

Hacia un nuevo paradigma de articulación (no tramposo) de las demandas emancipatorias

Toward a New (Non-Cheating) Paradigm of the Articulation of Demands for Emancipation

Gilberto VALDÉS GUTIÉRREZ

Instituto de Filosofía, La Habana, Cuba
Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología

RESUMEN

Hablar de emancipación en la sociedad neoliberal, es cuestionar ciertos principios y valores de democracia participativa donde la noción de ciudadanía pública debe ser ampliada más allá de la mera discusión de carácter ético; precisamente, porque la democracia ciudadana es un concepto que define la acción directa del colectivo de los ciudadanos en la gestión pública del poder. Esto quiere decir que la sociedad neoliberal y globalizadora actual en ningún momento ha perdido su rol hegemónico, al contrario, lo legitima cada vez más. La nueva articulación del paradigma democrático debe reposar en aquellas propuestas colectivas de libertades públicas donde el ciudadano logre un rol emancipador, es decir, contrahegemónico, que le permita orientar la gobernabilidad de la sociedad desde el punto de los consensos populares.

Palabras clave: Democracia, paradigma, emancipación, sociedad neoliberal.

ABSTRACT

To speak of emancipation in neoliberal society is to question certain principles and values of participative democracy where the notion of public citizenship must be amplified beyond the mere discussion of ethical character, precisely because citizens' democracy is a concept that defines the direct action of the collective of citizens in the public management of power. This means that the current neoliberal and globalizing society has at no time lost its hegemonic role; on the contrary, it is legitimized more and more in each instance. The new articulation of the democratic paradigm should rest on those collective proposals of public liberties where the citizen achieves an emancipating role, that is, a counter-hegemonic role that permits him/her to orient the governability of the society based on popular consensus.

Key words: Democracy, paradigm, emancipation, neoliberal society.

La prevalencia de un tipo de paradigma de acceso al poder y al saber, centrado en el arquetipo viril de un modelo de hombre racional, adulto, blanco, occidental, desarrollado, burgués (toda una simbología del dominador) ha dado lugar al ocultamiento de formas de dominio que, tanto en la vida privada como en la pública, perviven al margen de la crítica y la acción liberadora. Nos referimos, entre otros temas, a la discriminación histórica efectuada sobre los pueblos «no civilizados», los indígenas, los negros, las mujeres, los niños y otras categorías socio-demográficas que padecen formas específicas de dominación. Dichas formas de dominio, potenciadas en la civilización (y la barbarie) capitalista, son mucho más que «un efecto superestructural» o un reflejo de las condiciones económicas. Están dentro y fuera de ellas. Enhebran el tejido social y han penetrado en la psiquis y la cultura humana. No de otra manera se explica la permanencia de patrones racistas, sexistas y relaciones patriarcales autoritarias que irradian el tejido social a las puertas del nuevo milenio, incluso bajo el manto de discursos pretendidamente democráticos o antisistema¹.

Si se piensa en alternativas reales de trascendencia desenajenadora a la civilización rectoreada por el capital, es imprescindible determinar las formas históricas de opresión que se entrelazan en la crisis civilizatoria de fines de siglo. Nos parece oportuno asumir la categoría de *Sistema de Dominación Múltiple (SDM)*². Con ella podremos integrar diversas propuestas emancipatorias que hoy aparecen de cierta manera yuxtaponidas y evitar de esta forma viejos y nuevos reduccionismos ligados a la predeterminación abstracta de actores sociales a los que se le asignan *a priori* mesiánicas tareas liberadoras.

El contenido del SDM abarca los siguientes momentos:

- explotación (exclusión),
- opresión política en el marco de la democracia formal,
- discriminación sociocultural (étnica, racial, de género, de edades, las diferencias regionales, entre otras),
- «injusticia» ecológica (la especie humana, colocada como responsable y no dueña de la tierra, ha contraído una deuda ecológica, en la medida en que no ha podido impedir la proliferación de modelos utilitarios de intervención en la naturaleza que han destruido los ecosistemas)

Se desprende que la lógica universalizadora de la nueva democracia de que hablamos registra la satisfacción de todas las *demandas emancipatorias* provenientes de las víctimas del SDM.

A su vez, estas categorías deben medirse a la luz de las *alternativas sistémicas* e *intrasistémicas*. Por ejemplo, la categoría de exclusión deja en ocasiones en la opacidad, fuera de la crítica radical a la categoría central de explotación, independientemente de la necesidad de develar las formas presentes de explotación en el capitalismo transnacional. Sin embargo, si miramos el tema desde el ángulo de las posibles alternativas intrasistémicas, la crítica a la exclusión asume competencia beligerante en el enfrentamiento a la forma prevaleciente de capitalismo salvaje. Lo mismo ocurre con la opresión política. El Estado neoli-

1 Cf. Jorge Luis Cerletti: *El poder bajo sospecha*, De la Campana, Buenos Aires, 1997.

2 Cf. Raul Leis: «El sujeto popular y las nuevas formas de hacer política», *Multiversidad*, n.º. 2, Montevideo, Marzo de 1992.

beral se ha convertido en un mercado de intereses particulares, al desaparecer las conquistas democráticas que hicieron de la cosa pública un espacio en disputa entre las clases. Por ello, la batalla por la ciudadanía tiene un contenido político convergente con la izquierda en la medida en que se enfrenta a la desarticulación o «secuestro» de la cosa pública por las elites de poder. En el ámbito global, la existencia de un Gobierno mundial de facto, no regulado por la sociedad civil internacional, es también otro argumento en favor de este tipo de ciudadanía activa.

La situación actual en América Latina registra una especie de feminización (desvalorización) de la ciudadanía. La tradicional vinculación de lo público con el Ciudadano (varón) no es empíricamente una realidad absoluta, al ser hoy privatizados al máximo los espacios institucionales de la toma de decisiones como resultado de la estrategia de orden neoliberal. En este sentido, la política sale del territorio de las personas comunes, no sólo de las mujeres, históricamente devaluadas para esta actividad, sino de la gran mayoría de los hombres, los cuales han sido también relegados de la participación política real. Hombres y mujeres se convierten en una nulidad, se inhabilitan como sujetos éticos, con lo cual se sanciona la exclusión de que son objeto. La política queda como algo privativo de los «técnicos», y no de los/as ciudadanos/as. Estos «técnicos» simplemente aplican políticas que ya vienen «enlatadas» desde los mercados centrales del capital, las cuales, además, son presentadas poco menos que como «inobjetables» por estar sustentadas en una ciencia «esotérica» que la gente común no logra entender.

Es decir, que hay una expropiación no sólo de la mujer en esta esfera, sino también de los ciudadanos en su conjunto, de la mayoría de las personas, aunque el estatus de ciudadanía de la mujer, por supuesto, es predefinido como inferior al del hombre por «naturaleza». El ciudadano y la ciudadana emergen en este contexto como actores sociales enfrentados a la despolitización de la vida pública.

La tematización de la democracia y de la ciudadanía no ha dejado de ocupar un lugar privilegiado en el pensamiento político latinoamericano. Las expectativas que aparecieron al calor de los procesos de democratización durante la pasada década están no sólo insatisfechas, sino que hoy todos los autores convienen en el diagnóstico de la crisis de sus resultados concretos: la no sostenibilidad del proceso democrático y el peligro de una creciente ingobernabilidad de las sociedades respectivas.

Buena parte de la producción académica que somete a crítica las carencias democráticas del orden neoliberal en la región, ha estado asociada a un patrón sociológico que centra en la autonomía de lo político la premisa de su análisis de lo social. Desde los años 80, la nueva sociología latinoamericana abandona sus antiguos enfoques dependentistas y sus estudios sobre la revolución para privilegiar el examen institucional de los procesos de democratización, la cultura política y los movimientos sociales que irrumpieron en el escenario político a raíz de la crisis de los Estados dictatoriales del subcontinente. El referente marxista y gramsciano, de significativa presencia en las dos décadas anteriores, prácticamente desaparece ante la proliferación de metodologías diversas que se articulan en torno al paradigma demoliberal.

La tan publicitada «modernización» ha implicado un tipo nuevo de homogeneización de las sociedades latinoamericanas, basada en el fundamentalismo del mercado como único sitio donde pueden ser satisfechas las expectativas de los/as ciudadanos/as. Frente a ello, aparecen reacciones sociales (movimientos nacionales y regionales, ecológicos, feministas, comunitarios, barriales, vecinales, contraculturales) que despliegan nuevas formas de actividad ciudadana, cuyo acento se coloca no en la pasividad de una categoría «neutra»,

sino en la creatividad y la diversidad de acciones y demandas desconocidas por el código liberal de participación democrática.

Las formas activas de ciudadanía múltiple que vienen ensayándose no son, por tanto, juegos retóricos formales. Desestimarlas por el hecho cierto de que se mantienen dentro de la alienación política de la democracia formal, sería renunciar a la democracia como valor, convertirla en «medio» de un «fin» que no la incluye.

La idea-límite de la ciudadanización, visible incluso en sus tendencias más radicales, está en la creencia de que ella constituye el contenido real del Estado ético. Su realización, por tanto, acentuaría la congruencia hoy afectada entre Estado político y sociedad civil. Como *ya no es posible seguir razonando* sobre la premisa distorsionadora de la democracia moderna (el capitalismo real), las expectativas democráticas se refugian y satisfacen en la exigencia del cumplimiento de los imperativos formales de igualdad ante la ley y en los procedimientos y normas políticas demoliberales violentados por la política neoliberal.

La producción teórica de nuestros días sobre la democracia muestra un amplio consenso antineoliberal. Mas la radicalidad explicativa del modelo hegemónico varía de una a otra posición o contexto dentro de ese consenso. Hay quienes agotan su horizonte propositivo en un llamado para extender el concepto clásico de ciudadanía del liberalismo, que permita restaurar y perfeccionar las normas democráticas cercenadas por la fragmentación neoliberal y la privatización del espacio público. Pero se abre paso un pensamiento contrahegemónico, que afirma que este tipo de ciudadanización no basta, puesto que tal como ha fungido en modelos de acumulación capitalistas anteriores, no traspasa la aspiración a una inclusión ética limitada que hoy, además, es imposible recomponer desde el paradigma liberal. La globalización avanza unida a la expulsión de grandes masas humanas de la producción, del mercado y de la política. De esta manera, la ciudadanía entendida con los supuestos anteriores deviene para millones de hombres y mujeres en imaginario inercial de un status que ya no refleja nexos reales.

Mientras que los distintos actores populares que actúan debajo de la categoría política de ciudadano y ciudadana no logren articular sus intereses y aspiraciones de cambio en el terreno social y político, y lleguen a expresar su voluntad en términos de una estrategia de orden alternativa, la «rebelión» de la sociedad civil podrá ser siempre cooptada por el sistema. Así sucedió con muchos movimientos sociales en la década del 80. Las demandas contestatarias que carecen de vocación contrahegemónica, pueden, sí, ampliar el contenido ético del Estado en un nuevo ciclo de democratización, pero ello sólo aportará elementos para una nueva forma de legitimación del mismo Estado que, en un momento determinado de la acumulación del capital, las desconoce o reprime.

El estado actual de la llamada política-espectáculo inherente a la “democracia” neoliberal muestra dos tendencias coincidentes en cuanto al debilitamiento de la relación de los representantes con sus supuestos “representados”:

- a) El ciudadano mayoritario queda excluido de otros mecanismos de acción política que no sean el voto en elecciones periódicas. b) Lo que efectivamente decide el voto ciudadano cada vez es menos relevante, frente a las grandes orientaciones estratégicas que se definen (y hasta se diseñan en sus pormenores) en ámbitos que escapan a la decisión ciudadana.

Resultado: la democracia, con algunos altibajos y deficiencias, afirma su componente liberal (garantías constitucionales, libertades públicas, pluralismo organizativo, etc.)

pero ve disminuir sin cesar su componente democrático *strictu sensu* (ejercicio del autogobierno, toma de parte efectiva en las decisiones públicas) Y su legitimidad en tanto que “gobierno del pueblo” pierde espacio de modo gradual pero inexorable.

Hoy el ejercicio práctico de la “soberanía popular” se reduce a la selección de un equipo de gobierno u otro en la instancia electoral, pero el diseño de las políticas no cambia mayormente, y se expande vertiginosamente el campo de las “políticas de estado” que no se alteran con los cambios de gobierno. El sistema político sufre los efectos de esto: corrupción generalizada, desmovilización de las bases de los partidos, profesionalización creciente de la dirigencia. La “clase política” actúa en la práctica como una elite unificada, en la que la división en diferentes partidos obra sólo como una formalidad necesaria para la distribución de cargos vía elecciones y la consiguiente legitimación que ello produce, pero no encarna proyectos diferentes ni pretensiones serias de transformación del orden social existente. Se aprecia una situación de “partido único virtual”, en la que el lugar de gobierno y oposición puede intercambiarse sin mayores consecuencias, y sin frenar ni atenuar la tendencia persistente al empeoramiento de la calidad de vida de las mayorías, y al deterioro de las instituciones políticas. El gran compromiso realmente eficaz de la dirigencia política es con el gran capital y sus instituciones, compromiso que se toma a veces con entusiasmo y otras con resignación frente a lo que se considera una valla infranqueable para la realización de políticas más “progresistas”, pero se asume y ejecuta invariablemente por parte de quienes tienen a su cargo la conducción del aparato estatal³.

Mucho se ha discutido acerca de las dificultades para construir un modelo de articulación que no esté preestablecido por una u otra fuerza política, o por las expectativas corporativistas o gremiales de uno u otro actor social. Este tipo de modelo «colonizador», pretendiendo un universalismo poscapitalista, ha dado lugar en ocasiones a consensos «fáciles» o pseudoconsensos que ocultan las contradicciones, liquidan las visiones distintas y desplazan los puntos conflictivos entre los sujetos involucrados en la construcción de un proyecto compartido. Aquí aparece un problema central a resolver: ¿Cómo construir un nuevo modelo de articulación política en el movimiento popular que reconozca las demandas específicas (económicas, políticas y culturales) y la competencia simbólica y comunicativa de cada sujeto, y que de cabida a la realización de acciones de rango horizontal entre todos los movimientos sociales sobre la base de la confrontación teórica y práctica con las formas de dominio de clase, género y etnia?

El sujeto del cambio es plural y no es una entidad preconstituida. Una totalidad «tramposa» sería aquella que conciba al proyecto como sinónimo de rasero nivelador para un denominador común. Desde la perspectiva popular es primordial que los sujetos demanden y constituyan al proyecto, y no a la inversa. Nadie pone en duda la necesidad de un proyecto y la viabilidad de éste, que dé credibilidad a las masas populares, que supere en sentido positivo la crisis de valores existente. Pero no debe ser concebido como la idealización y autoconciencia en sí mismo. La experiencia política propia ha sido y es la que constituye al sujeto, y en ella éste a su vez valida al proyecto. Cualquiera de estas dos partes que falte, hace que el sujeto real se transforme en virtual, y que un proyecto virtual se presente como

3 Daniel Campione: «Los problemas de la representación política y el movimiento social. Algunas reflexiones críticas», *Periferias*, Año 5, n.º. 8 Segundo Semestre 2000.

real y verdadero, propio para ese sujeto, pero que nunca, por ese carácter, puede hacerlo completamente suyo.

La práctica más severa confirma que el carácter de un proceso sólo está determinado por las contradicciones sociales que resuelve y no por un supuesto protagonista que puede ser virtual (como lo ha sido en la mayor parte de la historia) y que ha defendido un proyecto como suyo, pero que en realidad lo han convertido, por exclusión, en un proyecto que nada o muy poco tiene que ver con él, anteponiendo una utopía «alcanzable» como velo de un proyecto del y para el poder de otros. ¿Qué procedimientos reales convertirán la representación necesaria e insustituible, en ejercicio directo del poder de los sujetos reales para que se mantenga lo popular?

La gran debilidad de la izquierda continental estuvo, ante todo, en la predestinación a destiempo de un proyecto que no podía, en rigor, seguir los cauces de una supuesta matriz que en realidad era ajena, y que a lo sumo constituía algo singular, un elemento de algo más general que lo contenía. De ahí que, en nuestra mimesis, muchos proyectos antes de resolver lo popular, lo democrático, el desarrollo concreto, y los antagonismos reales más inminentes, pretendieran declarativamente un socialismo que no era el lógico devenir de esta síntesis. Los actores sociales para dicha situación, no estaban producidos, sino prefijados por el proyecto mismo, junto a vías que no eran accesos naturales, sino evocaciones impuestas por una voluntad proyectada.

De esta forma, el carácter popular, democrático que correspondía a aspectos políticos, fue concebido como derivación automática de un simple cambio de estructura económica, incluso de un cambio formal de esa estructura, que en realidad no afectaba, o afectaba muy tenuemente, a la cualidad necesaria para que constituyera una verdadera alternativa. Faltaron las alternativas políticas que condujeran a consolidar lo popular y lo democrático. La alternativa en el plano económico tenía que estar en correspondencia con el desarrollo de las fuerzas productivas, independientemente de las alternativas políticas ligadas a ella o subsumidas en ella, pero con una relativa independencia.

Hoy las manifestaciones de resistencia al modelo capitalista neoliberal siguen señaladas por la dispersión y la discontinuidad. Es preciso admitir la existencia de sectores y lenguajes especializados como dato de lo social. Sin embargo, la diversidad fragmentada y desarticulada de micropoderes y redes capilares autónomas (la microfísica organizativa) no son precisamente un signo de fortaleza frente a la hegemonía de los poderes políticos y económicos transnacionanalizados y sus pretensiones de totalidad. «La soledad de cada individuo *diferente e idéntico* son la base de la masificación, es decir, la *igualdad forzada* se basa en la *diferencia forzada*»⁴. Hemos pasado, tal vez, de la invisibilidad total de la diversidad de actores y lenguajes, a la expresión absoluta de la misma como presunta fuente de fortaleza.

¿De qué se trata con este reconocimiento de la diversidad como dato del sujeto social-popular? Para que la diversidad no implique atomización funcional al sistema, ni prurito posmoderno de relatos inconexos es preciso pensar y hacer la articulación, o lo que es lo mismo: generar procesos socioculturales desde las diferencias. El pensamiento alternativo es tal únicamente si enlaza Diversidad con Articulación, lo que supone crear las condiciones de esa ar-

4 Stefan Gandler: «Tesis sobre "Diferencia e Identidad"», *Dialéctica*, n.º. 32, Primavera de 1999, Universidad Autónoma de Puebla, p. 114.

articulación (impulsar lo relacional en todas sus dimensiones como antídoto a la ideología de la delegación, fortalecer el tejido asociativo sobre la base de valores fuertes (de reconocimiento, justicia social, equidad, etc.). Necesitamos construir una Ética de la articulación, no declarativamente, sino como aprendizaje y desarrollo de la capacidad dialógica, profundo respeto por l@s otr@s, disposición a construir juntos desde saberes y experiencias de acumulación y confrontación distintas, potenciar identidades y subjetividades⁵.

Se requiere, en consecuencia, la búsqueda de un eje articulador que pasa, inevitablemente, por la creación de un nuevo modelo de acumulación política. Esto presupone, al menos:

- El reconocimiento de la especificidad cultural y la competencia simbólica y comunicativa de cada sujeto o actor social, la realización de acciones comunicativas de rango horizontal que permita develar las demandas específicas sin preterir las de otros sectores. Aquí es importante concebir no sólo las problemáticas fundamentales de los trabajadores formales y no formales, de los excluidos del sistema, sino la aparición (o nuevos desarrollos) de problemáticas antes no consideradas por las fuerzas contestatarias: las de género, étnicas, el cuestionamiento a la moral tradicional, la “politización” de ciertos movimientos juveniles, etc. Sigue vacante la construcción de una articulación política para todas esas líneas de iniciativas populares que se forman en torno de diferentes cuestiones particulares y evolucionan en muchos casos hacia un cuestionamiento global del sistema económico, social y cultural.
- Un nuevo modo de realizar la teoría emancipadora, equidistante tanto del elitismo como del localismo epistemológico; esto es, hallar los nudos de integración entre el saber popular contextualizado (incluyendo los relatos vivenciales de las mujeres, desvalorizados por la lógica patriarcal) y el conocimiento lógico-sistémico. Las experiencias de investigación acción participativa y de sistematización de procesos en los espacios locales deben encontrar vías de acceso a una nueva totalidad conceptual no «tramposa». El temor a la asunción acrítica de los relatos y discursos macrosociales se parapeta en el culto de lo micro como pretendida realidad tangible incontaminada. Lo que es separable sólo en una intencionalidad cognoscitiva o gradualidad transformadora, se convierte en estamentos incomunicados del saber y el actuar. Ni el cosmopolitismo desasido del entorno local, ni el aldeanismo epistemológico son actitudes productivas para la reconstrucción de los nuevos paradigmas emancipatorios de cara al siglo XXI;
- la aceptación de la pluralidad de maneras de acumular y confrontar propias de cada tradición política dentro del movimiento popular;
- la necesidad de un modo horizontal de articulación de los movimientos sociales, de los partidos y otras fuerzas sociales y políticas de la sociedad civil. Lo cual no quiere decir renunciar a la organización, sino a la concepción elitista, verticalista de la misma. De lo que se trata es de imaginar al movimiento político como una organización que debe asumir la doble tarea de promover el protagonismo popular y contribuir efectivamente a crear las condiciones para que ese protagonismo sea

5 Cf. José Luis Rebellato: *Antología mínima*, Editorial Caminos, La Habana, 2000.

posible, como una fuerza nueva capaz de integrar las más diversas tradiciones y las formas organizativas más variadas, y articular horizontalmente (no unificar verticalmente). Ese papel lo puede cumplir solamente una organización horizontalista, plural y democrática en su interior (horizontalista en cuanto no acepte liderazgos permanentes e indiscutibles y plural en cuanto a no convertirse en una organización centralizada que aspire a la homogeneidad ideológica y que tenga además capacidad de incorporar organizaciones preexistentes que no resignen su identidad propia).

Mientras un componente del sujeto social y popular se erija en designador omnipotente del lugar del otro, habrá normatividad de roles, e identidades adscriptivas. Esta especie de desvergüenza epistemológica legitima el juego del “elogio y el vituperio” en el plano político. Si el actor que sufre tal designación trata de vivir como si pudiera hacer abstracción de las designaciones de que es objeto por el otro, y pretende autodefinirse desde su propia experiencia subalterna, no hace sino seleccionar de nuevo, por cuenta propia, los aspectos del mundo que ya han seleccionado para él y resignificar el lenguaje mismo que lo destina a una forma de vida y de comportamiento que debe acatar, dentro de un espacio ausente de actividad crítico-reflexiva.

Lamentablemente, muchas experiencias frentistas en Latinoamérica reprodujeron estos viejos esquemas y al final llegaron al fracaso. Por eso se produjo una crítica al estrategismo, es decir, la visión que tenían algunas fuerzas de izquierda de que una vez que se tomara el poder, se iba a resolver de la noche a la mañana el problema del medio ambiente, el problema de la mujer, el problema de las poblaciones indígenas, de los barrios, etc., y no incorporar temas de estas demandas en la construcción de la propia lucha, desde el mismo comienzo del camino hacia una sociedad humanizada. La sociedad deseada, por supuesto, tiene mucho que ver con el camino que recorramos para llegar a ella, y de la capacidad para no desvincular fines y medios, para no reproducir viejas o generar nuevas formas de dominación.

Paulo Freire ha señalado con razón que el respeto por la cotidianidad del otro, la recepción desprejuiciada de lo que nos resulta, en un primer intercambio, ajeno y extraño, es la premisa para aprender a vivir y convivir en comunidad solidaria. «Si no intentamos -d-ice-, una comprensión crítica del “diferente”, en la necesaria comparación que hacemos entre las expresiones culturales, las de nuestro contexto y las del prestado, corremos el riesgo de aplicar juicios de valor rígidos, siempre negativos a la cultura que nos es extraña.

Respetar la cultura diferente respetando la nuestra también, no significa, no obstante, negar nuestra preferencia por este o aquel rasgo del contexto de origen, o por este o aquel rasgo del contexto prestado. Tal actitud revela, inclusive, un buen grado de madurez indispensable al exponernos críticamente a las diferencias culturales.

La tolerancia no significa de manera alguna la abdicación de lo que nos parece justo, bueno y cierto. No. El tolerante no renuncia a sus sueños por el que lucha intransigentemente, pero respeta al que tiene un sueño distinto al de él. (...) La tolerancia es *la sabiduría o la virtud de convivir con el diferente, para poder pelear con el antagónico*. En este sentido, es una virtud revolucionaria y no liberal conservadora. La intolerancia es siempre prejuiciosa».

Un problema, sin embargo, debe ser formulado: ¿Transitamos hacia una genuina síntesis conceptual y valorativa de la experiencia sociohistórica de nuestros pueblos, o hacia un eclecticismo de nuevo cuño, como sucedáneo de la crisis de fundamentos que paraliza la acción histórica independiente de los sujetos comprometidos con la emancipación?

En otras palabras: renegar del universalismo ingenuo no implica la desconstrucción de las abstracciones desde un nominalismo radical que tenga como inevitable fin hipostasiar las identidades de grupos sociales inconexos.

Debemos admitir que esta sana perspectiva centrada en el reconocimiento de la diversidad puede ser objeto en sí misma de sutiles manipulaciones, en la medida en que la igualdad, la diferencia y la identidad se encapsulen en fórmulas forzadas, de relativa docilidad para la lógica del control social por parte de los poderes hegemónicos de la sociedad burguesa. Paradójicamente, «la misma sociedad pide el control de las *identidades fijas*. Si ya no se sueña con la posibilidad de una sociedad libre, se exige por lo menos la justicia de otra manera: que nadie sea menos reprimido que la mayoría, éste es el nuevo lema de nuestra sociedad, que tiene una de sus expresiones en la *identidad forzada*»⁶.

Stefan Gandler nos incita a pensar las identidades esquivando cierto *realismo* y el *sentido común transnacionalizado*. De una manera, tal vez, más cercana al espíritu de un texto como *La cuestión judía* que al de las epístolas posmodernas. Asumirla pudiera parecer tópico, en la medida en que se correlaciona con un paradigma «perdedor»:

La libertad no se alcanza sacrificándola. Suena como si fuera de conocimiento común, pero no lo es. La libertad se alcanza superando su limitación principal, que es la sociedad burguesa-capitalista. Igualdad, diferencia e identidad solamente se pueden desarrollar libremente en una sociedad libre. El secreto de la emancipación de los indígenas, de las mujeres, de los homosexuales, de las lesbianas y de todos los llamados por la mayoría “otros” es la emancipación de la sociedad en cuanto tal. Todo lo otro no es otra cosa que el perverso intento de superar una represión con una nueva. De esto está llena la historia humana y ya no tiene caso repetir la una vez más⁷.

Las luchas venideras, no obstante, no serán por simple extensión de la ciudadanía, aunque la comprenda como momento democrático no satisfecho y necesario a escala nacional y planetaria, sino, en primera instancia, por nación, pueblo y desarrollo independiente no totalmente alcanzado y hoy en vías de extinción. Sólo sobre esas bases la ciudadanía no se enclaustrará en un círculo vicioso y no borraremos de nuestra «agenda» histórica el sueño de una sociedad emancipada, autogestionaria, solidaria y equitativa.

El actual estado del movimiento popular en América Latina obliga a todos y a todas a construir un enfoque político amplio, independientemente de las tendencias cosmovisivas confrontadas, para llegar a un consenso que admite puntos de conflictos. No se trata de negar las discrepancias, incomprensiones y celos, por ejemplo, entre las distintas vertientes del feminismo (el feminismo profundo, el feminismo de reconocimiento, el feminismo político y sus expresiones en el movimiento de mujeres) y algunas tradiciones en el movimiento popular, marxistas, socialistas, comunistas, religiosas, ambientalistas, etc. Lo importante es no encapsularnos en corazas corporativas y pensar qué nos une, qué podemos

6 Stefan Gandler: Ob.cit., p. 115.

7 Ibid., p. 116.

aprender de unos u otros movimientos y perspectivas liberadoras, que retos comunes enfrentamos y qué compromisos históricos claman por nuestro accionar. Los misterios que entorpecen la batalla multifacética por la emancipación siguen encontrando su solución en la práctica humana y en el esfuerzo plural por comprenderla.

Los profetas panglosianos del neoliberalismo y los sostenedores de la mitología del fin de la historia no tienen ante sí, pese a sus ilusiones, el mejor de los mundos. El déficit teórico padecido por los intentos contemporáneos de transformación obliga, en primer término, a librarse del cautiverio en el que se ha pretendido relegar al pensamiento crítico y radical de nuestro tiempo. Tenemos que ser capaces de tejer entre todos y todas la imagen atractiva de un bienestar sostenible, libre de dominación social y de género. La reconstitución, al parecer contrafáctica, de los valores que afirman la posibilidad de otro modo de convivencia humana es tal vez la primera victoria que podamos alzar contra el desencanto.