incluye el elemento material pero también el simbólico de las relaciones entre personas. Una idea que incluye los aspectos no sólo económicos de una sociedad sino también las relaciones de clase, género, identidades, etc.

Sólo a partir de la idea de que existe o ha existido un *encontronazo* entre culturas cada vez que dos o más culturas se ponen en contacto, es posible llegar a un verdadero diálogo intercultural (Fernández Buey, 2010: 73). Por eso, partiendo de la idea de incompletud cultural, y asumiendo las carencias de la propia cultura, el objetivo de la hermenéutica diatópica es “llevar al máximo la conciencia de la incompletud recíproca de las culturas a través del diálogo con un pie en una cultura y el otro pie en la otra” (Santos, 2005b: 134).

En este sentido, recuperamos la imagen de las ventanas con la que Panikkar representa la idea de interdependencia y complementariedad recíproca de las culturas (1990: 135). Como vimos, cada cultura-ventana, aunque se autoconciba como un todo panorámico, es una perspectiva parcial del mundo que nos rodea. De lo que se trata, finalmente, es de encontrar las preocupaciones comunes que -aunque expresadas en lenguajes diferentes-, representen la manera de aproximar cosmovisiones diversas.

El trabajo de traducción intercultural que Santos nos propone a través de la hermenéutica diatópica (1998: 357; 2005a: 134), nos permitirá finalmente, ir no sólo más allá de la distancia temporal existente entre diferentes culturas, sino también -y esto es lo fundamental-, de los lugares comunes *-tópoi* (Panikkar, 1990: 87)- que las separan.

### **Hacia una ecología de los saberes**

La reivindicación de nuevas epistemologías, nos han permitido abrir procesos de descolonización del conocimiento, configurados a partir de diálogos horizontales entre saberes -ecología de los saberes (Santos, 2005b: 163)-, y procesos de descolonización del ser mediante la práctica -ecologías de los reconocimientos (2005a: 165).

En este sentido, las interacciones y los intercambios culturales producidos en las zonas de contacto (2005a: 181), ofrecen la posibilidad de romper con los contactos coloniales cruzados por relaciones de desigualdad, al mismo tiempo que nos permiten ejercer una acción epistémica y política transformadora.

Los diálogos interculturales mediados por la hermenéutica diatópica contribuyen a crear un contexto favorable en el que pueden emerger nuevas experiencias de interacción y reconocimiento humano basadas en un multiculturalismo progresista (Santos 2005a: 173) o emancipador (Santos y Nunes, 2004: 454-458). Este multiculturalismo entendido como la “construcción democrática de las reglas de reconocimiento recíproco entre identidades y entre culturas distintas” (Santos, 2005: 284), no tiene la necesidad de que haya un grupo sociocultural dominante que impone y normaliza los códigos culturales

reguladores de la convivencia social. Y de esta manera reconoce e interactúa con las diferentes culturas y cosmovisiones.

En este punto, recuperamos la figura propuesta por Fernández Buey del indio metropolitano, aquel que sin quererlo, se siente tocado por el otro y que a partir de esta experiencia, es capaz de mirar críticamente a su propia cultura (1999: 8-9). Este será el primer paso para construir una conciencia de especie (Fernández Buey, 2010: 75), a partir de la cual podremos analizar y entablar un diálogo intercultural simétrico. Sin un intento así, de apertura hacia otras culturas desde el reconocimiento del *otro* para tomar conciencia de la propia cultura, sus límites y posibilidades, será imposible llegar a un verdadero entendimiento.

Como vimos, además, tanto las afirmaciones identitarias como las relaciones entre culturas se encuentran íntimamente relacionadas con la reproducción económica y las relaciones de clase (Fernández Buey, 1995: 20). Por eso es importante tener en cuenta que el carácter histórico y relacional de los procesos culturales, involucra las dimensiones política y social, además de la simbólica y material de estos procesos.

Esta vinculación entre la reproducción económica, la dimensión socio-política y las relaciones intra e interculturales -que involucran identidad y diferencia- a la hora de analizar las relaciones entre culturas, ha sido un punto clave en nuestra investigación ya que nos ha permitido ir de los conceptos clásicos y dicotomías planteadas en el pensamiento clásico occidental a una razón cosmopolita que nos permite tener en

cuenta la diversidad de planteamientos y propuestas epistémicas del mundo actual.

Y es en el camino desde lo gnoseológico a lo político-social donde nos parece fundamental poner el acento. Este trabajo no se ha basado -solamente- en una búsqueda de diálogos entre culturas para llegar a un entendimiento entre diferentes partes. Lo que hemos defendido, más bien, es una propuesta de intercambio recíproco que sitúe en la misma línea a colectivos e individuos procedentes de tradiciones -social y políticamente- diversas, que han quedado marginadas, invisibilizadas o silenciadas por el modelo hegemónico dominante.

Y cuando analizamos el grupo social dominante o cultura hegemónica del mundo en el que vivimos, no nos referimos sólo a Occidente como civilización o complejo social, sino también como sistema de valores, conocimiento y normas de convivencia que se ha expandido sobre otras culturas, avasallando, oprimiendo y en muchos casos silenciando las posibilidades de otras formas de entender y vivir el mundo.

El problema fundamental, por tanto, no ha sido tanto la cultura occidental en sí como la *occidentalización* del mundo. Por eso, recuperamos las epistemologías del Sur como “un esfuerzo por rescatar y poner en diálogo sujetos, saberes y prácticas subalternas históricamente situadas en el lado invisible del espejo por los modelos sociales e institucionales dominantes” (Aguiló, 2014: 115). Su finalidad, por tanto, será la de crear formas plurales de conocimiento con una visión más rica e inclusiva del mundo a través del reconocimiento de la ecología de saberes.

## Del TINA a otros mundos posibles

Como vimos en el capítulo uno, desde el famoso TINA a la afirmación del capitalismo como mejor de los mundos posibles, la necesidad de reivindicar alternativas al pensamiento único se enarbola como bandera de la dignidad de los de abajo, de los excluidos por un sistema homogeneizador, universalista y excluyente que denominamos capitalismo.

El ciclo antiglobalización y la explosión de los Foros Sociales Mundiales, apuntamos en el segundo capítulo, bajo lo que denominamos altermundismo, pondrá las bases para la reivindicación de otros mundos posibles y llevará al debate internacional las cuestiones relativas a la desigualdad, la opresión y el neocolonialismo del sistema económico-político dominante.

La idea de la traducción entre saberes y experiencias con procedencias político-culturales tan alejadas en el tiempo y lo geográfico, nos permitió en el tercer capítulo de nuestra disertación, desarrollar las posibilidades de un trabajo de traducción contrahegemónica. Desde la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, además vimos resurgir las posibilidades de un verdadero rescate de los conocimientos y prácticas silenciados por la cultura dominante.

Con las revueltas de la indignación finalmente, volvimos a ver un resurgir de esos mundos, una nueva reivindicación de los de abajo y los marginados, no escuchados durante siglos de colonialismo, explotación, capitalismo y patriarcado. Los nuevos indignados, como ya hicieron los zapatistas, se tapan el rostro para que nos vean, reivindican sus identidades a través de sus anonimatos.

La demanda de nuevas formas de entender la democracia, desde abajo, reapropiándose, ahora sí, de los espacios públicos e incluso institucionales -en algunos casos-, serán claves en la configuración de estos procesos.

Las plazas de la indignación, finalmente, se erigen como espacios no sólo de confluencia -*We are 99%*- sino también y fundamentalmente de escenificación de la vida colectiva. A partir de 2011, las plazas se articulan como escenarios de la vida pública y privada a la que aspira la mayor parte de la población porque es en ellas donde hay lugar para representar sus acciones y demandar sus necesidades.

### **Las posibilidades de las epistemologías del Sur**

La propuesta de Santos trata de afrontar los riesgos que supone esta globalización neoliberal sin caer en un relativismo, rechazando el universalismo como punto de partida en favor de la construcción dialógica y poscolonial de cadenas de inteligibilidad recíproca entre culturas y movimientos sociales que ofrezcan la oportunidad de incorporar la voz de quienes luchan por otra globalización y mundos posibles.

Lo que hemos visto, finalmente, es que el resultado de este proceso supone el reconocimiento de la infinita diversidad epistémica del mundo, la desactivación de la dicotomía jerárquica entre saberes hegemónicos/subalternos y, en consecuencia, la promoción efectiva de una *justicia cognitiva global* (Santos, 2005a: 187), sin la cual no será posible llegar a una justicia social global.

Las posibilidades abiertas por las epistemologías del Sur, finalmente, se traducen en la generación a escala local/global de formas de conocimiento y reconocimiento entre diferentes luchas, movimientos y resistencias. La producción de prácticas emancipadoras pasa por establecer puentes de comunicación para compartir conocimientos, experiencias y apoyos entre las poblaciones del sur global. Estos puentes, tendidos en diferentes momentos y contextos son la base para promover aprendizajes mutuos mediante un diálogo entre saberes que no anule la diversidad.

En este contexto, el Foro Social Mundial se articula como un espacio de confluencia entre colectivos, pero también de debate, donde las posibilidades de transformación social son discutidas y colectivizadas. Es un espacio donde se dan diálogos entre las epistemologías del Sur, con intención emancipadora y transformadora. Sin embargo, como vimos el FSM también tiene ciertos límites -por su estructura y organización- que intentarán ser solventados con la creación de las Universidad(es) Popular(es) de los Movimientos Sociales.

Finalmente, ambos procesos acaban teniendo sus dificultades debido a varias causas entre las que vimos que se realizan en espacios geográficos muy localizados y se organizan a través de redes de movimientos y organizaciones sociales, que no siempre cuentan con la participación de colectivos y movimientos locales/nacionales que están llevando a cabo sus luchas en sus países de origen.

### **La traducción entre movimientos**

Al principio de nuestra investigación nos preguntamos sobre las posibilidades de un trabajo de traducción entre colectivos

emancipadores que desde el FSM hasta las plazas de la indignación se articulan en torno a demandas de ciudadanía, nuevas formas de democracia y otras posibilidades de transformación social.

Como vimos la traducción de ideas debe partir de la idea de que todas las culturas son incompletas y pueden ser enriquecidas por el diálogo y la confrontación con otras culturas. Y en este sentido, espacios como el Foro Social Mundial o las plazas de la indignación otorgan a esta idea una nueva centralidad y una preeminencia mayor.

Del altermundismo a la indignación podemos observar un proceso de traducción entre colectivos con voluntad contrahegemónica y emancipadora -desde el punto de vista de sus reivindicaciones pero también de sus prácticas y estrategias-. Lo que significa, desde el punto de vista del estudio de los movimientos sociales, que se da una transmisión de saberes y prácticas entre colectivos –e ideas- alejados en el tiempo y en el espacio.

En el caso del movimiento argentino de 2001 y los indignados españoles de 2011, como vimos, se traducen muchas prácticas –asamblarismo, desobediencia civil, ocupación de espacios públicos, escraches, etc.; además de saberes e ideas –impugnación de la democracia, crítica a la corrupción, etc. En la Argentina de 2001 se anuncia ya, con mucha antelación la crítica al modelo de democracia y la corrupción de la clase política, se exige un saneamiento de las instituciones -incluso vaciamiento- y se reivindica la necesidad de una regeneración de todo el sistema político-económico. La crisis económica en la que entra el país, pero también, la crisis política, social y civilizatoria –o de valores- en la que se inserta la sociedad argentina

en la década de los 2000 se repetirá, diez años después en otros países como España, donde en respuesta a la misma surge el movimiento de los indignados. Pero también vemos estas ideas en las plazas de Egipto, Túnez, Grecia o Turquía.

Desde el principio, los colectivos indignados recuperarán algunas de las consignas de lo que fue el movimiento asambleario argentino y reivindicarán el lema de *No nos representan* como una continuidad del *Que se vayan todos*; es decir como una crítica a las instituciones y sus formas de representación así como a la democracia realmente existente.

En los movimientos de las plazas, especialmente en el caso español, se da un importante trabajo de confluencia entre colectivos y culturas políticas, fundamentalmente a través de prácticas –asamblearismo, formas de organización de las acampadas, estrategias de acción del movimiento, formación de plataformas ciudadanas, asambleas barriales, sectoriales, etc.

Sin embargo, una de las ausencias fuertes que se dieron en las plazas españolas fue la del colectivo inmigrante. Un movimiento configurado sobre todo, por los colectivos más afectados por la crisis económica, c se acaba consolidando –y limitando- a un movimiento de ciudadanos de pleno derecho, dejando un lado las reivindicaciones de los colectivos no reconocidos legal y administrativamente.

Por eso, finalmente las plazas de la indignación no siempre se configuran como espacios interculturales, como sí ocurría en el FSM, donde la representación de diversas culturas y saberes era reconocida y reivindicada como parte de un proceso político más amplio: el reconocimiento de una ciudadanía ampliada que incluyera a los

colectivos no reconocidos legal y administrativamente por el sistema jurídico-político hegemónico.

El caso de las Plataformas de Afectados por las Hipotecas, sin embargo, sí que es un ejemplo paradigmático de movimiento intercultural y transtemático. Es en las asambleas ciudadanas de la PAH donde se produce un verdadero trabajo de traducción entre saberes y prácticas, entre activistas que provienen de culturas políticas, sociales y geográficas muy diversas. Por eso, hemos afirmado, que la PAH se convierte en una importante zona de contacto para los colectivos movilizados a partir del 15M.

### **Del altermundismo a la indignación**

Del altermundismo a la indignación -o de lo que fue el movimiento antiglobalización a los movimientos indignados-, por tanto, se produce una transnacionalización de la protesta (Tarrow, 2004) pero también una *transnacionalización de la propuesta* de otros mundos y democracias posibles. Podemos afirmar así que se produce una ecología de saberes y reconocimientos que pone en contacto a diferentes colectivos para aprender y desaprender de sus propios procesos.

En este sentido, también podemos poner como ejemplo los zapatistas con los procesos institucionales que se producen después del 15M en el Estado español. *Vamos despacio porque vamos lejos* o *mandar obedeciendo* son algunos de los lemas más utilizados por el zapatismo en los años 90 y 2000, y serán recuperados por los indignados a partir de las movilizaciones del año 2011 y los procesos institucionales que hemos visto empiezan a fraguarse a partir del surgimiento de nuevos partidos políticos provenientes de la ola de movilización de entonces.

## Hacia una reconceptualización de la traducción

Finalmente, y desde el punto de vista de la traducción, vemos que se da un proceso de traducción *no reglado* o *semi-espontáneo* en las plazas de la indignación que nos parece importante destacar.

Si, como decíamos, en cuanto a reconocimiento de la diversidad cultural -desde el punto de vista del origen y pertenencia geográfico- observamos ciertos límites en los procesos estudiados; desde el punto de vista de la diversidad política y social, vemos claramente ampliada esta representación. Es el ámbito de lo social y lo político donde las plazas de la indignación suponen un verdadero espacio de la diversidad de ideologías, tradiciones políticas, clases y estratos sociales, géneros, edad e identidades. En este sentido las plazas nos parecen una evolución natural de los foros, donde la diversidad cultural era muy importante. Ahora, colectivos políticos y sociales que en los foros no estaban representados llegan a confluír bajo la reivindicación de una dignidad que va más allá de las fronteras norte-sur para insertarse en las condiciones sociales, políticas y económicas de las poblaciones *minorizadas* por el sistema dominante. Las plazas como lugares de confluencia, donde se da cabida el 99% de la población frente al 1% que sustenta el poder económico y político del planeta.

Las plazas -y no sólo las calles- se acaban configurando en este ciclo como lugares donde se representan diferentes formas de vida alternativas al capitalismo. En ellas, y a pesar de sus ausencias, se da una heterogeneidad de movimientos y culturas políticas, que las convierten en lugares idóneos para el encuentro intercultural, la ecología de saberes y de reconocimientos.

Así se llega a través de un trabajo de traducción subterráneo, podríamos decir, donde el respeto por la demodiversidad y la antropodiversidad es una constante, a una verdadera diversidad epistémica y política.

Entonces podemos hablar más de procesos de *traducción desde abajo* que de trabajo de traducción en sí mismo. Hacemos ver esta diferencia porque en algunos de los casos analizados no se da como entendemos el trabajo de traducción dirigido o pautado como se da en las UPMS o en algunas de las propuestas del FSM. Lo que vemos, en espacios como las plazas, más bien, son procesos de traducción intercultural semi-espontáneos. Procesos de encuentro, ecología de saberes, mezcla de conocimientos y prácticas entre culturas y movimientos en diversos lugares geográficos del planeta.

### **El reconocimiento de la diversidad democrática**

Finalmente, si en el caso del movimiento antiglobalización y los FSM la aspiración emancipadora y transformadora giraba en torno a la idea de *otro mundo es posible*, en el ciclo de movilización indignadas la exigencia va hacia una *democracia real ya*. Una regeneración democrática aquí y ahora como reivindicación de una nueva ciudadanía en relación directa -y recuperación- del -contra-poder.

Por eso, podemos concluir que si como vimos uno de los méritos del movimiento de movimientos fue volver a poner en primer plano la cuestión social de las diferencias existentes en el mundo; el mayor logro de los indignados, finalmente, fue reivindicar la dignidad y la democracia como lugares comunes *-tópoi-* compartidos por las culturas contrahegemónicas.

Estos colectivos, finalmente, conseguirán generar un nuevo sentido común político que redefine el significado cultural y social de la democracia, reconociendo la existencia de formas democráticas que amplían su significado y alcance tradicional, creando nuevos sujetos colectivos, espacios públicos contrahegemónicos, y poniendo en marcha ejercicios de poder popular *desde abajo*. Desde los movimientos argentinos de 2001, pasando por la experiencia de los FSM hasta los indignados, podemos decir que por fin, se abre una grieta en la cultura política eurocéntrica dominante que apunta a la posibilidad de una concepción y de una práctica más radical, horizontal y demodiversa de la democracia (Aguiló, 2015).

Otra(s) democracia(s) es(son) posible(s), y esta vez, desde abajo, a la izquierda y con el Sur anti-imperial.



## Bibliografía

- Aguiló, A. 2009. «Globalización neoliberal y antropodiversidad: (tres) propuestas para promover la paz y el diálogo intercultural». *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 24 (Nº4): 5-26.
- . 2010. «Hermenéutica diatópica, localismos globalizados y nuevos imperialismos culturales: orientaciones para el diálogo intercultural». *Cuadernos Interculturales* 8 (Nº14): 145-63.
- . 2014. Movimientos sociales y democracia al otro lado del espejo: Entrevista a Antoni Aguiló Entrevistado por J. Nuño de la Rosa. Oxímora. *Revista Internacional de Ética y Política*. Coímbra, <http://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/10472>.
- . 2015. «Las revueltas de la indignación y las nuevas luchas por la democracia». En *Revueltas de indignación y otras conversas*, B. Santos, 60-70. La Paz: Alice/CES/Oxfam/CIDES-UMSA.
- Amin, S. 1988. *La desconexión. Hacia un sistema mundial policéntrico*. Madrid: IEPALA Editorial.
- . 2003. *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no-americano*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Amin, S., y F. Houtart, eds. 2005. *Globalización de las resistencias II. El estado de las luchas 2005*. Barcelona: Icaria.
- Antentas, J.M. 2008. «FSM (2001-2007): un balance general». En *El futuro del Foro Social Mundial. Retos y perspectivas después de Nairobi*. Barcelona: Icaria.
- Antentas, J.M, J. Egireun, y M. Romero. 2003. *Porto Alegre se mueve*. Madrid: La Catarata.
- Antentas, J.M, y E. Vivas. 2009. *Resistencia Globales. De Seattle a la crisis de Wall Street*. Barcelona: Edición Popular.
- . 2010. «Una década de foros sociales». *Diario Público*, 06/02/2010. <http://blogs.publico.es/dominiopublico/1821/una-decada->

- de-foros-sociales/.
- Antentas, J.M., y E. Vivas. 2012. *Planeta indignado. Ocupando el futuro*. Madrid: Sequitur.
- Antón, G., J. Cresto, J. Rebón, y R. Salgado. 2011. «Una década en disputa. Apuntes sobre las luchas sociales en la Argentina». En *Una década en movimiento. Luchas populares en América Latina en el amanecer del siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO.
- Arendt, H. 1999. *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Aristóteles. 2000. *Retórica*. Madrid-España: Gredos.
- ATTAC. 2008a. «Altermundialismo-Altermundismo». En *Primer diccionario altermundista*, 22-24. Buenos Aires: Capital Intelectual y Le Monde Diplomatique.
- . 2008b. «Emancipación». En *Primer diccionario altermundista*, 127. Buenos Aires: Capital Intelectual y Le Monde Diplomatique.
- . 2008c. «Foro Social». En *Primer diccionario altermundista*, 161-62. Buenos Aires: Capital Intelectual y Le Monde Diplomatique.
- . 2008d. *Primer diccionario altermundista*. Buenos Aires: Capital Intelectual y Le Monde Diplomatique.
- . 2008e. «Utopía». En *Primer diccionario altermundista*, 352-53. Buenos Aires: Capital Intelectual y Le Monde Diplomatique.
- «Aturem el Parlament». *15Mpedia*.  
[http://15mpedia.org/wiki/Aturem\\_el\\_Parlament](http://15mpedia.org/wiki/Aturem_el_Parlament).
- Bello, W. 2008. «El FSM en la encrucijada». En *El futuro del Foro Social Mundial. Retos y perspectivas después de Nairobi*, 75-81. Barcelona: Icaria.
- Bensaid, D. 2009. *Elogio de la política profana*. Barcelona: Ediciones Península.
- Berry, J. 1999. «Sea Turtles and Teamsters Together at last». *Labornet Newslines*, diciembre 19.  
<http://www.labornet.org/news/123199/08.html>.
- Bilbeny, N., ed. 2002. *Per una ètica intercultural. Reflexions interdisciplinàries*. Barcelona: Mediterrània-Fundació Jaume Bofill.

- Boltanski, L., y E. Chiapello. 2002. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bonfond, O. 2010. «¿Altermundismo o barbarie?» *CADTM*, enero 2. <http://www.cadtm.org/Altermundismo-o-barbarie>.
- Boron, A. 2004. *Nueva hegemonía mundial. Alternativas de cambio y movimientos sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bourdieu, P. 1984. *Homo academicus*. Paris: Minuit.
- . , ed. 1999. *La miseria del mundo*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, P., y L. Wacquant. 1992. *Réponses. Pour une anthropologie reflexive*. Paris: Seuil.
- Bringel, B., y E. Echart. 2010. «Movimiento antiglobalización. De Seattle a Copenhague (con escala en la Amazonia): o del movimiento antiglobalización al nuevo activismo transnacional». En *Jóvenes en la red. Anuario de movimientos sociales 2010*, 191-201. Barcelona: Betiko Fundazioa - Icaria Editorial.
- Bringel, B., E. Echart, y S. López. 2006. «Las “venas abiertas” en 2006». En *La red en la encrucijada*.
- . 2008. «Movimiento antiglobalización. Del actor en movimiento a los movimientos en acción: la rearticulación de la lucha antiglobalización». En *La red en la ciudad. Anuario de movimientos sociales 2008*, 178-87. Barcelona: Betiko Fundazioa - Icaria Editorial.
- Calvo, J. 2008. *El Fòrum Social Mundial, Nous camins per canviar el món*. Barcelona: Justícia i Pau.
- . 2010. «Un balance de 10 años de altermundismo». *Rebellion*, marzo 13. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=102145>.
- Capella, J.R. 2006. *Entrada en la barbarie*. Madrid: Trotta.
- Carmona, P., J. Fernández, J. Mir García, y M. Padilla. 2012. «Cibercoloquio: El 15 M, un año después». *FUHEM-Ecosocial*, 28/05/2012. <http://www.fuhem.es/ecosocial/Default.aspx?v=457>.
- Carroll, L. 2010. *Alicia en el país de las maravillas*. Madrid: Alianza Editorial.

- «Carta de Princípios do Fórum Social Mundial». 2001. São Paulo.  
<http://memoriafsm.org/page/carta>.
- Cassen, B. 2010. «¿Hacia el “post-altermundialismo”?» *Le Monde Diplomatique en Español*, enero 2010.
- Castells, M. 2012. *Redes de indignación y esperanza*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castoriadis, C. 1998. *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Cátedra.
- Castro-Gómez, S. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central.
- Colau, A., y A. Alemany. 2012. *Vidas hipotecadas. De la burbuja inmobiliaria al derecho a la vivienda*. Barcelona: Angle editorial.
- Colectivo Ioé. 2012. «Crece la desigualdad en España». *Barómetro Social de España*.
- Conway, J. 2011. «Cosmopolitan or Colonial? The World Social Forum as ‘contact zone’». *Third World Quarterly*, 217-36.
- Coraggio, J.L, y J.L Laville, eds. 2014. *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un diálogo norte-sur*. Buenos Aires: Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Correa, J. 2003. *Forum Social Mundial*. Sao Paolo: Fundación Perseo Abramo.
- Cué, C.E. 2014. «Pierde el bipartidismo tras el fuerte castigo de los electores a PP y PSOE». *El País*, 26/05/2014.  
[http://politica.elpais.com/politica/2014/05/25/actualidad/1401029782\\_739281.html](http://politica.elpais.com/politica/2014/05/25/actualidad/1401029782_739281.html).
- Dayan-Herzbrun, S. 2015. «El islam en Europa. Hacia una Europa postoccidental». *Viento Sur*, 01/10/2015.  
<http://vientosur.info/spip.php?article10533>.
- De Las Casas, B. 1986. *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2005. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra.
- Delgado, M. 2015. «Places fortes. El paper de l'espai públic en les mobilitzacions socials de nova generació» 2 (3): 95-110.

- Democracia Real Ya. 2011. «Manifiesto plural Democracia Real Ya». <http://manifiestoplural.blogspot.com/2011/05/puntos-de-acuerdo-del-manifiesto-plural.html>.
- Diani, M., y D. Della Porta. 2011. *Los Movimientos Sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Editorial Complutense.
- Díaz-Salazar, R. 2002. *Justicia global, las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre*. Barcelona: Icaria editorial-Intermón Oxfam.
- Domènech, X. 2014. *Hegemonías. Crisis, movimientos de resistencia y procesos políticos (2010-2013)*. Madrid: Akal.
- Dubois, W.E. 1946. *The World and Africa*. New York: Viking.
- Dunning, J.H, ed. 2004. *Making globalization good. The Moral Challenges of Global Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Dussel, E. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Estévez, J.A. 2011. «Globalización neoliberal y democracia». *Mientras Tanto*.
- Estévez, J.A y G. Messina (eds.) 2015. *La democracia en bancarrota*. Madrid: Trotta.
- Exeni, J.L. 2010. «Andamios del cambio político. Para una democracia intercultural con igualdad». En *Informe nacional sobre Desarrollo Humano 2010*. La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD-Bolivia).
- EZLN. 2000. *EZLN: Documentos y comunicados (1994-2000)*. México: Era.
- Fernández Buey, F. 1995a. «Buscando un punto de vista sobre el choque cultural». En *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, 17-43. Barcelona: Destino.
- . 1995b. *La barbarie: de ellos y de los nuestros*. Barcelona: Paidós.
- . 1995c. *La gran perturbación: discurso del indio metropolitano*. Barcelona: Destino.
- . 1999. «Introducción». En *Bartolomé de Las Casas: Cristianismo y defensa del indio metropolitano*, editado por F. Fernández Buey, 1-

25. Madrid: Los libros de la Catarata.
- . 2000. *Ética y Filosofía Política: asuntos públicos controvertidos*. Barcelona: Bellaterra.
- . 2002. «Sobre el encuentro entre culturas. Una perspectiva ético-política». En *Per una ètica intercultural. Reflexions interdisciplinàries*, editado por Norbert Bilbeny, 95-109. Barcelona: Mediterrània-Fundació Jaume Bofill.
- . 2003a. «La contribución de Edward Said a una tipología cultural del imperialismo». *El Viejo Topo*.
- . 2003b. *Poliética*. Madrid: Losada.
- . 2003c. «Desigualdad y diversidad en la globalización». *Revista de Economía Crítica* 1 (abril): 9-22.
- . 2004a. «Entre civilización y barbarie». En *Fronteras. Debat de Barcelona*, 33-44. Barcelona: CCCB / Fundació Collserola.
- . 2004b. *Guía para una globalización alternativa. Otro mundo es posible*. Barcelona: Ediciones B.
- . 2007. «Sobre el Movimiento de Movimientos». *Revista de Estudios de Juventud*, Jóvenes, globalización y movimientos altermundistas, 76: 21-36.
- . 2009. «Crisis de civilización». *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global* 105: 41-51.
- . 2010. Potenciar la red de redes Entrevistado por M. Riera. *Revista El Viejo Topo*, n. 269.  
<http://www.elviejotopo.com/web/revistas.php?numRevista=269>.
- . 2012. «Sobre ecosocialismo en la crisis de civilización: ecología política de la pobreza y decrecimiento». En *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*, J. Riechmann, 11-25. Madrid: Los libros de la Catarata.
- . 2014. *Filosofar desde abajo*. Editado por J. Mir García y V. Ríos. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Fernández Buey, F., y J. Mir. 2009. «¿Es tan malo ser antisistema?» *Diario Público*, 12/04/2009.  
<http://blogs.publico.es/dominiopublico/1208/%C2%BFes-tan->

malo-ser-antisistema/.

- Fernández Durán, R., M. Etxezarreta, y M. Saez. 2001. *Globalización capitalista. Luchas y resistencias*. Barcelona: Virus Editorial-Baladre.
- Fernández, J. 2011. «15-M: Transitando entre la autonomía, la radicalidad y el nuevo “sentido común”.» *Viento Sur*, julio.
- Fernández, J., C. Sevilla, y M. Urbán, eds. 2012. «El Topo que quería tomar (el) Sol». En *¡Ocupemos el mundo! Occupy the world!*, 13-26. Barcelona: Icaria-Antrazyt.
- Fernández, J., M. Urbán, y C. Sevilla, eds. 2012. *¡Ocupemos el mundo! Occupy the world!* Barcelona: Icaria-Antrazyt.
- Fernández-Savater, A. 2012. «Política literal y política literaria (Sobre ficciones políticas y 15-M)». *eldiario.es*, julio, sec. Interferencias. [http://www.eldiario.es/politica/Politica-politica-literaria-ficciones-politicas-Amador\\_Fernandez\\_Savater\\_EDIFIL20121203\\_0001.pdf](http://www.eldiario.es/politica/Politica-politica-literaria-ficciones-politicas-Amador_Fernandez_Savater_EDIFIL20121203_0001.pdf).
- Ferrater Mora, J. 1991. *Diccionario de Filosofía*. 6ª ed. Valencia: Círculo de Lectores.
- Fontana, J. 2000. *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica.
- . 2003. *La globalización en perspectiva histórica*. Oviedo: Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- Fukuyama, F. 1992. *El fin de la historia y el último hombre*. Madrid: Planeta.
- Galeano, E. 2004. *El libro de los abrazos*. Madrid: SIGLO XXI.
- Gandhi, N., y N. Shah. 2006. «Inter Movement Dialogues: Breaking barriers, building bridges». *Development* 49 (1): 72-76.
- George, S. 2004. *Otro mundo es posible sí...* Barcelona: Icaria.
- Göle, N. 2015. *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*. París: Éditions La Découverte.
- Graeber, D. 2013. *Somos el 99%. Una historia, una crisis, un movimiento*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Gramsci, A. 1980. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno, 1932*. Madrid-Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Grau, E., y P. Ibarra. 2006. *La red en la encrucijada. Anuario de movimientos*

- sociales 2005*. Barcelona: Betiko Fundacioa/Icaria Editorial.
- Grüner, E., ed. 2011. *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.
- Habermas, J. 1962. *El espacio público: arqueología de la publicidad como dimensión constitutiva de la sociedad burguesa*.
- . 1982. *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Harvey, D. 2004. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Hassan, I. 1982. *The Dismemberment of Orpheus. Toward a Postmodern Literature*. 2ª ed. The University of Wisconsin Press.
- Herrera Flores, J. 2005. «El Foro Social Mundial como la creación de un nuevo humanismo». En *Foro Social Mundial*, 9-13. Barcelona: Icaria-Antrazyt.
- Hinkelammert, F. 2002. *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- . 2014. «La rebelión de los límites, la crisis de la deuda, el vaciamiento de la democracia y el genocidio económico-social». En *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un diálogo norte-sur*, J.L. Coraggio y J.L. Laville, 207-20. Buenos Aires: Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Holloway, J. 2002. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Holloway, J. 2011. *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Huish, R. 2006. «Logos a Thing of the Past? Not so fast, World Social Forum!» *Antipode* 38 (1): 1-6.
- Iglesias Turrión, P. 2005. «Un nuevo poder en las calles. Repertorios de acción colectiva del Movimiento global en Europa. De Seattle a Madrid». *Política y Sociedad*.
- Jameson, F. 1991. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Kagarlitsky, B. 2000. *The return of radicalism. Reshaping the left institutions*.

- London: Pluto Press.
- Klein, N. 2007. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós.
- Küng, H. 2002. *Reivindicació d'una ètica mundial*. Madrid: Trotta.
- Küng, K. 1991. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta.
- Le Quang, M., y T. Vercoutere. 2013. *Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo*. Quito: IAEN.  
<http://tratarde.org/wp-content/uploads/2013/09/BUEN-VIVIR-Y-ECOSOCIALISMO-Le-Quang-y-Vercoutere.pdf>.
- Levitin, M. 2015. «El triunfo de Occupy Wall Street». *La Marea*, agosto.
- Lowy, M. 2004. «¿Hacia una nueva Internacional?» En *El Foro Social Mundial: Desafiando Imperios*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Maldonado-Torres, N. 2006. «Post-continental Philosophy: its definition, contours, and fundamental sources». *Worlds& Knowledges Otherwise* 1, 3.  
<http://jhfc.duke.edu/who/dossiers/1.3/NMaldonado-Torres.pdf>.
- Manetto, F. 2014. «Iglesias apela a la mayoría para “ocupar la centralidad del tablero”». *El País*, 18/10/2014.  
[http://politica.elpais.com/politica/2014/10/18/actualidad/1413627106\\_329080.html](http://politica.elpais.com/politica/2014/10/18/actualidad/1413627106_329080.html).
- Martínez, J.J. 2011. «Burbuja inmobiliaria. Derecho a la vivienda y el futuro del 15M». *Revista Laberinto*, n° 34: 59-74.
- Masullo, J., y M. Portos. 2015. «Del 15M a Podemos: resistencia en tiempos de recesión. Entrevista con Donatella della Porta». *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales* N°9: 1-11.
- McAdam, D., S. Tarrow, y Ch. Tilly. 2009. *Dinámica de la contienda política*. Barcelona: Hacer Editorial.
- McEwan, I. 2006. *Sábado*. Barcelona: Anagrama.
- Meneses, M.P. 2009. «Reconfigurações identitárias e a fractura colonial: a encruzilhada de histórias esquecimentos e memórias».
- . 2010. «O “Índigena” Africano e o Colono “Europeu”: a construção da diferença por processos legais». *E-cadernos CES* 7: 69-93.

- . 2011. «Epistemologías del sur: diálogos que crean espacios para un encuentro de las historias». *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales*, CIDOB, 31-41.
- . 2014. «Cuerpos de violencia, lenguajes de resistencia: las complejas redes de conocimientos en el Mozambique contemporáneo». En *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, 185-218. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. 2001. «Descolonización epistémica y ética. La contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde los Andes». *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 7, N°3: 175-95.
- . 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mir García, J. 2011. «El 19J como prueba de la dimensión del nuevo movimiento (14M+15M+Acampadabcn)#=?» *CEMS en moviment. El bloc del CEMS*. 19/06/2011.  
<http://cemsenmoviment.wordpress.com/2011/06/19/el-19j-como-prueba-de-la-dimension-del-nuevo-movimiento-14m15macampadabcn/>.
- . «Escraches: justicia popular y construcción de la ciudadanía en Argentina». *Viento Sur*.
- Mir García, J., J. França, C. Macías, y P. Veciana. 2013. «Fundamentos de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca: activismo, asesoramiento colectivo y desobediencia civil no violenta». *Educación Social. Revista de Intervención Socioeducativa*, n° 55: 52-61.
- Mir, J., y E. Prat. 2013. «15-M: intentos de aproximar ética, política y democracia». *Oxímora-. Revista Internacional de Ética y Política*, n° 3: 23-36.
- Mondragón, A. 2013. «La historia como espejo del presente: Francisco Fernández Buey y su mirada crítica a las relaciones interculturales». En *Encontros com Paco Buey*, A. Torres y M.C Machado, 65-74. Cuiabá: Universidade Federal de Mato

Grosso.

- Monedero, J.C. 2011. *La rebelión de los indignados*. Madrid: Rompeolas.
- . 2012. *Dormíamos y despertamos. El 15M y la reinvencción de la democracia*. Madrid: Nueva Utopía.
- . 2013. *Curso urgente de política para gente decente*. Madrid: Seix Barral.
- Monereo, M., M. Riera, y P. Valenzuela, eds. 2002. *Foro Social Mundial / Porto Alegre 2002. Hacia el partido de oposición*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Negri, A. 2004. «Para una definición ontológica de la multitud». En *Guías: cinco lecciones en torno al Imperio*, 131-42. Barcelona: Paidós.
- . 2011. «Reflexiones acerca del 15M». *Rebellion.org*, junio.
- Nunes, J.A. 2014. «El rescate de la epistemología». En *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, 219-44. Madrid: Akal.
- Nuño de la Rosa, J. 2010. «Debates y controversias en el Foro Social Mundial. Un balance de diez años de lucha». Barcelona: Universitat de Barcelona.
- . 2012. «In memoriam. Paco Fernández Buey. Entre la ética, la política y el amor por las palabras.» *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política* 1: 1-9.
- . 2014. «Del “Que se vayan todos” al “No nos representan”. Respuestas a la crisis económica en Argentina y España». *Kultur. Revista interdisciplinària sobre la cultura de la ciutat*.
- Oldham, K., y D. Wilma. 2009. «Large but mostly non-confrontational protests greet the WTO in Seattle on November 29, 1999». *HistoryLink.org*.  
[http://www.historylink.org/index.cfm?DisplayPage=output.cfm&file\\_id=2143](http://www.historylink.org/index.cfm?DisplayPage=output.cfm&file_id=2143).
- Ouviña, H. 2003. «Las asambleas barriales y la construcción de “lo público no estatal”: la experiencia en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires». *Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe*.
- Panikkar, R. 1990. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban.

- . 1993a. «Diálogo intrarreligioso». En *Conceptos fundamentales del cristianismo*, C. Floristán y J.J. Tamayo, 1144-55. Madrid: Trotta.
- . 1993b. *Paz y desarme cultural*. Santander: Sal Terrae.
- Parcerisa, Ll. 2014. «La PAH: Un movimiento social contrahegemónico?» *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, n° 4: 23-40.
- Pastor, J. 2011. «El movimiento 15-M. Un nuevo actor sociopolítico frente a la “dictadura de los mercados”». *Sociedad y utopía. Revista de ciencias sociales* 38: 109-24.
- Pisarello, G. 2011. *Un largo Termidor. La ofensiva de un constitucionalismo antidemocrático*. Madrid: Trotta.
- Pratt, M.L. 1992. *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. Londres: Routledge.
- Ramonet, I., R. Chao, y Wozniak. 2004. «Foro Social Mundial». En *Abecedario (subjetivo) de la globalización*, 206-7. Barcelona: Seix Barral.
- Ramonet, I., F. Giovannini, y G. Ricoveri. 1996. *Il Pensiero Unico*.
- Rebón, J. 2006. «La empresa de la autonomía. Apuntes acerca de la recuperación de empresas por sus trabajadores en Argentina.» *OSAL Año VII N°21*: 263-75.
- . 2007. *La empresa de la autonomía. Trabajadores recuperando la producción*. Buenos Aires: Colectivo Ediciones/Ediciones Picasso.
- Riechmann, J. 2012. *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Riechmann, J., y F. Fernández Buey. 1994. *Redes que dan libertad: introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona: Paidós.
- «Rodea el congreso». *Wikipedia*.
- [https://es.wikipedia.org/wiki/Rodea\\_el\\_Congreso](https://es.wikipedia.org/wiki/Rodea_el_Congreso).
- Rodríguez, C. 2007. «La ley Nike: el movimiento antimaquila, las empresas transnacionales y la lucha por los derechos laborales en las Américas». En *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, 61-85. Rubí (Barcelona); México: Anthropos Editorial; UAM-Cuajimalpa.

- Rodríguez, O. 2012. *Yo muero hoy: Las revueltas en el mundo árabe*. Barcelona: Debate.
- . *Karama. Las revueltas árabes*. Penguin Random House Grupo Editorial España.
- Romero, M. 2008. «El FSM y la política: el riesgo de la extinción». En *El futuro del Foro Social Mundial. Retos y perspectivas después de Nairobi*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Rousset, P. 2008. «La experiencia del FSM como un nuevo marco de solidaridades». En *El futuro del Foro Social Mundial. Retos y perspectivas después de Nairobi*. Barcelona: Icaria.
- Sacristán, M. 1989. *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona: Icaria.
- Sader, E. 2009a. «FSM en Belem: la hora de las alternativas». *La Jornada*, 25/01/2009.  
<http://www.jornada.unam.mx/2009/01/25/index.php?section=opinion&article=024a1mun>.
- . 2009b. «Balance del Foro de Bélem y de otro mundo posible». *Revista Sin Permiso*, 08/02/2009.  
<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=2339>.
- . 2010a. *El nuevo topo*. Buenos Aires: CLACSO.
- . 2010b. «El balance de “otro mundo posible”». *Sin Permiso*, 31/01/2010.  
<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=3060>.
- Sáenz de Ugarte, I. 2010. «Brown cree que la “tasa Tobin” será una realidad». *Diario Público*, 12/02/2010.  
<http://www.publico.es/dinero/293901/brown-cree-que-la-tasa-tobin-sera-una-realidad>.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Book.
- . 1996. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Santos, B. 1995. *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- . 1998. *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: Universidad Nacional de

- Colombia /Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA).
- . 2001. «Os Processos da globalização». En *Globalização: fatalidade ou utopia?*, editado por B. Santos, 31-106. Porto: Afrontamento.
- . ed. 2003a. *Conhecimento prudente para uma vida decente. Um Discurso sobre as Ciências (Revisitado)*. Porto: Afrontamento.
- . 2003b. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Vol. 1: Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- . 2003c. «De la ciencia moderna al nuevo sentido común». En *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, 1: Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática: 59-133. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- . 2003d. «Introducción general: ¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica?» En *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, 23-42. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- . ed. 2004. *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2005a. *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
- . 2005b. *Foro Social Mundial. Manual de uso*. Barcelona: Icaria.
- . 2006a. *A Gramática do Tempo*. Porto: Afrontamento.
- . 2006b. «La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes». En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Vol. 1. Buenos Aires: Red de Bibliotecas Virtuales CLACSO.
- . 2006c. «Para una democracia de alta intensidad». En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Vol. 3. Buenos Aires: Red de Bibliotecas Virtuales CLACSO.

- . 2006d. «Una nueva cultura política emancipatoria». En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Vol. 2. Buenos Aires: Red de Bibliotecas Virtuales CLACSO.
- . 2007a. «Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions». En *Another Knowledge is Possible*, editado por B. Santos, 3-40. London: Verso.
- . 2007b. «Más allá de la gobernanza neoliberal: el Foro Social Mundial como legalidad y política cosmopolitas subalternas». En *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, 31-60. Rubí (Barcelona); México: Anthropos Editorial; UAM-Cuajimalpa.
- . 2008. «El Foro Social Mundial y la Izquierda Global». *El Viejo Topo*, abril.
- . 2009a. «Derecho y emancipación social. ¿Puede el derecho ser emancipatorio?» En *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el Derecho*, 542-611. Madrid: Trotta.
- . 2009b. «Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias». En *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, 98-159. México D.F.: CLACSO/Siglo XXI Editores.
- . 2009c. *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el Derecho*. Madrid: Trotta.
- . 2009d. *Una Epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México D.F.: CLACSO/Siglo XXI Editores.
- . 2010a. *Epistemologias do sul*. 2.<sup>a</sup> ed. Série Conhecimento e Instituições. Coimbra: Almedina / CES.
- . 2010b. «El Foro Social Mundial en movimiento». *Rebellion*, febrero 7. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=100042>.
- . 2012. La crisis podría ser la oportunidad de lanzar una Europa socialista Entrevistado por D. Bollero. Público. <http://www.publico.es/actualidad/crisis-oportunidad-lanzar-europa-socialista.html>.

- . 2014a. «Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes». En *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, B. Santos y M.P Meneses, 7-17. Madrid: Akal.
- . 2014b. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- . 2014c. «Revoltas da indignação, Teoria Social e Renovação Política». presentado en Ciclo Aulas Magistrais 2014, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 23/05/2014. [http://saladeimprensa.ces.uc.pt/?col=canalces&id=10090#.VfaRG4\\_hntQ](http://saladeimprensa.ces.uc.pt/?col=canalces&id=10090#.VfaRG4_hntQ).
- . 2015a. «Las revueltas mundiales de indignación: su significado para la teoría y para la práctica». En *Revueltas de indignación y otras conversas*, B. Santos, 17-35. Bolivia: CES-ALICE.
- . 2015b. *Revueltas de indignación y otras conversas*. Editado por J.L Exeni. La Paz: Alice/CES/Oxfam/CIDES-UMSA.
- Santos, B., y L. Avritzer. 2004. «Introducción: para ampliar el canon democrático». En *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Santos, B., y M.P Meneses. 2010. «Introdução». En *Epistemologias do Sul*, 15-27. São Paulo: Cortez Editora.
- , eds. 2014a. *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.
- . 2014b. «Introducción». En *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, B. Santos y M.P Meneses, 7-17. Madrid: Akal.
- Santos, B., M.P Meneses, y J.A Nunes. 2004. «Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistémica do mundo». En *Seminário Outras Soluções*, 19-101. Porto.
- Santos, B., y C. Rodríguez. 2011. «Para ampliar el canon de la producción». En *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*, B. Santos y C. Rodríguez, 15-61. México: Fondo de Cultura Económica.
- Santos, B., y C. Rodríguez Garavito. 2007a. «El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica». En *El*

- derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, 7-28. Rubí; México: Anthropos Editorial; UAM-Cuajimalpa.
- , eds. 2007b. *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. Rubí; México: Anthropos Editorial; UAM-Cuajimalpa.
- Santos, M. 2010. «¿Llegará la izquierda a devorar el Foro Social Mundial?» *Rebelión*, abril 24. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=104700>.
- Sassen, S. 2010. *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Buenos Aires: Katz.
- Segato, R.L. 2014. «La perspectiva de la Colonialidad del Poder y el giro descolonial». En *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un diálogo norte-sur*, J.L. Coraggio y J.L. Laville, 175-89. Buenos Aires: Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Sen, J., A. Anand, A. Escobar, y P. Waterman, eds. 2004. *El Foro Social Mundial: Desafiando Imperios*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Sennett, R. 2011. *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.
- Silver, B.J, y G. Arrighi. 1999. *Chaos and Governance in the Modern World System*. University of Minnesota Press.
- Sterba, J. P. 2001. *Three Challenges to Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Stiglitz, J. 2003. «Towards a new paradigm of development». En *Making globalization good: The Moral Challenges of Global Capitalism*, J. Dunning, 76-107. Oxford: Oxford University Press.
- . 2002. *El malestar en la globalización*. Madrid: Santillana Ediciones Generales-Taurus.
- Svampa, M. 2002. «Las dimensiones de las nuevas protestas sociales». *El Rodaballo*.
- . 2008. «Argentina: Una cartografía de las resistencias (2003-2008). Entre las luchas por la inclusión y las discusiones sobre el modelo de desarrollo». *OSAL* N°24: 17-49.
- Svampa, M., y S. Pereyra. 2003. *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de*

- las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires: Biblos.
- Taibo, C. 2005. *Movimientos de resistencia frente a la globalización capitalista*. Barcelona: Ediciones B.
- . 2007. «Globalización, alterglobalización, antiglobalización». *Periódico Diagonal*.  
<http://www.diagonalperiodico.net/article3158.html>.
- . 2010. «El Foro Social Mundial en crisis». *Diario Público*, 07/02/2010.  
<http://blogs.publico.es/delconsejoeditorial/457/el-foro-social-mundial-en-crisis/>.
- Tarrow, S. 2004. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. 2ª ed. Madrid: Alianza Editorial.
- Tarrow, S. 2010. *El nuevo activismo transnacional*. Barcelona: Hacer.
- . 2012. *Strangers at the Gates. Movements and States in Contentious Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Tilly, Ch. 2010. *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Crítica.
- Torres, A., y M.C Machado, eds. 2013. *Encontros com Paco Buey*. Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá.
- Toussaint, E. 2010. Más allá del Foro Social Mundial: la Quinta Internacional Entrevistado por I. Ojeda. Semanario Brasil de Fato.  
<http://www.cadtm.org/Mas-alla-del-Foro-Social-Mundial>.  
 «Universidade Popular dos Movimentos Sociais»  
<http://www.universidadepopular.org/site/pages/pt/em-destaque.php>.
- Vattimo, G. 1986. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Guedisa.
- Velasco, J.C. 2003. *Para leer a Habermas*. Madrid: Alianza.
- Viejo, R., ed. 2011. *Les raons dels indignats*. Barcelona: Pòrtic.
- Vivas, E. 2008. «FSM: adaptarse a los nuevos tiempos». En *El futuro del Foro Social Mundial. Retos y perspectivas después de Nairobi*. Barcelona: Icaria.
- VV.AA. 2008. *El futuro del Foro Social Mundial. Retos y perspectivas después*

- de Nairobi*. Barcelona: Icaria.
- . 2011a. *Hablan los indignados: propuestas y materiales de trabajo*. Madrid: Editorial Popular.
- . 2011b. *La rebelión de los indignados: movimiento 15-m: democracia real ¡ya!*. Madrid: Popular.
- Wainwright, H. 2004. «El Foro como jazz». En *El Foro Social Mundial: Desafiando Imperios*, 15-22. Barcelona: El Viejo Topo.
- Wallerstein, I. 1997. *El futuro de la sociedad capitalista*. Barcelona: Icaria.
- . 2004. *El capitalismo histórico y movimientos antisistémicos: un análisis de sistemas-mundo*. Madrid: Akal.
- . 2008. «FSM: de la defensiva a la ofensiva». En *El futuro del Foro Social Mundial. Retos y perspectivas después de Nairobi*. Barcelona: Icaria.
- Warschawski, M. 2008. «Tras el FSM de Nairobi: algunas reflexiones». En *El futuro del Foro Social Mundial. Retos y perspectivas después de Nairobi*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Whitaker, Ch. 2005. *El desafío del Foro Social Mundial. Un modo de ver*. Barcelona: Icaria.
- Wieviorka, M., ed. 2009. *Otro mundo... Discrepancias, sorpresas y derivas en la antimundialización*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Zegada, M.T. 2015. «Una revolución del sentido común». En *Revueltas de indignación y otras conversas*, 37-41. Bolivia: CES-ALICE.
- Zibechi, R. 2010. «Décimo Foro Social Mundial: síntomas de decadencia». *Agencia Latino Americana Información*, 05/02/2010. <http://alainet.org/active/35989>.

