


# Lecturas emergentes

DECOLONIALIDAD Y SUBJETIVIDAD EN LAS TEORÍAS DE MOVIMIENTOS SOCIALES

JULIANA FLÓREZ FLÓREZ

  
Bogotá - Octubre 2010.



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá

## CAPÍTULO 4

### LOS DISENSOS COMO DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA ACCIÓN COLECTIVA

Un rasgo distintivo de la literatura clásica sobre acción colectiva es entender a los movimientos como manifestaciones de las dinámicas internas de la historia. Mejor dicho, como la expresión de la historia, el reflejo del curso que ésta va tomando. A partir de esta comprensión, la noción de *movimientos* se ha usado para explicar la dirección del progreso y el sentido general de la historia, o bien, sus giros estructurales<sup>1</sup>. Durante los últimos años estos usos no han estado exentos de fuertes cuestionamientos. Una de las críticas más sugerentes es la de Alberto Melucci. Según este autor, establecer una equivalencia entre las dinámicas históricas y los movimientos tiene el peligroso riesgo de atribuirles a los últimos una intencionalidad coherente, como si siguieran metas preestablecidas y determinadas por una dinámica social, casi totalmente, externa a ellos, pero que, sin embargo, garantiza la unidad de la acción entre sus seguidores –ya sea porque tienen conciencia de las contradicciones del modo de producción (enfoques marxistas ortodoxos) o porque comparten un mismo sistema de creencias (enfoques funcionalista)–. En ambos casos, asegura el autor, se toma la unidad del movimiento como una condición previa a su existencia y no como el resultado de la continua negociación de sentidos en torno a la lucha (Melucci, 1989). De ahí que su obra dé prioridad a los procesos cotidianos de construcción identitaria por encima de las manifestaciones más visibles de la acción colectiva.

La radicalidad de este giro analítico de atender las dinámicas cotidianas fue romper con la ilusión de homogeneidad de los movimientos. Mostrar que, en caso de existir la unidad de la acción colectiva, ésta debe

<sup>1</sup> Enrique Laraña (1999) ahonda en esta discusión, en *La construcción de los movimientos sociales*.

considerarse el producto, mas no el punto de partida del análisis; un hecho que debe explicarse, pero nunca tomarse como evidencia (Melucci, 1994). Bajo esta consigna, explica Calderón (1986), desde los años ochenta se viene registrando un interés por estudiar no tanto los movimientos como actores homogéneos, sino los cambios de sus acciones colectivas, ocurridos en función de las propias historias y huellas que los van redefiniendo. Estas páginas siguen ese interés.

En la introducción a esta segunda parte del libro, dijimos que las historias de los movimientos, como todas las historias, están signadas por triunfos, pero también por dificultades. Este capítulo toma en serio la interpelación que los movimientos hacen a la academia cuando narran momentos arduos de sus trayectorias. Como contrapartida a quienes consideran esas situaciones como el 'lado oscuro' de la acción colectiva, me sumaré al llamado de ciertos autores y autoras a *rescatar las tensiones, los conflictos, las ambigüedades y las controversias que atraviesan las dinámicas internas de los movimientos* (Benford, 1997; Laraña, 1999; Slater, 2001; Ochoa-Gautier, 2002). Mi propósito es desarrollar un aporte conceptual en esta dirección.

Empezaremos por explorar las escasas pistas que ofrecen algunas teorías sobre los conflictos que emergen en el interior de los propios movimientos sociales. En contraposición, veremos en el segundo apartado la importancia que esas mismas teorías otorgan al tema del consenso interno de los movimientos. En el tercer apartado y con base en recientes relecturas de la noción de *política*, constataremos que ese privilegio del consenso es una operación de índole moderna, que rebasa los límites de la literatura de movimientos. En el cuarto apartado nos detendremos a analizar la salida que Chantal Mouffe propone para compensar tal privilegio moderno, distinguiendo entre la política (definida como consenso) y lo político (entendido como disenso). Finalmente, en el último apartado, acogiéndome a su propuesta del *retorno de lo político*, propondré una tesis que intenta rescatar las contradicciones, tensiones, divergencias, conflictos, etc., como elementos propios de las dinámicas internas de disenso, que, junto con las del consenso, son constitutivas de la acción política de los movimientos.

### CRISIS, PERO NO DE PÁNICO

Un barrido por las teorías de corte disciplinar estudiadas en el primer capítulo (teoría de la movilización de recursos, teoría de los procesos políticos, teoría de los paradigmas identitarios y teoría de los marcos

interpretativos) arroja entradas al tema de las dinámicas internas de los movimientos<sup>2</sup>. En algunos casos, esas entradas aluden explícitamente a dicho tema; en otros, no tanto, pero llegan a ofrecer pistas para saber qué dirían al respecto.

Comencemos por la *teoría de los paradigmas identitarios*, que es la más presta a abordar las dinámicas internas de los movimientos. Esta teoría cuenta con el magnífico concepto de "redes sumergidas", propuesto por Melucci (1988, 1994) para compensar, como mencionábamos antes, el énfasis que la mayoría de análisis da a las manifestaciones más visibles de la acción colectiva. De acuerdo con el autor, en ese nivel es donde los movimientos sociales crean los códigos culturales alternativos que verdaderamente llegan a desafiar simbólicamente el orden instituido. La posibilidad de crear códigos alternativos a este nivel, según Melucci, se debe a que el principal componente de los conflictos es simbólico, y es justamente allí donde: "[...] hay una experimentación con, y una práctica directa de marcos de sentido alternativos que resultan de un compromiso personal el cual es sumergido y casi invisible" (Melucci, 1988, p. 248). Con esta propuesta, Melucci indica cuál es el escenario propicio para analizar la emergencia de los continuos, fatigosos, pero enriquecedores debates internos de los movimientos (sobre esta idea ahondaremos luego).

Por su parte, la *teoría de los marcos interpretativos*, con Robert Benford, asoma la necesidad de abordar las tensiones internas de los movimientos. En una autocrítica, este autor insiste en tomar los contextos de controversia y las constantes definiciones contrapuestas que suscitan los movimientos como un fértil campo de estudio (Benford, 1997). En la medida en que los "marcos interpretativos" actúan como "bisagra" entre la identidad construida por el actor y el contexto en el cual éste actúa, ese concepto tiene la ventaja de incorporar el conflicto como dimensión constitutiva de la acción colectiva, al evitar la reificación de la frontera interno-externo que comentábamos en la introducción a esta segunda parte del libro. En la misma línea de Benford, Enrique Laraña considera que es un error garrafal definir el consenso al que llegan los movimientos a partir de una estructura cognitiva previamente compartida. A su parecer, el consenso es producto de negociaciones y conflictos en torno a una situación y la necesidad de intervenir sobre ella. La fuente de esas tensiones, y esto es muy importante, es de índole

2 En la introducción al libro se explica la diferencia entre teorías de corte disciplinar, interdisciplinar y transdisciplinar.

ideológica. El caso paradigmático, afirma el autor, es el de la discriminación de las mujeres en las organizaciones de izquierda<sup>3</sup>.

Pasemos a la *teoría de la movilización de recursos* (TMR). De acuerdo con ésta, el surgimiento y el desarrollo de un movimiento social está en función de su capacidad para manejar recursos (McCarthy y Zald, 1977; Zald, 1991). De ahí, puede inferirse que las tensiones dentro de un movimiento tienen que ver con la paulatina reducción de su capacidad para organizar racionalmente los recursos. Así, mientras un movimiento no desarrolle estrategias adecuadas para buscar, gestionar y asignar recursos, está condenado a perecer. Lo mismo sucederá con uno que se aboque exclusivamente a esa tarea de gestión de recursos; su destino será institucionalizarse, convertirse en una organización no gubernamental (ONG), una fundación. La tesis de Foweraker (1995) sobre los movimientos latinoamericanos es deudora de esta perspectiva. La participación democrática de los movimientos de la región, sostiene el autor, tiende a tomar el camino del contrapunteo por recursos, mas no el de un verdadero accionar en pro de los derechos políticos, sociales y culturales. Esta misma tesis es asumida por Pardo (2001) para el caso de los movimientos afrocolombianos. Según el autor, dichos movimientos han corrido el riesgo de institucionalizarse en la disputa por los recursos que ha venido asignando el Estado a raíz del proceso de reglamentación de la Ley 70, por medio de la cual la nueva Constitución colombiana de 1991 garantizaría a la población afro del país una serie de derechos<sup>4</sup>.

Perspectivas más afines a la *teoría de los procesos políticos* (TPP) discuten este diagnóstico, al argumentar que, si bien debemos tener presente el riesgo de fragmentación por competencia de recursos, también es importante diferenciar entre cooptación y mediación. Por ejemplo, en esa línea,

3 Recordemos que la salida a esta discriminación llevó a una escisión en el movimiento feminista. El feminismo socialista asegura que la subordinación patriarcal de la mujer al hombre es subsidiaria de la subordinación capitalista de la clase obrera a la burguesía y, por tanto, hablan de capitalismo patriarcal. Por el contrario, las feministas radicales disienten, al asegurar que el patriarcado es una categoría de opresión transhistórica, previa a la formación del sistema capitalista. De ahí que se distinga la segunda ola para marcar esa diferencia con los feminismos previos de la primera ola.

4 La Ley 70 para las "comunidades negras y raizales de San Andrés y Providencia, declara a Colombia un país multiétnico y pluricultural. Esta ley, que consta de 68 artículos divididos en ocho capítulos, básicamente, establece los procedimientos para reconocer los territorios colectivos a las comunidades negras que ocupen y usufructúen los territorios selváticos (semejantes a los de la zona del Pacífico). Así mismo, estipula los mecanismos de participación de las comunidades mediante la organización de Consejos Comunitarios como las entidades civiles que pueden solicitar la titulación. La ley ordena además, un manejo concertado y sostenible de dichos territorios, otorga derechos especiales a las comunidades negras en la actividad minera, e instaura medidas para la protección cultural y la promoción social y económica de la población negra colombiana. Por último, crea la Dirección de Comunidades Negras en el Ministerio del Interior y las Comisiones Consultivas departamentales y nacional para concertar políticas entre los representantes de dichas comunidades y las instituciones del Estado" (Pardo, 2001; Pardo y Álvarez, 2001).

Oslender (2002) indica que el Estado puede responder a las exigencias de movimientos sociales con coacción (represión), cooptación (seducción), mediación o con una mezcla de estos tres procesos. En América Latina y en el caso particular del movimiento afrocolombiano del Pacífico, argumenta el geógrafo, la relación con el Estado ha sido, sobre todo, de mediación. Esta misma función de mediación entre los ámbitos institucionales del Estado y los de la vida cotidiana fue considerada por Elizabeth Jelin (1985, 1990) como una de las principales características de los movimientos latinoamericanos que, durante los años noventa, intentaron retar las formas convencionales de entender la democracia en la región. Dado que el foco de esta teoría es el contexto de lucha del movimiento o lo que denomina la *estructura de oportunidad política* (Tarrow, 1992; Kriesi *et al.*, 1995; McAdam, 1999), supondríamos que las tensiones internas de los movimientos aumentan a medida que son restringidas sus posibilidades de negociación o, lo que es lo mismo, mientras más rígida sea su estructura de oportunidad política.

Podemos asegurar que las teorías de movimientos de corte disciplinar sí incorporan las tensiones que atraviesan las dinámicas internas de los movimientos. Sin embargo, y con excepción de las posibilidades que brinda la TPI, también debemos decir que sus entradas a este tema tienen varios inconvenientes. Primero, presuponen que *las tensiones son una condición negativa, una carencia* que debilita la organización de los movimientos o, en última instancia, impiden el desarrollo de su acción colectiva. De cierta manera, pasan por alto la desgastada y no por ello inútil frase de las 'crisis como oportunidades' de cambio. Parecieran entender las controversias como hechos congelados en el tiempo y, sobre todo, como algo que impide la organización de los movimientos. Pero los movimientos, al igual que quienes investigamos, están sometidos a constantes procesos de transformación (el último capítulo ahonda en las implicaciones epistemológicas de abordar este tema).

Otro asunto problemático de estos abordajes es que suponen *la desaparición de dichas tensiones como un requisito para la prolongación de los movimientos*; es decir, entienden que los conflictos internos deben ser extinguidos para que continúe la acción colectiva. Lo anterior es llamativo, porque, a pesar de que estas teorías difícilmente rechazarían el carácter antagonista del poder que proponen Laclau y Mouffe y su correspondiente definición de lo social como un vasto campo de antagonismos en continua multiplicación, le niegan ese mismo carácter antagónico a las dinámicas internas de los movimientos; en otras palabras, dan por sentado que el campo social de donde emerge todo movimiento es inevitablemente antagónico, y, sin embargo,

anulan los antagonismos cuando emergen dentro de los movimientos, como si allí no hubiera la más mínima posibilidad de conflictos.

Un último inconveniente de estas entradas es la *necesaria evaluación de los movimientos, partiendo de criterios establecidos a priori*. Parafraseando a Mires (1993), diríamos que se tiende a examinarlos desde unas relaciones de externalidad que suprimen su propia racionalidad; se analizan las condiciones de su contexto de lucha (oportunidades políticas, disponibilidad de recursos, etc.) y las estrategias que despliega (para interpretar injusticias, manejar recursos, etc.), pero se descuidan los significados que los propios movimientos otorgan a las tensiones. Pareciera que las teorías tienden a olvidar que muchas veces los movimientos viven crisis, pero no de pánico.

### EL PRIVILEGIO DEL CONSENSO EN LAS TEORÍAS DE MOVIMIENTOS SOCIALES

Si las teorías de movimientos sociales prestan muy poca atención a los momentos de controversia, por rebote sabemos que es porque enfatizan el consenso. Veamos en qué sentidos lo hacen. En la *teoría de movilización de recursos* es donde dicho énfasis es más explícito. De acuerdo con Bert Klandermans, la comunicación persuasiva de los movimientos requiere, por un lado, la *formación del consenso*, como el primer momento de la convergencia semántica a partir de la cual se construyen los principios de lucha y, por otro, la *movilización del consenso*, como el segundo momento en el que se hace público dicho acuerdo y se sienta la posición política frente a otros actores sociales. Además, asegura el autor, el consenso desempeñaría un papel crucial en los episodios de protesta. Por ejemplo, argumenta, durante una represión se refuerza el sentido de pertenencia al movimiento, así como los deseos que cristalizaron en una identidad y en la formación de un *consenso* (Klandermans, 1998). Desde esta perspectiva, el consenso aseguraría la posibilidad tanto de estructurar las demandas políticas (primer momento) como de suscitar dinámicas organizativas (segundo momento) a partir de ellas.

La *teoría de procesos políticos* también subraya el consenso. Según Charles Tilly, los movimientos actúan en marcos configurados por una *acumulación histórica de visiones compartidas* que transforman la estructura de oportunidad política. Tales visiones condicionan los movimientos y, muy especialmente, los "movimientos comunitaristas" o redes sociales, que promueven una serie de valores compartidos por medio de los cuales tratan de satisfacer una demanda simbólica que da permanencia prolongada al movi-

miento (Tilly, 1993). Este énfasis en los elementos compartidos, ya sea en términos de visiones o de valores, remite directamente al tema del consenso.

Por su parte, la *teoría del paradigma identitario* tiende a dar mucha menos importancia al tema del consenso. Tal vez porque, como dice Mendiola, ella misma constituye una profunda crítica al bagaje que la noción de identidad heredó de la modernidad (coherencia, orden, transparencia, etc.). Sin embargo, privilegia el consenso, en cuanto basa la definición de la identidad colectiva, como dice el mismo autor, en la *vivencia común de todo un conjunto de creencias y sentimientos de solidaridad* (2002). Bajo este manto de "experiencia compartida" desaparecen otras formas de elaborar los sentidos de pertenencia, que, sin ser comunes a quienes participan en un movimiento, también enriquecen sus dinámicas identitarias y estratégicas.

En el caso de la obra de Melucci (que además de sociólogo, fue psicólogo y psicoterapeuta), esta tendencia a perder de vista las vivencias disímiles dentro del movimiento tal vez se deba a que deja en pie la equivalencia entre lo personal, lo individual y lo privado –lo que se llama psicologizar la comprensión de los procesos–. Así, aunque con su concepto de redes sumergidas ofrezca el escenario de análisis para los elementos de confrontación que atraviesan las dinámicas cotidianas de los movimientos, implícitamente, los reduce a un asunto de diferencias individuales respecto al "pensamiento grupal"<sup>5</sup>.

Preguntarnos por el lugar privilegiado que ha ocupado el consenso es relevante a la luz de la literatura de la acción colectiva latinoamericana de los años ochenta y noventa. Durante ambas décadas se destacó el impacto de las prácticas comunitarias en el desarrollo de los movimientos sociales; por ejemplo, se argumentó que las cocinas populares y las cooperativas de consumo en los vecindarios de las megaurbes latinoamericanas se asentaron sobre las ideas de reciprocidad y cooperación (Calderón, Piscitelli y Reyna, 1992). Valdría la pena profundizar en este diagnóstico de las prácticas comunitarias, pero no desde un punto de vista romantizado del Sur o de la pobreza. Se me ocurren preguntas como: ¿de qué manera la idea de reciprocidad o de cooperación que está en el trasfondo de estas prácticas comulga con el talante emancipatorio que le otorga a la figura del pobre cierta tradición del pensamiento crítico latinoamericano (teología de la liberación, investigación acción participativa, educación popular, psicología comunitaria,

5 Según Jesús Canto (2002), esta noción se refiere al proceso por el cual la decisión de un grupo está fuertemente orientada al consenso, entre individuos cohesionados y de opiniones similares, lo que lleva a conclusiones unilaterales e incorrectas.

etc.)? ¿Cómo tales prácticas basadas en lo común, lo compartido, lo consensuado, ampliarían el diagnóstico de las teorías críticas de la razón ilustrada (Giddens, Lyotard, Vattimo, Touraine, etc.) sobre el pobre potencial de los movimientos latinoamericanos para retar a la modernidad? (en la línea que discutimos en la primera parte del libro). ¿Hasta dónde ese diagnóstico de las prácticas comunitarias coincide con la comunalidad que define a la *multitud* según Hard y Negri? También valdría la pena indagar cómo el privilegio del consenso ha calado en otros campos disciplinares<sup>6</sup>. Pero justo esta última inquietud lleva a pensar que el privilegio del consenso no es un asunto exclusivo de las teorías de movimientos sociales. ¿A qué se debe, entonces tal privilegio?

6 Esta misma tendencia a privilegiar el consenso puede apreciarse en la *psicología comunitaria* latinoamericana, según explicamos Angélica Nájera y yo en un ensayo. Durante la década de los sesenta, en pleno apogeo de la insatisfacción por la despolitización de las prácticas profesionales y científicas, distintas vertientes de la psicología social comulgan con dicha corriente y constituyen lo que hoy denominamos *psicología comunitaria*. Bajo esta categoría podemos agrupar distintas vertientes: salud mental comunitaria, modelo ecológico comunitario y psicología comunitaria de la transformación, que varían según si su enfoque enfatiza—respectivamente—la salud mental de las personas, la interacción de la persona con su ambiente o el cambio (Montenegro, 2001). Pese a sus diferencias, todas ellas comparten—como sus nombres lo indican—un interés central por la noción de “comunidad”, ya que ésta constituye el ámbito de intervención por excelencia de esta disciplina psicológica (Wiesenfeld, 1997). Además de esa noción, es igual de relevante el concepto de “sentido de comunidad”; es decir: los sentimientos de pertenecer a una comunidad dada y la autodefinición como miembro de ésta (García, Giuliani y Wiesenfeld, 1994). En la consolidación de estos sentimientos es crucial la construcción de la identidad colectiva en términos de un “nosotros”, diferenciado de muchos “otros” que no pertenecen a la comunidad (Wiesenfeld, 1997). Por su parte, Montero sostiene que el desarrollo del concepto de comunidad en la psicología social también está muy condicionado por criterios pragmáticos, dado que su definición ha estado supeditada a la situación histórica concreta de intervención; en otras palabras, los problemas, las experiencias y las formas de vida compartidas por el grupo popular con el que se trabaja son los que marcan la pauta de aquello que se define como “comunidad” (Montero, 1996). Más adelante, en la década de los noventa, la propia *psicología comunitaria* empieza a cuestionar el modo como se define la *comunidad* y sus nociones afines. Algunos cuestionamientos advierten el peligro de reificar el concepto de comunidad como un objeto de estudio. Por ejemplo, Sawaia (1996) señala que el modo en que se define la “comunidad” no sólo es producto de la práctica profesional, sino, también, un condicionante de ésta, y obviarlos lleva a suponer que la comunidad es homogénea y preexiste a la intervención de un agente externo. En esta misma línea, Pallí (1999) propone renunciar al carácter estático del concepto de *comunidad*; la idea sería definirla no como el producto de las relaciones interventor-intervenido, sino, más bien, como las “relaciones” mismas. Esta propuesta más procesual evitaría la contradicción de tomar como objeto de estudio la comunidad (en cuanto una entidad coherente y preexistente al momento de la intervención) y, al mismo tiempo, partir del supuesto de que esa comunidad es resultado del diálogo entre interventores/as e intervenidos/as. Por otro lado, ciertos cuestionamientos apuntan a la necesidad de definir la comunidad de modo que no sea inquebrantable la frontera entre el agente de cambio externo (interventor/a) y el agente de cambio interno (es decir, la comunidad, que a su vez es la intervenida). En ese sentido, Wiesenfeld (1997) insiste en la importancia de reconocer que el sentido de comunidad es una coproducción entre el agente interventor y el grupo intervenido. Así mismo, Montenegro (2001) señala la necesidad de considerar que la intervención social no sólo genera cambios en la comunidad intervenida, sino, también, en quien interviene en ella (o agente externo) (Nájera y Flórez, 2004). Creo que estas críticas al concepto de comunidad invitan a abandonar el presupuesto de *homogeneidad*, por el cual aquélla termina siendo asumida como una entidad coherente y finita. El reto, tanto para la psicología comunitaria como para otras disciplinas que toman la noción de comunidad como referente de reflexión, sería repensar el concepto de *comunidad* desde una perspectiva no esencialista, que la despoje de su carácter homogéneo, sin que ello signifique renunciar a su talante emancipatorio.

## EL CONSENSO: NÚCLEO POLÍTICO DE LA MODERNIDAD

Durante los años sesenta y setenta, la analítica del poder de Michel Foucault sacudió las nociones de poder que desde la derecha o la izquierda argumentaban a favor de la bondad del *hombre*; ese hombre derrotado en un presente que no supo prever y que, sin embargo, lograría renacer cuando escapara de las redes del poder. Frente a esta visión humanista del sujeto, Foucault propuso una redefinición radical del poder: 1. al mostrar su dimensión *productiva* y no sólo represiva, 2. al concebirlo como una *práctica que se ejerce*, mas no una propiedad que se detenta, 3. al entenderlo como una *relación inmanente* y no trascendente. Por último, 4. al subrayar que en la medida en que el poder consiste en trazar líneas estratégicas que cierran espacios de libertad, su revés es la *resistencia*. De ahí que diferencie el poder de la dominación (donde las posibilidades de resistencia son, prácticamente, nulas). Estos virajes conceptuales llevaron a replantear, entre otras cosas, la relación poder-Estado.

Con la dimensión productiva del poder, el Estado deja de entenderse únicamente como el supresor de las diferencias sociales o el que oculta verdades. El Estado también es un productor sistemático de diferencias (prácticas divisorias) y un creador de verdades (que legitiman y naturalizan esas diferencias). Así mismo, puesto que el poder es una práctica que se ejerce y no una propiedad que se detenta, la única salida segura frente al poder estatal no es la “toma del poder”. “Tenerlo” no nos deja exentos ni exentas de reproducirlo, intensificarlo y diseminarlo. Igualmente, si renunciamos a la idea de trascendencia, ya no estaríamos frente al poder desbordado (de la manada) que fue entregado (mediante un pacto social) al Estado; tampoco estaríamos ante un poder omnipotente del que fueron despojados los oprimidos. La idea del poder inmanente exige ubicarse en el plano de la vida cotidiana: el sustrato donde, en última instancia, se crean y recrean las relaciones poder. Finalmente, pensaríamos que el Estado (regulador) traza una serie de relaciones de poder, mas no de dominación, y que la resistencia a él no significa una lucha de suma cero instauradora de un nuevo orden (mediante el contrato social), ni aspira a un momento culminante de la historia en el que desaparecerían las relaciones de poder (la revolución). Desde esta perspectiva, no hay una única forma de resistencia ni es posible que desaparezcan las relaciones de poder. Redondeando esta propuesta, Judith Butler (2001) diría que el problema no es el poder, sino el abuso del poder; no la autoridad, sino el autoritarismo.

La analítica del poder de Foucault sigue estando de acuerdo con diagnosticar el *efecto moderno de homogeneizar a la población*; sólo que su explicación es radicalmente distinta. Si ha habido una homogeneización de la población no ha sido, exclusivamente, por la democratización de las relaciones sociales con la que arranca el Estado moderno (Revolución Francesa), apoyado en el avance del conocimiento científico (Ilustración), ni tampoco por la ausencia de opresión de clases (que vendrá tras la revolución). Desde su perspectiva, difícilmente puede sostenerse la tesis contractual del poder (Hobbes, Locke, Rousseau): una serie de individuos que, en aras a eliminar y evitar los conflictos, ceden sus derechos naturales a una entidad superior (el Estado) que les otorga a todos los mismos derechos. Tampoco puede defenderse la tesis del marxismo (ortodoxo), según la cual el poder del Estado es un correlato ideológico del desarrollo de las fuerzas productivas. Siguiendo a Foucault, diríamos que la homogeneización de la población ha sido el resultado, sobre todo, de la lógica moderna, que despliega una compleja y sofisticada red de dispositivos disciplinarios de saber/poder, que ordenan, dividen, clasifican, etc. a la población (biopolítica).

En una dirección distinta, pero complementaria a este análisis, durante los últimos años se ha insistido en la necesidad de cuestionar no sólo el efecto homogeneizador del poder moderno, sino la *naturaleza homogeneizante de la noción moderna del poder*. Particular atención se ha prestado a la tendencia a definir la política privilegiando nociones de poder vinculadas al consenso. Veamos dos interesantes perspectivas al respecto.

#### Fuerza y consenso: dicotomía moderna de la política

A partir de un recorrido teórico por las definiciones de poder en las teorías políticas, Leopoldo Múnera argumenta que la distinción entre *fuerza y consenso* es una de las *dicotomías analíticas que ha predominado en el debate moderno sobre el poder* desarrollado en las ciencias políticas. Cita ejemplos claves: Weber enfatiza el consenso para explicar cómo la legitimidad política se consolida en virtud del consentimiento otorgado por quienes obedecen; Arendt entiende la fuerza vinculada a la violencia y, por tanto, la expulsa del ámbito de la política; Marx entiende el poder vinculado con la movilización permanente de los medios sociales de producción y del capital en general. En ese sentido, implícitamente lo define: “[...] como el ejercicio colectivo de una *fuerza social* por parte de una clase, para definir el sentido de una formación social dentro de un modo de producción determinado por ese poder y por las luchas que lo constituyen” (cursivas mías) (Múnera, 2006, p.

5). La visión de Marx –explica el autor– da prioridad a la fuerza y reduce el consenso a una visión alienada de la realidad por parte de las clases subordinadas (Múnera, 2006); en esa medida, el poder por consenso desarrollado en la superestructura del sistema estaría supeditado al poder de la fuerza generada por la infraestructura de éste.

De acuerdo con Múnera, es un sesgo moderno inclinarse por el consenso o por la fuerza de manera excluyente. Ambas, entiende el autor, se vinculan inextricablemente: el *consenso* consiste en la confluencia de fuerzas para alcanzar objetivos comunes, mientras que la *fuerza* corresponde a la movilización de energías sociales contenidas dentro de ámbitos de decisión, relacionales y de producción de sentido, en los cuales se disputa la orientación de las relaciones sociales. Partiendo de este indisociable vínculo, Múnera propone *saldar las dicotomías modernas del poder asumiendo la tensión entre fuerza y consenso como una dinámica constitutiva de la política moderna*, sin la cual, difícilmente, podría comprenderse la naturaleza del poder en las sociedades contemporáneas. Concretamente dice:

La fuerza pura sin el consenso, tiende a desgastarse en una guerra interrumpida, que en el devenir destructivo de la violencia hace imposible la existencia social. El consenso puro sin la fuerza se pierde en la utopía racional del hombre sin deseo; la unidad y homogeneidad de sentido que presupone llama necesariamente a una nueva batalla por la diferencia, en la cual la fuerza recobra su protagonismo. Por consiguiente, *la política no puede prescindir del ir y venir entre la fuerza y el consenso*, pues en él van tomando forma las diferentes manifestaciones del poder. (Cursivas mías) (Múnera, 2006, p. 13)

De manera formidable, Leopoldo Múnera concluye que la política no puede seguir comprendiéndose a partir de dicotomías que restringen el análisis del poder exclusivamente al consenso o, por el contrario, a las fuerzas que requieren su despliegue. Hay que considerar ambas dinámicas simultáneamente. Faltaría saber de qué manera la entrada en juego de ambas dinámicas contribuye a delimitar el campo de lo político. La siguiente lectura dice algo al respecto.

#### Luchas por el consenso ideológico y luchas por la hegemonía

Desde los estudios culturales, Lawrence Grossberg sostiene que la mayoría de las interpretaciones modernas definen la *política* como un fenómeno puramente ideológico y consensual. En consecuencia, asumen que la

gente comparte un universo de significados, una forma común de percibir y evaluar el mundo. Así mismo, estas interpretaciones entienden que la política está organizada bajo el supuesto de que la sociedad puede ser dividida en dos grupos claramente definidos, según su visión del mundo, sus experiencias, sus valores y su cultura, uno de los cuales será el grupo dominado y el otro, el dominante. Por último, asegura el autor, las perspectivas modernas consideran que el grupo dominante superaría las oposiciones de los grupos dominados, mediante la integración a su propia visión de las perspectivas residuales de estos últimos (Grossberg, 2004). Por ejemplo, ésta es la línea que siguen las políticas de inmigración europeas interesadas en integrar la población foránea a la cultura local.

Ahora bien, con el giro interpretativo de la cultura –iniciado en los años ochenta, precisamente, en el seno de los estudios culturales– se abandona la noción moderna de la cultura como un universo coherente y finito de valores que caracterizan a un grupo determinado. El aumento de la complejidad del orden social (aumentos de los flujos migratorios, fragmentación de relaciones sociales, sofisticación de los mecanismos de control, etc.) obliga a reconocer que aquél es producto de contradictorios y arduos “procesos de hibridación” cultural (en el sentido de García Canclini, 1990). En otras palabras, empieza a ser insostenible la idea de una sociedad basada en valores armoniosamente compartidos. En consecuencia, la misma concepción de la política como consenso ideológico queda en entredicho.

Siguiendo esta dirección del giro interpretativo de la cultura (del cual el propio Grossberg fue pionero), el autor rescata la doble interpretación del liberalismo que propone John Gray y según la cual, además de la visión consensual que busca superar racionalmente las diferencias alcanzando la unidad y la comunalidad, el liberalismo abraza otra noción que ha sido menos destacada por la modernidad: la visión hegemónica que pretende la unidad en la diferencia (Gray, 2002, citado en Grossberg, 2004). A partir de esta distinción, el autor propone que la política moderna se ha caracterizado por la presencia simultánea de dos tipos de lucha: la *lucha por el consenso ideológico* (esbozada al inicio del apartado) y la *lucha por la hegemonía*. Así mismo, subraya que aunque ambos tipos de lucha se entrecruzan constantemente en la política moderna pueden diferenciarse. Primero, argumenta Grossberg, porque mientras las luchas por consenso ideológico son puramente ideológicas, las luchas hegemónicas involucran, además, aspectos económicos, sociales y culturales. En ese sentido, este último tipo de luchas, más que un consenso respecto a una visión del mundo, busca el consenso respecto a cuál

es el grupo particular más adecuado para liderar una nación, aun cuando haya desacuerdos con dicho grupo –situación que escapa por completo a las luchas por consenso ideológico–. Segundo, se diferencian porque las luchas hegemónicas, a diferencia de las consensuales, no pretenden eliminar las diferencias y lealtades que se yuxtaponen y compiten en el campo de lo social; por el contrario, continuamente intentan reorganizarlas en una nueva unidad diferenciada y que dé sentido a la lucha. Tercero y último, se distinguen porque el núcleo de la lucha hegemónica, al contrario que el de la lucha por consenso ideológico, no pretende ser homogéneo. Contempla la existencia de diferencias internas, dado que se constituye a partir de una alianza de los intereses de diferentes sectores.

Simplificando, diríamos que, según Grossberg, el poder consensual divide el contexto social en dos grandes campos que intentan asimilar el uno al otro, y que, en cambio, el poder hegemónico reconoce diferentes fuerzas con objetivos propios, que pueden acercarse o alejarse de manera irregular. A pesar de que el poder hegemónico, aclara el autor, necesita mantenerse abierto y flexible a las diferencias –incluso, llegando a empoderar una resistencia u oposición–, no por ello está abierto a cualquier tipo de diferencia. Siempre hay excluidos en la negociación (Grossberg, 2004). Esta sugerente distinción entre dos tradiciones de lucha en la modernidad se acerca a la relectura que Laclau y Mouffe (1997) hicieron de Gramsci, pero en este caso está más medida por los estudios culturales. Quizá por eso, es más evidente la preocupación de Grossberg por resaltar que el poder de unos grupos sobre otros no se ejerce exclusivamente por medios coercitivos (o por lo que Múnera llama la *fuerza*), sino, también, por el consentimiento de los propios grupos subalternos (recordemos que, según Gramsci, la formación del “bloque histórico” es posible gracias a que los subalternos acuden al “sentido común” ofrecido por el sistema cultural hegemónico). Así, pues, con la diferenciación entre luchas por el consenso ideológico y luchas por la hegemonía, Grossberg brinda una excelente salida al reclamo que, según vimos antes, Múnera hace a las definiciones de poder del marxismo ortodoxo que supeditan lo ideológico (el consenso) a la infraestructura (las fuerzas económicas de las relaciones de producción).

Si bien no estoy de acuerdo con el papel central que Grossberg otorga a la figura del líder ni tampoco con la excesiva confianza que pone en la voluntad moderna para explicar el margen de negociación en la hegemonía (abordaremos ambos aspectos en el próximo capítulo), es indiscutible que su lectura contribuye a superar la idea de la política como puro consenso

ideológico. Su propuesta, como la de Múnera (de introducir la tensión entre fuerza y consenso como una dinámica constitutiva de la política moderna), son sumamente útiles para mostrar que el privilegio del consenso no es un asunto exclusivo de ciertas teorías (en este caso, las de movimientos sociales), sino que se inscribe en un horizonte mucho más amplio: la modernidad y, particularmente, su concepción del poder. A continuación, revisaremos una propuesta anterior a las dos ya analizadas y cuya salida a la visión miope del poder que nos deja la modernidad es mucho más contundente.

### EL RETORNO DE LO POLÍTICO: ANTAGONISMOS Y DISENSOS

En el segundo capítulo de este libro seguimos la exquisita genealogía del concepto *hegemonía* presentada por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, en su célebre obra *Hegemonía y estrategia socialista...* (1997). Resumiendo, vimos que hacia finales del siglo XIX, la constatación de una fragmentación del sujeto político y el aumento de la complejidad del orden capitalista llevaron a la crisis del marxismo, cuya solución derivó en una comprensión metahistórica de las sociedades, según la cual ésta debía transitar por momentos estructurales que la conducirían hacia la polarización y la simplificación creciente de antagonismos; en otras palabras, se presumió que las sociedades avanzarían hacia la unidad de clase. Así mismo, vimos que las diferentes salidas teóricas a esta crisis coincidieron todas en asumir la constitución del agente de cambio en el terreno económico: la proletarianización de la sociedad y los estallidos revolucionarios (en la ortodoxia marxista de Kautsky y Plajánov), la exaltación del papel del partido político (en el revisionismo de Bernstein) o la constitución de un bloque mítico (en el sindicalismo de Sorel). Esta misma tendencia economicista fue asumida por las propuestas que le siguieron en el contexto de la Revolución Rusa (alianza de clase de Lenin) y del anarquismo (bloque histórico de Gramsci).

Desde una perspectiva muy distinta, Laclau y Mouffe entienden la fragmentación del sujeto político, no como el desfase entre la tarea política (lucha) y el agente de cambio (proletariado), ni como la falta de unidad de clase que ha de alcanzarse, sino como el indicio de la multiplicidad de puntos de antagonismo que han ido emergiendo conforme aumentó la complejidad de lo social. Por ser múltiples dichos antagonismos no pueden concebirse sobredeterminados por lo económico. Por tanto, invitan a abandonar la idea, clave en el marxismo ortodoxo, de la clase como la única identidad a partir de la cual impulsar el cambio. La proliferación de movimientos sociales en los

años ochenta, aseguran, fue la expresión de esa nueva situación de múltiples antagonismos, cuya saturación de sentidos impedía la existencia de un sujeto de lucha privilegiado y obligaba al reconocimiento de un espacio político definido por una pluralidad de actores colectivos (mujeres, estudiantes, ecologistas, etc., además de trabajadores), que luchaban cada uno en su propia esfera, pero articulados parcial y precariamente en torno a una posición de sujeto (identitaria) hegemónica (Laclau y Mouffe, 1997).

Hago este brevísimo resumen de los primeros capítulos de *Hegemonía y estrategia socialista*, porque uno de sus aspectos clave es que la noción de articulaciones hegemónicas no supone la aniquilación absoluta de las diferencias entre quienes participan en una lucha, sino su suspensión temporal. Mejor dicho, la teoría de la articulación hegemónica no espera que los disensos desaparezcan, como sí lo hacen las teorías de movimientos sociales; tan sólo espera que sean estratégicamente puestos entre paréntesis.

En la obra *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical* (1993), Chantal Mouffe desarrolla aún más esta idea. Se pregunta qué sucede con las diferencias suspendidas estratégicamente. Su argumento inicial es que el pensamiento moderno se ha caracterizado por dividir la acción política en dos espacios nítidamente diferenciados: uno externo y otro interno. Mientras que el primero es pura confrontación, lucha, contienda, el segundo queda reducido a un reservorio de armonía y acuerdo. En aras a preservar un lugar privilegiado para el consenso, la lógica decimonónica ha tendido a suprimir el disenso como parte constitutiva de la acción política. Chantal Mouffe plantea esta tesis a partir de un brillante cuestionamiento a la crítica que recientemente ha hecho la corriente *comunitarista al liberalismo*, por medio del rescate del republicanismo cívico. Veamos, de su mano, en qué consiste la crítica del comunitarismo al liberalismo, para luego sí pasar a revisar el cuestionamiento a partir del cual la autora deriva su tesis del disenso como dimensión suprimida por las corrientes políticas de la modernidad.

En los dos primeros capítulos de su libro, Mouffe explica que el *liberalismo* convencionalmente ha sido considerado como el fundamento del pensamiento político moderno. Partiendo de este supuesto, se asume también que la Revolución Norteamericana constituyó una ruptura de tipo racionalista con el pensamiento político antiguo (o premoderno, en el que predominan los aspectos normativos vinculados al deber ser y lo ético subordina lo político); desde entonces, el liberalismo se instaló como un sistema en el que prevalecen los elementos de corte instrumental supeditando así la ética a la política.



En décadas recientes –continúa Mouffe–, esta explicación de la inauguración del liberalismo moderno y de su posterior predominio en el sistema político norteamericano (y mundial) ha sido puesta en tela de juicio, precisamente en Norteamérica, a raíz de la insatisfacción con un sistema democrático incansablemente liberal. Una contribución fundamental a esta reinterpretación la ofrece el *comunitarismo*. Su debate con la teoría política liberal (y, sobre todo, con la teoría de la justicia de Rawls) suscita interesantes cuestiones en torno a la articulación de la libertad y la democracia. En su vertiente de izquierda o de derecha, explica la autora, la corriente comunitarista abandona la idea según la cual el liberalismo se funda sin trabas como el único sistema político democrático. Partiendo de la reinterpretación de la Revolución Norteamericana (principalmente, la de Pocock), esa corriente entiende que durante el periodo revolucionario y hasta la Constitución norteamericana de 1787, la tradición liberal convivió con la tradición del republicanismo cívico. Para ambas, la libertad es un eje central de la vida política, pues, aunque no comparten los fundamentos del liberalismo económico, sí coinciden en el liberalismo político, sólo que lo interpretan de modo distinto. Según la tradición liberal, empapada del lenguaje de los derechos, “libertas” tiene el sentido de “imperium”, o sea, de libertad para producir las propias leyes; la libertad del ciudadano consiste en la posibilidad de desarrollar una actividad bajo la protección de la ley y debe limitarse a la defensa de los derechos individuales. Por el contrario, la tradición republicana asocia la libertad con la virtud cívica y la participación en el gobierno del Estado; se goza de libertad individual en la medida en que se cumplen ciertas funciones públicas y se cultivan determinadas virtudes.

La reinterpretación del comunitarismo –explica Mouffe– es que a partir de 1787 prevaleció la tradición liberal –tal y como sostiene la historia oficial del pensamiento político moderno–, pero que, desde entonces y hasta hoy, han persistido “residuos” de la tradición republicana. De hecho, dice Mouffe, para los comunitaristas ha sido la vigencia de la participación y el civismo como cimientos de la libertad lo que ha permitido a Estados Unidos mantener cierta concepción de comunidad, sin que se diluya por completo en el individualismo liberal. A diferencia del liberalismo, el comunitarismo apostaría por revitalizar la tradición del republicanismo cívico como salida para frenar la actual destrucción de los valores de la comunidad y el deterioro progresivo de la vida pública provocados por el individualismo a ultranza. Así mismo, con esta opción estaría cuestionando la tesis contractual crucial para el liberalismo político –como el de Rawls–, según la cual

el pacto social antecede la constitución de la sociedad misma. De acuerdo con el comunitarismo, continúa la autora, es una falacia creer que un individuo dotado de derechos naturales preexiste a la sociedad. El fallo, según el comunitarismo, está en suponer una sociedad compuesta por individuos cuyos intereses se definen antes y con independencia de la construcción de cualquier vínculo moral o social entre ellos. Desde esta perspectiva, por tanto, se rechaza el carácter ahistórico del individualismo liberal y su pretensión de otorgar prioridad a los derechos individuales sobre el bien común.

Según Mouffe, aunque la crítica del comunitarismo al individualismo liberal está plenamente justificada, se topa con serias dificultades, porque si para desarrollar sus propuestas en la tradición política recurre al republicanismo cívico contra el liberalismo, en la tradición filosófica recurre a Aristóteles contra las propuestas kantianas de Rawls. Por ejemplo, explica la autora, Taylor toma de Aristóteles la visión de “el hombre” como *zoo politikon* (animal político), según la cual sólo él puede convertirse en sujeto moral capaz de descubrir el bien, en virtud de su participación en una comunidad de lenguaje donde se debata sobre lo justo y lo injusto, el bien y el mal; por tanto, sólo en el seno de una sociedad “el hombre” puede aprender su naturaleza humana. En esta misma línea aristotélica, asegura Mouffe, autores como McIntyre o Sandel equiparan el concepto de bien común (del ámbito de la política) con el de bien moral (del ámbito de la ética); sin una separación entre el “bien político común” y el “bien moral común” se mantendría la concepción premoderna de la política, según la cual la última está subordinada a la ética. Y aquí está la dificultad para Mouffe: desde esta perspectiva, la política sería la expresión de valores morales compartidos, de modo que para gobernar en términos del “bien común” sería necesario estimular una visión moral única y rechazar el pluralismo permitido por el individualismo liberal. Esta idea de que pertenecemos a una sola comunidad que podría ser unificada por un bien común, asegura, tiene el doble efecto de suprimir el elemento antagonista de la vida política y de rechazar el pluralismo. Al igual que los liberales, los comunitaristas apuestan por un espacio único de lo político y dejan en suspenso la naturaleza antagónica de la democracia moderna y las contradicciones que acompaña la constitución de toda identidad. Por eso, hacia el final de la discusión, Chantal Mouffe considera mucho más atractiva la distinción entre el bien común y el bien moral que introducen autores también comunitaristas (como Nozick o Taylor), pero más afines a los planteamientos de Maquiavelo que a los de Aristóteles (Mouffe, 1993).

Del debate que nos presenta Chantal Mouffe podemos inferir que estamos frente a dos tradiciones políticas –liberalismo y comunitarismo– radicalmente confrontadas, que, salvo ciertas excepciones, coinciden en reducir la política a puro consenso. Ambas dejan de lado las tensiones que inevitablemente acompañan la construcción de toda identidad. Ambas terminan reduciendo la unidad a una coherencia pretendidamente absoluta. Siendo así, la tendencia de las teorías de movimientos sociales a privilegiar el consenso y, en contrapartida, desatender los conflictos que emergen en su interior, para nada es un descuido de la literatura de la acción colectiva. La visión homogeneizadora del poder está en el corazón del pensamiento moderno. Por eso, es más que pertinente el llamado de Mouffe al *retorno de lo político*, al retorno del antagonismo como elemento también sustantivo de la acción colectiva.

### LOS DISENSOS COMO DIMENSIÓN POLÍTICA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

*Neplanta es el sitio de la transformación, el lugar donde diferentes perspectivas convergen en el conflicto y donde cuestionan las ideas básicas...*

Gloria Anzaldúa

Antes dijimos que las teorías contemporáneas de movimientos sociales difícilmente rechazarían la concepción antagonista del poder y su correspondiente definición de lo *social* como un vasto campo de antagonismos en continua multiplicación. En general, la literatura de la acción colectiva asume la imposibilidad del consenso absoluto, se acoge a la máxima de que llegar a un consenso es una estrategia “temporal y precaria”. Sin embargo, también vimos que esas mismas teorías dejan en pie la idea de que las diferencias internas deben desaparecer, ya sea configurando “visiones compartidas” (Tilly), llegando al momento de “formación del consenso” (Klandermans) o construyendo “vivencias comunes” (Melucci). Desde distintos ángulos, la mayoría de ellas se inclina a pensar que las diferencias entre quienes participan en una lucha terminan mermando la fuerza del movimiento. Por ser perjudiciales, deben desaparecer.

En la introducción a la segunda parte del libro ya adelanté que mi posición apunta en una dirección contraria. Considero que las tensiones no siempre deterioran las dinámicas de los movimientos sociales ni se resuelven exclusivamente en términos de racionalidad instrumental. En lo que

resta del capítulo, ampliaré la primera parte de esta afirmación teniendo como punto de partida la convicción de que las crisis de los movimientos sociales pueden potenciar sus acciones colectivas cuando se constituyen en una oportunidad para gestionar las diferencias que, inevitablemente, siguen existiendo entre las posiciones de sujeto articuladas en torno a su identidad común. Sobre la segunda parte de la afirmación –la gestión instrumental de los disensos– volveremos en el próximo capítulo.

Como primera medida para avanzar en esta dirección, hay que buscar una alternativa a la operación moderna de privilegiar el consenso. En este punto, acudiré nuevamente a Chantal Mouffe (1993) quien propone rescatar la doble raíz etimológica de la palabra *política*: por un lado, “polis”, que alude a vivir conjuntamente y, por otro, “polemos”, que alude a lo polémico, lo conflictivo. A partir de esta operación, distingue entre *la política* entendida como *consenso* y *lo político* entendido como *disenso*. En vez de privilegiar uno de los dos polos, entiende que un aspecto central de las prácticas democráticas es la tensión entre el consenso –de los principios de lucha– y el disenso –respecto a su interpretación.

Son muchas las críticas que ha recibido la obra de Mouffe, así como la que desarrolló en conjunto con Laclau (la esperanza puesta en la democracia radical como el único proyecto político pensable, el carácter normativo y eurocéntrico de la ética universal que defienden, etc.). Sin embargo, si resalto la clave analítica de “el retorno de lo político”, que propone es porque, además de escapar al privilegio del consenso, capta la mutua potencia entre las dinámicas de consenso y disenso. Ante la pregunta de qué sucede con las diferencias suspendidas estratégicamente, esta propuesta parece sugerir que la articulación hegemónica de un sistema de equivalencias de ningún modo significa que las diferencias están condenadas a desaparecer. Esas diferencias siguen condicionando al activismo político y debemos analizarlas si queremos promover prácticas democráticas.

Concretamente, mi propuesta es incorporar la dimensión del disenso al análisis de acción colectiva, a partir de la siguiente tesis: *los movimientos sociales se mantienen activos en la medida en que dan cabida a los disensos como una dinámica que acompaña y posibilita la búsqueda del consenso de sus principios de lucha*. Los disensos indicarían el momento en que los movimientos comienzan a gestionar sus propias relaciones de poder y resistencia.

Quisiera dedicar lo que resta del capítulo a trazar algunas precisiones conceptuales de dicha tesis. Para ello entablaré un diálogo con las teorías de movimientos sociales, tanto de corte disciplinar (TMR, TPP, TMI, TPI) como

de corte transdisciplinar (principalmente Laclau y Mouffe, y en menor medida, Hardt y Negri). La mayoría de esas precisiones serán de tipo teórico y unas pocas, de tipo metodológico. Las implicaciones epistemológicas de incorporar el disenso al estudio de movimientos las reservaré para el último capítulo.

Una primera claridad es la distinción entre "antagonismo" y "disenso". Recordemos que la articulación de identidades colectivas consiste en establecer equivalencias entre las distintas posiciones de sujeto. Pero los movimientos –en cuanto inscritos en un campo social de naturaleza antagonista– no escapan a los conflictos. Sus dinámicas continuamente deben vérselas con antagonismos que surgen en los propios movimientos y que restrinjo a la categoría de disensos, como propone Chantal Mouffe. En la medida en que parto con Laclau y Mouffe de lo social como un vasto campo de antagonismos en perpetua multiplicación, entiendo que todo disenso por sí mismo es antagonista. Pero dado que la categoría de antagonismo es mucho más amplia que la de disenso, no podemos suponer que todo antagonismo conduce automáticamente a un disenso. Puntualmente, entiendo los disensos como *dinámicas colectivas, producto de los antagonismos residuales que inevitablemente persisten después de dar prioridad estratégica (mas no ontológica) a la identidad en torno a la cual se articula una lucha*. Para que un antagonismo cristalice en un disenso debe estar atravesado por el deseo. Si bien este complejo tema requiere introducir otros referentes conceptuales que serán desarrollados en los próximos dos capítulos, me gustaría asomar algunas ideas.

Cuando digo que un antagonismo conduce a un disenso si está atravesado por el deseo, me refiero a esos casos en los que la pugna por definir lo que es el movimiento (nivel identitario) y cómo se logra eso conjuntamente (nivel estratégico) puede resquebrajar lo que se es más allá del movimiento (nivel identitario) y cómo se opera en el mundo, también más allá del movimiento (nivel estratégico). En otras palabras, los antagonismos que se traducen en disensos son aquellos que trastocan los deseos que anclan la identidad de quienes participan en un movimiento, así como las estrategias por medio de las cuales se performa esa identidad. Son los antagonismos que llevan nuestro deseo al límite, que muestran el abismo de lo que no podemos ser y que también ponen en evidencia el poder del Otro (en este caso el movimiento) para determinarlo?

Pensemos en situaciones en las que eso que nos había resultado familiar, muy propio y cercano, de repente aparece totalmente extraño. Es la sensación de fractura que lleva a los activistas de un movimiento a pensar: ¿caso vale pena seguir aquí?, ¿hasta dónde comparto la causa de esta, nuestra, lucha?, ¿realmente puedo llevar mi activismo a todos los rincones de mi vida? o ¿hasta dónde soy parte de este movimiento? Como veremos en los siguientes capítulos, no estoy hablando de un deseo oculto (como el del psicoanálisis ortodoxo), ni de un deseo liberador (como el postestructuralista), sino de un deseo complejo, contradictorio e inacabado (más en clave de los feminismos de frontera, de la filosofía feminista de Judith Butler o la propuesta para la psicología social de Margot Pujal). Es un deseo que para dejarse llevar al límite ha requerido el ejercicio previo y doloroso de desnaturalizar los deseos hegemónicos que circulan en el complejo campo de lo social y que permean al movimiento; en este caso, ha requerido un ejercicio nada fácil por parte de los y las activistas del movimiento de desnaturalizar los deseos que atraviesan la identidad que defienden colectivamente.

Una segunda consideración tiene que ver con el lugar de las diferencias en el análisis del disenso. La literatura especializada se ha centrado hasta ahora en pensar cómo los movimientos trazan diferencias respecto a otros actores sociales. Por ejemplo, el concepto de *políticas culturales* de Sonia Álvarez, Arturo Escobar y Evelina Dagnino se refiere al "proceso por el cual diferentes actores políticos, marcados por, y encarnando prácticas y significados culturales diferentes, entran en conflicto con otros actores, al promover prácticas culturales que redefinen lo que cuenta como político" (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001, pp. 25-26). Con este concepto se centra el análisis en las diferencias del movimiento respecto a otros actores (el Estado, las multinacionales, los medios de comunicación masiva, otros movimientos, etc.). Pensar los *antagonismos en clave de disensos*, por el contrario, lleva a *analizar cómo operan las diferencias dentro de los propios movimientos*.

En la introducción a esta segunda parte –atendiendo a Butler– dijimos que el hecho de afirmar que la construcción de toda identidad se basa en la exclusión de aquello que es diferente no remite únicamente a pensar la construcción de la identidad a partir de las diferencias entre actores, sino, también, a cómo operan las diferencias dentro de una misma identidad. Hardt y Negri (2004) logran captar muy bien esta idea cuando definen la *multitud* como singularidades que actúan en común. La multitud –dicen los autores–, aunque es internamente diferente, es capaz de actuar en común. Es plural y múltiple. No se pliega a una sola identidad:

7 Aquí el Otro es entendido en términos simbólicos tal como propone Lacan. De ahí que se escriba con mayúscula. Cuando no sea referido en ese sentido, se usará la minúscula.

[...] La multitud es un sujeto social activo, que actúa partiendo de lo común, de lo compartido por esas singularidades. La multitud es un sujeto internamente diferente y múltiple, cuya constitución y acción no se fundan en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación) sino en lo que hay en común. (Hardt y Negri, 2004, p. 128)

Luego añaden: "Lo más temible de la multitud es su número indefinido, el hecho de ser una y muchas al mismo tiempo [...] La multitud [...] está compuesta de innumerables elementos que siguen siendo diferentes los unos de los otros, pero se comunican y actúan en común. ¡Eso sí que es verdaderamente demoníaco!" (Hardt y Negri, 2004, p. 172).

Más allá de las críticas que podamos hacerle al concepto de "multitud" (y sobre las que volveré en el próximo capítulo), me parece sugerente su propuesta de distanciarse radicalmente de las lecturas homogeneizadoras de la acción colectiva. Mi preocupación por estudiar las dinámicas que dan cabida al disenso avanza en esta misma dirección: entender cómo se gestionan productivamente las diferencias que surgen en el interior de los movimientos o, por el contrario, bajo qué condiciones se generan diferencias que inmovilizan; cómo se producen las exclusiones en el seno del propio movimiento; de qué manera un colectivo corre el riesgo de reificar sus fronteras de inclusión/exclusión.

Estas cuestiones vinculan el tema de la diferencia al de la igualdad, pero no en el sentido de mismidad ni de inclusión sin límites, sino en el sentido de conocer las estrategias desarrolladas por los movimientos para vincular la igualdad y la diferencia. Ambas son puestas sobre la mesa, tanto por los movimientos de la igualdad (con su sujeto de derecho), como por los de la diferencia (con su sujeto identitario), y ambas han sido reconectadas por muchos movimientos contemporáneos que, a pesar de cuestionar la demanda exclusiva por la igualdad o la diferencia, defienden un sujeto de deseo, parcialmente deudor de ambas tendencias (ahondaremos en este tema en el último capítulo).

La tercera consideración es que pensar los disensos que surgen en los movimientos implica no tanto romper como nutrir las dos perspectivas de análisis que han impulsado el estudio contemporáneo de la acción colectiva: la identitaria y la estratégica. Desde la *dimensión identitaria*, pensar las diferencias entre quienes participan en una misma lucha supone interesarse por el lugar que un movimiento reivindicativo de la *diferencia* atribuye al tema de la *igualdad*; es decir, preocuparse por el modo como un movi-

miento construye una identidad aglutinadora hacia adentro y diferenciadora hacia fuera y, no por ello, de manera simultánea busca tender puentes entre las diferentes posiciones de sujeto que existen en su interior. Suprimir los disensos paraliza al movimiento. Pensemos en los movimientos negros. Para este caso, el intelectual afro Stuar Hall advierte que no basta con determinar las diferencias entre las culturas negras y los otros grupos sociales; también, hay que ver las diferencias dentro de las poblaciones negras. Aún cuando reconozcamos un conjunto de experiencias negras históricamente definidas y distintivas, que constituyen un repertorio alternativo —explica Hall—, eso no significa olvidar que ese repertorio está construido desde la diversidad y no desde la homogeneidad. Entonces, aunque sea políticamente conveniente que en ciertos momentos los movimientos negros opten por un esencialismo estratégico, éste no puede convertirse en la política identitaria permanente. De ser así, como dice Hall (1994), el esencialismo terminará naturalizando y deshistorizando la diferencia.

Desde la *dimensión estratégica*, pensar los disensos internos de un movimiento llama la atención sobre *cómo se gestionan las diferencias en su interior*. El reto para un movimiento es desarrollar formas de producir recursos que sean lo suficientemente estables para perdurar, pero lo bastante flexibles para no mecanizar sus acciones colectivas. Un ejemplo bien documentado en este sentido es el del movimiento feminista y sus discusiones con el campo del desarrollo. Casi desde el nacimiento del discurso del desarrollo, a mediados del siglo pasado, y hasta hoy, el feminismo ha estado presente en las instancias que diseñan las políticas desarrollistas: el Comité sobre la Situación de la Mujer de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) (años sesenta), el Grupo Women in Development (WID) (años setenta), el grupo Women and Gender (WAD) (años ochenta), el grupo Women, Develop and Enviroment (WDE) (años noventa), el grupo Gender and Development (GAD), el grupo Development Alternatives with Women for New Era (DAWN) (en el 2000), entre otros. Esta continua presencia ha sido muy fructífera. Pero —explica la feminista Sonia Álvarez (2001)—, aunque la adopción cada vez más generalizada de la perspectiva de género en los programas de desarrollo facilitó el acceso de las feministas a instancias gubernamentales, muchas veces también trajo como consecuencia el riesgo de institucionalización del feminismo y, por tanto, su desmovilización política. Con ambos ejemplos queda claro que el riesgo de suprimir los disensos en el ámbito identitario es el *esencialismo*, mientras que en el ámbito estratégico es la *institucionalización*.

Otra implicación de la tesis del disenso como dinámica constitutiva de los movimientos es su exigencia de *analizar el antagonismo, considerando simultáneamente el sistema de equivalencias y el de diferencias, a partir de los cuales se articula una identidad colectiva*. Volvamos sobre la propuesta de Laclau y Mouffe (1997). En su obra distinguen entre dos lógicas de funcionamiento primordiales para el antagonismo. Por un lado, la "lógica de equivalencia", que tiende a simplificar el espacio de lo político, a anular las diferencias para expresar algo idéntico a todas ellas; una lógica que reduce las posiciones de sujeto. Por otro, la "lógica de diferencia", que tiende a expandir y complejizar el espacio de lo político; multiplica las posiciones de sujeto.

En la literatura de movimientos, las explicaciones tienden a privilegiar una de las dos lógicas. Por ejemplo, Eduardo Restrepo argumenta que la etnicización de la población afrocolombiana es producto de la conjunción de determinadas "técnicas de invención" de la *comunidad negra* (asambleas, talleres, etc.), así como de ciertas "formas de visibilización" de la gente negra (mapas, censos, documentos, etc.) (Restrepo, 2002). Desde esta óptica foucaultiana, la constitución del movimiento en torno a la identidad afro resulta de articular temporal y estratégicamente una *cadena de equivalencias*, en la que lo "negro" ocupó el lugar hegemónico en la manera de auto-nombrarse. En este caso, el autor privilegia la lógica de equivalencia, para dar cuenta del modo como en un momento de la historia contemporánea de Colombia emerge el movimiento afro.

Otras explicaciones se centran en la lógica de la diferencia; es decir, en la articulación de la identidad a partir de la diferenciación con otros actores. Por ejemplo, las teorías de la movilización de recursos (TMR) aseguran que el éxito de un movimiento depende de su capacidad para conseguir recursos y calcular los costos y beneficios de cada una de sus acciones (Mendiola, 2002). Siguiendo esta perspectiva, la racionalidad del movimiento (capacidad organizativa, cálculo, etc.) es crucial para mantener la autonomía frente a otros actores sociales: el Estado, las ONG, los organismos multilaterales, los partidos o cualquier otro actor que pretenda cooptar el movimiento. Siguiendo esta línea, Mauricio Pardo y Manuela Álvarez afirman que la dinámica de financiamiento impulsada por el Estado colombiano para desarrollar la legislación de las comunidades negras del país tiende a sumir los movimientos negros de la nación en una disputa por los recursos. En consecuencia, aseguran, esto ha llevado a la cooptación de sus demandas: primero, fue el AT-55 de 1991; luego, la Ley 70 de 1993; después, el Decreto reglamentario 1745 de 1995, sobre la conformación de

consejos comunitarios como interlocutores del gobierno, así como el Decreto reglamentario 2248, sobre formación de comisiones consultivas a escalas nacional y departamental, y el registro de organizaciones negras. En algunas ocasiones, estas posiciones son empleos remunerados que canalizan recursos hacia las actividades del movimiento y terminan reproduciendo el clientelismo (Pardo y Álvarez, 2001). Para activistas de la red Proceso de Comunidades Negras (PCN), en el caso particular de su movimiento, la experiencia de rechazar recursos (incluso, después de "tener el dinero en la mano") ha sido decisiva para delimitar su posición frente a otros actores políticos (Cogollo, 2006; Rosero, 2006).

Traigo a colación la reflexión del PCN sobre los diagnósticos del manejo de recursos, porque muestra un interesante abordaje de la identidad en clave de la *diferenciación con otros actores*. Tanto las explicaciones centradas en la lógica de la equivalencia, como las que privilegian la lógica de la diferencia son cruciales. Las primeras tienen la virtud de dar cuenta del modo como un movimiento se constituye tejiendo procesos identitarios de fortalecimiento y coherencia de los elementos en común. Las segundas muestran cómo las estrategias de los movimientos frente a otros actores pueden fortalecer o debilitar la constitución de su identidad colectiva<sup>8</sup>. Sin embargo, la comprensión independiente de ambas lógicas pierde de vista el modo como *los movimientos logran articular una identidad colectiva lo bastante fuerte para diferenciarse políticamente de otros actores, pero, a la vez, lo suficientemente flexible como para no anular la diversidad en el movimiento*. En este punto es importante retomar una precaución de Laclau y Mouffe: el antagonismo no puede comprenderse apelando a las lógicas de la equivalencia y diferencia por separado:

Está claro que el antagonismo no surge necesariamente en un solo punto. Cualquier posición en un sistema de diferencias, en la medida en que es negada, puede constituirse en sede de un antagonismo. Con esto está claro que hay una multiplicidad de posibles antagonismos en lo social, muchos

<sup>8</sup> Hay que recordar que Laclau y Mouffe prefieren hablar de *equivalencia* y no de *identidad*. Mientras que *identidad* se refiere a una correspondencia positiva y directa entre dos elementos que no requieren ningún tipo de equivalencia (lo que en psicología clásica llamamos *sistema de coherencias y estabildades*, que da cuenta de las regularidades a lo largo del tiempo y el espacio), la *equivalencia* se refiere a una correspondencia indirecta y negativa entre elementos diferentes, pero cuyo carácter diferencial puede ser subvertido por un referente común a algo externo. Con este concepto se mantiene la visión de lo social como un campo de antagonismo en continua proliferación y, a la vez, se explica la construcción de posiciones comunes, sólo que esta comunalidad no pasa por esencialismos. Por ejemplo, en el caso mencionado del movimiento afrocolombiano, la *identidad* no se explica a partir de una esencia étnica o racial, sino de la *equivalencia* entre distintas posiciones de sujeto (raizal, zambo, palenquero, libre, etc.), articuladas por un sentido hegemónico (negro) que las diferencia de manera común respecto a otras posiciones de sujeto (blanco, indio, mestizo).

de ellos de signo contrario. *El problema importante es que las cadenas de equivalencia que habrán de constituirse a partir de cada uno de ellos, serán radicalmente distintas. Y, también, que ellas pueden afectar y penetrar contradictoriamente la identidad del propio sujeto.* De esto se deriva la siguiente conclusión: cuanto más inestables sean las relaciones sociales, cuanto menos logrado sea un sistema definido de diferencias, tanto más proliferarán los puntos de antagonismo; pero, a la vez, tanto más carecerán [los antagonismos] de una centralidad, de la posibilidad de establecer, sobre la base de ellos, cadenas de equivalencias unificadas. (Laclau y Mouffe, 1997, p. 151) (Cursivas mías)

Laclau y Mouffe están recalcando que el antagonismo es producto del *simultáneo funcionamiento de las lógicas de equivalencia y diferencia*, o sea, que las posibilidades de establecer cadenas de diferencia y de equivalencia tienen una correspondencia directa<sup>9</sup>. La tesis del disenso como dinámica constitutiva de los movimientos busca escapar al análisis exclusivo y excluyente, bien sea del sistema de equivalencias que un movimiento establece entre distintas posiciones de sujeto o bien del sistema de diferencias que construye respecto a otros actores sociales. Captar los disensos que acompañan y posibilitan la búsqueda del consenso de los principios de lucha exige asumir el cofuncionamiento de las lógicas de equivalencia y las lógicas de diferencia que un actor colectivo pone en juego para que sus prácticas articularias lleguen a ser hegemónicas.

Terminemos con *precisiones de tipo metodológico*. Parecerán muy prescriptivas y, sin embargo, no se derivan de abstracciones, sino de mis propios equívocos, de trabas, de muchas dificultades para trazar el camino que ahora sugiero como el "indicado" para estudiar los disensos. En ese sentido, las aclaraciones metodológicas que presento a continuación no recogen las "formas correctas" de estudiar los disensos; más bien, sugieren las formas que me hubiera gustado seguir cuando ensayé este ejercicio. Las ordenaré en términos de preguntas.

9 El psicoanálisis nos puede ayudar a entender el énfasis en esta simultaneidad. La "diferencia", vinculada al mecanismo psíquico del desplazamiento, opera bajo la figura lingüística de la metonimia. Pero la "equivalencia" propia del mecanismo de la condensación funciona mediante la figura lingüística de la metáfora. Bajo estos términos psicoanalíticos, la precaución de Laclau y Mouffe sobre el mutuo funcionamiento de las lógicas de equivalencia y diferencia sería así: el antagonístico funcionamiento de la vida psíquica consiste en continuos desplazamientos (metonimias) del deseo, que, simultáneamente, producen condensaciones (metáforas) en un objeto que busca satisfacerlo. A su vez, el permanente fracaso de esas condensaciones, que nunca lograrán captar la totalidad del deseo, garantiza la necesidad de un nuevo desplazamiento y, por tanto, el dinamismo de la vida psíquica.

*¿Dónde pueden captarse los disensos?* Dado que la tesis que propongo restringe la categoría del disenso al campo de los antagonismos que surgen entre quienes participan en un movimiento, le otorga prioridad metodológica a lo que Alberto Melucci llama el *nivel de las "redes sumergidas"*; es decir, el entramado de relaciones que se tejen antes, durante y después de las movilizaciones, esos espacios latentes donde se marcan las rutinas, los ritmos, etc. (Melucci, 1988, 1994) y donde la diferencia coexiste con la unidad (Agudelo, 1999)<sup>10</sup>. Es precisamente en esos espacios informales y cotidianos por donde circulan discursos provenientes de otros ámbitos (el Estado, los medios de comunicación masivos, la academia, otros movimientos, etc.), pero con los cuales el movimiento va tejiendo intertextualidad. En ese sentido, los disensos no "nacen" de los movimientos; se nutren de los discursos producidos en su interior, pero también de los reproducidos en él, ya sea para descentrarlos o enriquecerlos.

*¿Cuál es el procedimiento para estudiar los disensos?* Podemos distinguir al menos cuatro momentos. Un primer momento es la *identificación* de los disensos que marcan las dinámicas internas del movimiento. Una suerte de mapa inacabado, siempre abierto. Un segundo momento es la *negociación* con el movimiento sobre los disensos en los cuales se centraría el análisis. Las implicaciones epistemológicas de esta negociación las discutiremos en el último capítulo, pero merece la pena aclarar que siempre debe negociarse el estudio de disensos por los que la persona o el equipo que investiga sienta especial afinidad política; si no, poco interés tendrá la investigación. Un tercer momento de *profundización* está destinado a comprender cómo ese movimiento logra gestionar los disensos. Desarrollaremos las bases teóricas de esta profundización en el próximo capítulo –acudiendo al concepto de "tácticas de des-sujeción"–. Por ahora, lo importante es decir que en este tercer momento es mejor centrarse en el estudio de un solo disenso y no de todos los identificados; insisto, en el estudio de uno por el que se apueste políticamente. Un cuarto momento es la *devolución*; es decir, cuando se debaten los resultados con el movimiento y se decide qué hacer con ellos (en términos de divulgación, publicación, etc.). Se trata de un momento arduo

10 Carlos Agudelo (2004), inspirado en la tesis de Roger Bastide de *Las Américas negras*, insiste en el hecho de que para entender las diferentes formas que puede asumir la identidad negra no debe estudiarse a los afrodescendientes solamente en sus *momentos fuertes* (las manifestaciones culturales visibles, su carácter de desplazados forzados, sus expresiones políticas, su exotismo frente a lo normal), sino, también, en sus *momentos cotidianos*, donde la diferencia coexiste con la unidad.

pero interesante, con fuertes implicaciones epistemológica y políticas (tal y como veremos en el último capítulo del libro).

¿Qué tipos y número de disensos encontraremos? No habrá un número ilimitado; tampoco una diversidad infinita. La cantidad de disensos, de antagonismos capaces de atravesar el deseo de quienes participan en un movimiento, es más o menos finita. Así mismo, encontraremos más o menos la misma clase de disensos en distintos movimientos. Lo anterior no quiere decir ni que podamos hacer un "inventario" exhaustivo de los disensos ni mucho menos que exista un "formulario" estándar para identificarlos. Encontraremos *disensos de corte más estratégico* cuando el ámbito de antagonismo se refiera a las formas de trabajar. Por ejemplo, disensos derivados de los estilos de trabajo, según si el movimiento está en una región o en otra; la escala organizativa en la que se participe (local, regional, nacional o internacional), o la función que se cumpla dentro del movimiento. También hallaremos *disensos de tipo identitario* cuando los antagonismos se estructuran alrededor de las marcas identitarias que dotan de contenido a la lucha: clase, religión, sexo/género, raza/etnia, generación, sexualidad, lugar de procedencia (rural o urbana), etc. Aunque esta división entre la dimensión identitaria y estratégica es conveniente en el primer momento de identificación de los disensos, no lo será en la profundización, cuando se constate que la forma no puede separarse del contenido y que es justamente ese escurridizo juego del disenso el que le da más vida al movimiento.

¿Cuándo pueden analizarse los disensos? La respuesta a esta pregunta tiene que ver con el momento de negociación y con el de la devolución, y dado que entra en el terreno ético y también en el epistemológico, la recogeremos en el último capítulo. En todo caso, adelante que por más interesante que pueda resultarnos un determinado disenso, eso para nada significa que podamos profundizar en su estudio. Mejor dicho, el análisis de los disensos puede culminar en el momento de la negociación. La posibilidad de pasar al siguiente momento, de profundización, dependerá mínimo de dos cosas. Una, de que coincidan el periodo de la investigación sobre un disenso dado y la disposición del movimiento a trabajar en torno a él. Quizá haya más coincidencia mientras más lejana en la trayectoria del movimiento haya sido la emergencia del disenso estudiado —sabemos que el tiempo cura las heridas—. Dos, la posibilidad de profundizar en el análisis de un disenso también estará en función de que éste haya sido fructífero para el movimiento. Incluso si ha sido provechoso llegando hasta las últimas consecuencias de ruptura,

dando inicio a otro movimiento<sup>11</sup>. Pero lo que no tiene caso político ni ético es analizar disensos que hayan empobrecido al movimiento.

¿A qué técnicas metodológicas se acude para estudiar los disensos? Podríamos pensar en varias. Pero de entrada, debo decir que descartaría el *grupo focal*, pues si bien pareciera una técnica idónea para sacar a la superficie las contradicciones de un grupo heterogéneo, no es pertinente aplicarla, porque exige que sus miembros no se conozcan. Tomando el criterio de un grupo ya formado, las *entrevistas grupales* podrían considerarse más productivas para identificar los disensos. Pero veo difícil que frente a alguien que no sea parte del movimiento afloren espontáneamente las diferencias; resultaría un ejercicio incómodo, aburrido y hasta forzado. Aplicaría esta técnica en el segundo momento de negociación sobre los disensos en los cuales se quiere profundizar, así como en el cuarto momento de devolución. Técnicas de investigación de corte más etnográfico, como la *observación participante* o las *conversaciones informales*, serían viables siempre que pudieran compartirse situaciones cotidianas en un tiempo intensivo y duradero, tal y como exige la metodología etnográfica. Usaría estas técnicas de manera complementaria en el tercer momento de profundización, donde interesa captar cómo se gestionan los disensos.

Particularmente, creo que la metodología más pertinente para identificar los disensos y profundizar en los sentidos que se le atribuyen es la *historia de vida*. Aunque usualmente se aplica para reconstruir y transmitir la memoria personal y colectiva de acontecimientos que marcaron a una comunidad en un momento concreto (Delgado y Gutiérrez, 1995), aquí estaría dirigida en la línea que propone Juan Pujadas, de abordar los procesos de crisis y tránsito, individual o colectiva, que presuponen modificaciones significativas y positivas para un colectivo (1992). Más concretamente, sugiero acudir a las *historias de vida de relatos cruzados*.

Siguiendo a ese mismo autor, por *historias de vida* entiendo relatos autobiográficos, obtenidos mediante entrevistas sucesivas, en las que el propósito es recoger el testimonio de una persona y enfatizar tanto los acontecimientos como las valoraciones que hace de su propia existencia. Son de *tipo cruzado*, porque buscan generar una perspectiva polifónica y multicéntrica,

11 Recordemos el ya clásico ejemplo de la escisión que se produjo dentro del movimiento obrero, por la primacía que algunas de sus activistas mujeres daban al sexo sobre la clase como categoría ordenadora de lo social. Llevado hasta sus últimas consecuencias (la imposibilidad de negociar), este disenso culminó en el abandono de muchas activistas de las filas del feminismo socialista-marxista (primera ola o feminismo de la igualdad), para constituir el feminismo radical (y así dar nacimiento a la segunda ola o feminismo de la diferencia).

al recoger distintos relatos respecto a una experiencia en común, en las cuales las personas entrevistadas han sido, a la vez, observadoras y protagonistas (Pujadas, 1992). En este caso, conoceríamos las distintas perspectivas respecto al activismo y al propio movimiento. Por eso, es aconsejable hacer historias de vida a diferentes escalas del movimiento, así como a activistas de distintas instancias organizativas (tanto a los miembros más cercanos al núcleo fuerte del movimiento, así como a los más periféricos).

La *técnica de recogida de información* recomendada para las historias de vida es la *entrevista en profundidad*; es decir, un diálogo abierto con pocas pautas, en el que la función básica de quien investiga es estimular a la persona entrevistada a que explicita, de la forma más amplia posible, las referencias a terceras personas, ambientes y lugares concretos en los que transcurren los distintos episodios biográficos (Santamarinas y Marinas, 1994). Pero la idea no es obtener un cúmulo de hechos verificables. Como aclara Flor Edilma Osorio, más que recuperar la "totalidad" de referentes biográficos o construir la veracidad de los acontecimientos, las historias de vida abren un espacio formal (y buscado intencionalmente), donde los propios protagonistas de la historia pueden resignificar su pasado "desde formas narrativas particulares, subjetivas e irrepetibles"; o sea, dándole prioridad a la recreación de procesos sociales, a partir de la experiencia de quienes cuentan la historia (Osorio, 1994). En este caso, procesos sociales vinculados con los antagonismos vividos dentro del movimiento y recreados a partir de la experiencia de sus activistas.

Desde el punto de vista biográfico, lo anterior significa –como muy bien apunta María Teresa Uribe– que la vida no se constituye en una historia hasta el momento en que alguien pregunta por ella y, por medio del diálogo, desata una mezcla más o menos confusa entre discurso preconcebido y materiales memoriales, que van configurando lo que llamamos *historia de vida* (Uribe, 1994). Debo decir que en el "ir y venir no lineal de la narración de las entrevistas en profundidad" (Hammersey, 1994) la posición de quien investiga no puede ser neutra. Muchas veces, se dejará llevar por las narraciones, enriqueciéndolas con coincidencias y diferencias sobre las interpretaciones de lo narrado; otras veces, el silencio aumentará la fluidez de la narración o romperá drásticamente con ella.

En esos instantes, el *guión de entrevista* previamente diseñado es un terreno de tregua. Como un catálogo, más o menos sistemático, siempre incompleto y abierto, orientativo y flexible (Velazco y Díaz, 1997), es interesante que incluya no sólo preguntas para constatar hechos, sino, también,

para debatir con los activistas dudas relevantes para el tema de investigación y que podrían ser derivadas de varias fuentes: 1. la literatura sobre movimientos y acción colectiva en general. 2. La literatura sobre el movimiento con el que se hace la investigación en particular o sobre movimientos similares. 3. Literatura sobre el tema del disenso que se quiera profundizar; incluso la producida por otro movimiento para el que ese tema sea clave. Por ejemplo, si se opta por profundizar en el disenso de sexo/género en un movimiento articulado en torno a otra identidad (clase, etnia, etc.), el guión de entrevista debería nutrirse de la literatura del movimiento feminista. 4. La experiencia de los activistas a lo largo de su trayectoria política; en ese sentido, este uso de historias de vida se acoge a la propuesta de Daniel Mato (2002), según la cual se debe considerar a los activistas como "intelectuales extraacadémicos", cuya producción de saber es otro referente válido para los debates académicos. Finalmente, 5. la experiencia, que no experticia, de quien investiga en los ámbitos de lucha que articulan el movimiento, pero también en los que han sido generadores de antagonismos en su interior.

\* \* \*

El riesgo de abrir espacios de disenso para aventurar salidas a las ineludibles crisis que todo movimiento afronta a lo largo de su historia puede, pero no tiene por qué ser subversivo. En esa medida, no basta con decir que las dinámicas de los movimientos están atravesadas por disensos ni tampoco es suficiente con identificarlos elaborando una suerte de inventario de puntos conflictivos. Comprender de qué manera los movimientos sortean las crisis, además, requiere examinar cómo éstos logran gestionar exitosamente sus disensos; o sea, qué tipo de prácticas desarrollan para incorporar los disensos en tanto parte constitutiva de su acción política, de modo tal que las relaciones de poder no pasen a ser de dominación, ya sea por la institucionalización que disipa las lógicas de la diferencia o por el esencialismo que satura las lógicas de la equivalencia. A esta labor dedicaremos el próximo capítulo.