

HACIA UNAS CIENCIAS SOCIALES DEL SUR. PENSAR LAS PRÁCTICAS AUTONÓMICAS ENTRE EL IMPERIALISMO, LA DEPENDENCIA Y EL NEO-COLONIALISMO^{1, 2}

SCRIBANO, ADRIÁN³

Instituto de Investigaciones Gino Germani / Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de Córdoba
Argentina

REFLEXIONES



¹ Este trabajo constituye el penúltimo capítulo del libro *Teorías Sociales del Sur: una mirada post-independentista* (2012), de Adrián Scribano publicado por Estudios Sociológicos Editora, de Argentina. Se publica en nuestra revista con autorización del autor.

² La siguiente corresponde a la conferencia y disertación del 9 y 10 de Julio de 2010, realizadas en el marco del “II Encontro Internacional de Ciências Sociais e os Desafios para o Século XXI”, Universidad Federal de Pelotas (Brasil). Edición y comentarios: Emilio J. Seveso. Colaboraron en la transcripción los alumnos del Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais de la UFPe, Carla Michele Rech, Everton García da Costa, Neilo Márcio da Silva Vaz y Tiago Menna Franckini; y la alumna Gabriela de Moraes Kyrrilos del curso de graduación em Ciências Sociais de la UFPe.

³ Adrián Scribano es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), investigador principal de CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, donde dirige el Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos. Además, es profesor en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Tiene es su haber los siguientes libros publicados: *El campo en la ruta: enfoques teóricos y metodológicos sobre la protesta social rural en Córdoba* (2006); *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s): Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica* (2009, co-compilador); *Estudios sobre teoría social contemporánea: Bhaskar, Bourdieu, Giddens, Habermas y Melucci* (2010); *Teorías Sociales del Sur: una mirada post-independentista* (2012); *La fiesta y la vida. Estudio desde una sociología de las prácticas intersticiales* (2014, co-autor); *Sociología de las emociones en Carlos Marx* (2016); *¡Disfrútalo! Una aproximación a la economía política de la moral desde el consumo* (2016); *Introducción al proceso de investigación en ciencias sociales* (2017), entre otros.

INTRODUCCIÓN

El propósito de esta exposición es reflexionar sobre cuáles serían los rasgos centrales de un proceso de elaboración de teorías sociales desde el sur, aceptando colectivamente el esfuerzo por pensarnos a nosotros mismos frente a unas ciencias sociales que generalmente no se preocupan demasiado por mirarse a sí mismas. Teniendo siempre en mente el Sur Global vamos a hablar de Latinoamérica, pero dejando en claro que esto se refiere también a nuestros compañeros que en Asia, en África, corren una suerte muy similar a la nuestra aunque generalmente creamos que no es así. Pero para ello, primero es necesario dejar en claro que partimos de tres supuestos.

El primero, es que estamos hablando en el contexto que define a la ciencia del siglo XXI, y por lo tanto las tareas de las ciencias sociales deben ser pensadas y caracterizadas, al igual que en otras disciplinas, como: constituidas por la complejidad, la indeterminación, la reflexividad y la relationalidad. Este es un supuesto por demás conocido, referido al estado de la ciencia contemporánea que aproximadamente es compartido por la comunidad académica, por lo que no necesita mayor explicitación⁴.

El segundo supuesto parte de reconocer que, por un lado, no se debe asumir una visión conspirativa, pero que tampoco debe existir una visión romántica y mucho menos miserabilista de las prácticas sociales, lo cual de hecho es menos común. Esto es importante porque al hacer mención a la situación del imperialismo puede llegar a pensarse que estamos suscribiendo a una “teoría conspiracionista” de lo social, pero no es esto de lo que se trata.

⁴ Para un desarrollo más detallado de estas características *cfr.* Scribano, A. (2010a).

Finalmente, en consonancia con los dos primeros supuestos, se debe pensar en la situación imperialista como una lógica *multipolar, multicéntrica y reticular, atravesada por la dependencia y el colonialismo*. Si uno tuviera que definir en términos simples para cualquier persona en qué consiste el imperio, sería especificar la situación de quiebre de la autonomía que ello implica. Cuando un sujeto no puede ser autónomo se muestra la capacidad de imposición de Otro, estado que, precisamente, se vincula directamente con el desarrollo de la rentabilidad del capital.

Pensando en una mirada sociológica, discutir el cómo podemos construir de alguna manera una/s teoría/s desde el/los sur/es implica comenzar por contextualizarla. En este sentido, creo que es necesario hacer referencia al proceso que nos ha traído hasta el punto de tener que pensar a estas teorías sociales del sur; explicitar que nuestra visión general (no sólo la que aquí se expone), implica reflexiones que no son puramente conceptuales sino que están asociadas a nuestras investigaciones empíricas. De este modo, podemos empezar por concentrarnos en explicar cuáles son las conexiones que, desde nuestro punto de vista, existen entre imperialismo, dependencia y situación colonial en la contemporaneidad global. Esto se basa a su vez en un diagnóstico que tiene tres pies.

La primera cuestión se basa en un elemento muy sencillo: el capitalismo puede ser caracterizado como una gran máquina depredatoria de energías. Dicha depredación consiste en la apropiación de toda forma de energía, involucrando la desposesión de los bienes comunes (y/o activos ambientales) vinculados al agua, el aire y la tierra, pero también de aquellas que están asociadas a las energías corporales (Scribano, 2007; 2010b; Scribano, Huergo y Eynard, 2010; entre otros). Se habla de un proceso depredatorio porque la despose-



sión no consiste en la sola enajenación de bienes, recursos y energías, sino en la destrucción y la muerte. En otras palabras, la desposesión mata⁵. Si existe algo central en el capitalismo global contemporáneo es que se basa en esta lógica de depredación de bienes comunes que, puesto en perspectiva, configura un escenario en el siglo XXI enfáticamente distinto al de los siglos XVIII, XIX y XX.

Otra cara de este sistema en el siglo XXI es el énfasis en la construcción de sistemas de dispositivos de regulación de las sensaciones, que implica procesos y prácticas sociales que desencadenan aceptabilidad social (Scribano, 2009). Si uno mapea las relaciones sociales, más allá de que todos sepamos que existen prácticas disruptivas o contra-hegemónicas en todo el mundo, encuentra formas de adecuación de las sensaciones que llevan a que las cosas sean aceptadas por los sujetos “como son” y no puedan ser pensadas de otra manera.

El tercer cabo de este sistema, sin el cual el orden capitalista no cierra, es la represión. No solamente estamos habla de la represión física, sino también de los complejos dispositivos que están asociados, por ejemplo, a las acciones de vigilancia frente al fantasma del “otro” que produce el miedo en la ciudad⁶.

Atravesando los tres supuestos que hemos visto y el diagnóstico asentado en el triángulo que acabamos de armar, tendríamos cuatro ejes para pen-

⁵ Así por ejemplo, puede observarse que el “catador de lixo” (recuperador de residuos), que pone su cuerpo en la actividad de recopilación, que utiliza sus manos como recurso para adquirir el sustento de la vida diaria, se expone a enfermedades contagiosas, infecciosas y de contaminación. En el entramado que enlaza el sustento de vida de un sujeto expulsado, con las condiciones depredatorias del capital, un simple corte en la mano puede generar síntomas de acre llevando a la muerte por la presencia de ácido o metales pesados en la piel. Por este camino, es posible observar una estrecha relación entre dinámica expansiva del capital, expulsión social y desposesión.

⁶ Sobre este tema, Scribano (2010c); Ibáñez y Seveso (2010).

sar a unas ciencias sociales del sur: en primer lugar, partir de contextualizar e identificar los rasgos del imperialismo, la dependencia y la colonia hoy; en segundo término, examinar las condiciones regionales de una relectura estructural, dialéctica y compleja de lo social; luego, establecer un diagnósticos de las prácticas intersticiales e interdicciones colectivas asociadas como respuestas contra el “genocidio planetario”; y finalmente, dar cuenta de las característica “pós-dependentista” de una teorización en las ciencias sociales.

EL CONTEXTO DE REFLEXIÓN PARA UNAS CIENCIAS SOCIALES DEL SUR: ENTRE EL IMPERIO, LA DEPENDENCIA Y LA COLONIA

A. LA LÓGICA IMPERIAL

Empecemos entonces por esquematizar la situación imperial, dependiente y neo-colonial de nuestra región. Como ya había mencionado, todo acto imperial se inicia en una disminución progresiva de los resultados disruptivos de acciones autónomas de los sujetos. En español existe una frase que dice más o menos así: “el que se quemó con leche, ve una vaca y llora”. Exactamente, la línea de la guerra preventiva que se inicia para el planeta de forma global y televisiva, después del 9/11 es en todo caso una consecuencia, no el inicio, de los procesos de “mantención en raya”; es decir, de mostrar siempre la vaca para que huyamos de las acciones disruptivas de carácter global, para que no tomemos las prácticas contra-expropiatorias como una opción posible. Este no es un dato menor porque dicho mecanismo de represión preventiva tiene que ver con la dialéctica que implica la expropiación porque quien soporta, quien aguanta los procesos de desposesión, corre menos riesgo de ser reprimido. Esta lógica del poder imperial, que se vincula con las nuevas mallas que se extienden hacia la sensibilidad, se mantiene en estrecho vínculo a una geopolítica



ca de la apropiación diferencial de la riqueza, de la expropiación de los activos ambientales, de las guerras, del conocimiento, de la tecnología, etc. (Scribano, 2010a; Scribano, Huergo y Eynard, 2010).

Pongamos un ejemplo a través de las guerras “comerciales” que se entablan actualmente en África por el mineral que se utiliza para las baterías de celulares. Eso es un punto donde puede observarse la constitución de una cinta de moebio, que si se corta, se va abriendo y despliega distintas bandas, mostrando un activo ambiental depredado a través de sistemas de explotación del trabajo pre-capitalistas. Pero además muestra la actual geopolítica de las guerras, en donde mueren millones de personas por año por un mineral utilizado para las telecomunicaciones. Esto, a su vez, está conectado con las nuevas formas de sensibilidad. En 2009 el índice global de filantropía subraya que, claramente, la nueva forma de donación viene de la mano de los “mensajes de texto”⁷. Justamente porque estamos en un momento contingente e indetermi-

⁷ Un reciente informe sobre el Índice Global de Filantropía muestra cómo en el uso del celular se anudan la depredación de los bienes comunes con la dependencia tecnológica. Al respecto explicita la condescendencia del colono ante el uso de un objeto en el que se sintetizan: las guerras comerciales por el coltan, la venta de tecnologías en desuso a países pobres, la acumulación de la basura tecnológica, las ganancias de las compañías de teléfonos y la socialización de la inevitabilidad y el alto rango moral de la solidaridad mezclada con el entretenimiento. El informe en cuestión destaca: “[...]os mensajes de texto son algo más que un nuevo pasatiempo adolescente, como las antiguas líneas de las organizaciones de beneficencia asociadas con Pay Pal, el sistema de pago basado en Internet, para hacer donaciones a la Cruz Roja Británica a través de teléfonos celulares. Después del tsunami en Asia, alrededor de 650.000 mensajes de texto aportaron \$1.86 millones a una organización paraguas inglesa de voluntarios. Una ONG turca, la Fundación de Voluntarios por la Educación de Turquía, lanzó una campaña anual de recaudación a través de teléfonos celulares en 2002. En 2007, la campaña recaudó más de \$575.00 con cerca de 78.500 mensajes de texto” (CGP 2009: 14).

nado (muy enfáticamente indeterminado de posibilidades de revolución del capital), es que para reunir dinero para cualquier desheredado del mundo se impone el *solidarismo*; solidarismo que no es solidaridad ni implica don, ya que el único que recibe es el que da. Esa nueva geopolítica de los grupos corporativos se hace dominante y global, teniendo una propia topología de capacidad de imposición. Y por eso, uno de los indicadores más fuertes que podemos tomar como testimonio de la metamorfosis del poder –de imponer a través de las lógicas geopolíticas del conocimiento–, son las sensaciones vinculadas al uso de la tecnología.

Existe así una propensión planetaria a administrar la relación entre necesidades, deseos y acción. Sobre esto bastará un ejemplo. De las treinta firmas más importantes del mundo que en el año 2010 estuvieron en el ranking de *Fortune*, una de las principales es *Gillette*, consagrada a los artículos del hogar: máquina de afeitar –sponsor oficial de la selección española– con una lógica de constitución que es una “afeitada sensible”. La forma de estructuración que tiene la relación que hay entre regulación, sensibilidad y expansión de estos grupos a nivel global suponen un link geopolítico que podríamos seguir perfectamente entre necesidades, deseos y acción. Porque la desposesión no solamente deja al otro en condiciones de inacción, sino que también “*forma-tea*” –para utilizar un término de la informática– heterónomamente la acción. Una de las lógicas desde el comienzo del capital no es crear objetos para los sujetos, sino sujetos para los objetos. Si toda persona sabe lo que es colocarse un “jean”, es porque se ha creado un sujeto para un objeto (hacer que un sujeto entre/sea para un objeto). Y en este proceso se evidencian explotaciones de todos los tipos. La lógica expansiva global del capital fabrica “jeans”, pero en un *jean* a su vez, hay maquilas –salvadoreñas, hondureñas o neoyorkinas– que



producen (socialmente) un objeto al que, en realidad, el sujeto luego tiene que adecuarse.

Lo que estamos afirmando es que las nuevas formas de imperialismo que constituyen este modo de acción indeterminada, en un más acá, en un antes de, tienen que ver con la mercantilización de la realidad/vida. La economía política de la moral contemporánea tiene una máxima que es “sea mercancía pero no muera en el intento”. Esa lógica de la economía política contemporánea es la que manda a nivel global. Pero la imposición, constricción y coerción de los contenidos contingentes de la economía política de la moral, a escala planetaria, está relacionado a su vez con la reestructuración de las autonomías y disfrutes posibles. Las grandes compañías diseñan no solo los procesos de autonomía (qué se consume en tanto mercancía), sino también lo que debemos entender por disfrute. En esta lógica existe un mecanismo de imposición y de constitución de lo que uno debe entender como aquello que “le gusta” y “le hace bien”, como una modulación de lo que gusta y contenta.

Esto se trama lo que se expresaba anteriormente: la cancelación potencial o efectiva de las prácticas de resistencia son las condiciones de reproducción de la expropiación excedentaria. Un ejemplo de ello se encuentra en la minería a cielo abierto, que es una de las formas de depredación más bestiales que existen, ya que, entre otras cosas, deslindar el oro y los metales de la piedra supone el uso de cianuro. Este proceso de contaminación y destrucción ha disparado acciones de resistencia en todo el mundo. Ligado a ello, en Argentina existe un movimiento llamado UAC (Unión de Asambleas Ciudadanas) que reúne a un conjunto de asambleas contra la minería. Pero lo que sucede en este caso es que la aparición de estos actores colectivos ha llevado a que sean



monitoreados y además reprimidos⁸. En este sentido, la organización multicéntrica del poder se basa justamente en su multipolaridad, no solamente en la represión policial local.

El Banco de Brasil es una de las pocas entidades financieras latinoamericanas que figura entre las treinta empresas más importantes del mundo, y recientemente ha comprado a uno de los bancos más grandes de Argentina. Una huelga en una sucursal de un pueblo de diez mil habitantes contra el banco Patagonia, que es el banco que se acaba de comprar, no tiene entonces mucho sentido⁹, *¿por qué?* Porque la lógica de la rostrocidad imperial es justamente la transparencia de su pornografía: ella es tan obscura en su imposición de las condiciones, que hasta se pierde el rostro del antagonista. En su lugar hay una máscara. ¿Con quién uno discute una negociación salarial en esas condiciones? Con nadie, sino más bien con una máscara.

Entonces, después de todas las caracterizaciones hasta aquí esbozadas, la situación imperial hoy podría ser esquematizada de este modo: existen en la Tierra corporaciones dominantes que centralizan la capacidad para la imposición de necesidades, deseos y acciones, que constituyen la economía política de la moral y que consagran la expropiación excedentaria, evitando así todas



⁸ Es importante enfatizar que la conferencia que ha dado lugar a este texto se produjo casi dos años antes que comenzara la dura represión en Famatina y Andalgalá (Catamarca, Argentina) a fines de enero del 2012. Estas acciones han sido denunciadas por el Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (http://estudiossociologicos.com.ar/_portal/blog/contra-la-repcion/); mientras que los procesos de explotación y expropiación de recursos han sido a su vez objeto de discusión colectiva (<http://onteaiken.com.ar/boletin-4>).

⁹ De todos modos reconocemos los importantes y estratégicos aportes que ofrecen los movimientos sociales internacionales, que no creemos sean parte del ejemplo que aquí dábamos en oportunidad de la conferencia.

las formas de práctica autónoma. En este caso estamos frente a una situación imperial, pero podrían preguntarnos ¿por qué esto es importante? Porque al menos, en principio, nos permite tener en cuenta dos cuestiones: primero, que un rasgo característico del capital es que pone las prácticas en palabras; esta es precisamente la idea que se sintetiza en la noción de «economía política de la moral». José Enrique Varona, un pensador cubano de 1905, dijo algo como lo siguiente: lo que tiene el imperio son grandes amamantadores de ideas, porque lo que producen las ideas son sus ejércitos y sus comerciantes. Segundo, porque las prácticas que se vuelven ideas son uno de los nodos de la capacidad de decir qué significa y cómo se articulan deseo, necesidad y acción.

B. LA TRAMA DE LA DEPENDENCIA

Si con el marco anterior podíamos entender lo que es el imperialismo o cómo podríamos pensar desde el sur el imperialismo, nos parece también necesario pensar lo que significa la *dependencia*. Y la primera cuestión para pensar esta noción es reparar en que hoy el capitalismo es, a escala planetaria, un gran socializador de las consecuencias destructivas de su propia reproducción (Scribano, 2008). No solamente por el calentamiento global, lo cual resulta obvio, sino, por ejemplo, por las formas de apropiación diferencial de los intercambios de agua virtual.

Existe una realidad básica y transparente: un objeto necesita de cierta cantidad de agua para poder ser (re)producido, pero hay países cuya producción es tan grande que no cuentan con reservas suficientes, mientras que otros con producción menor, se encuentran en capacidad de “dar”. Por eso es que en el sur global existen enclaves de producción primaria, concentradas precisamente en la transferencia de alimentos hacia los países ricos. En esos inter-

cambios de agua virtual lo que se produce es, justamente, el intercambio de producción de la capacidad de reproducir el agua, entendido como bien escaso que no se puede reproducir. Igualmente, si medimos el consumo de energía que una persona realiza desde la mañana cuando lava sus dientes hasta la noche que apaga la luz, aparecen las desigualdades geopolíticas. Así, estos datos no tienen que ver solamente con los activos ambientales en tanto sistema, sino con algo que profundizaremos luego, que es el sobre-trabajo del sistema capitalista como sistema ecológico, lo cual es muy importante para poder entender cómo podríamos comenzar a pensar alguna teoría social desde el sur.

Lo que hacen las estrategias de acumulación de los activos ambientales es procesar excedentes de los efectos de la *plusvalía ecológica*. Plusvalía que señala los efectos directos del “sobre-uso” sistémico; la exigencia que el propio sistema realiza a los activos ambientales, que por lo tanto trabajan por sobre su capacidad constitutiva. De este modo, un rasgo fundamental a nivel global son las articulaciones entre esas formas de plusvalía ecológica, que implican una trama específica para los territorios, naciones y estados que tienen carácter dependiente.

Damos a continuación un pequeño ejemplo para que se entienda lo expresado, remitiendo a la investigación realizada por una eco-feminista en los bosques de Costa Rica. El país decidió entrar a sistema de venta de bonos de carbono que sirven para alargar las formas de contaminación de los países industriales. En consecuencia, todo ese bosque fue declarado parque nacional y empezó a funcionar como garantía de esos procesos de contaminación. Por esta razón, a su vez, los pueblos originarios que vivían allí fueron expulsados, y debido a que su único sustento de vida estaba en los bosques, las mujeres y las niñas comenzaron a prostituirse. Luego, hay empresarios europeos que han





generado una cadena de turismo sexual, ofreciendo un servicio del siguiente tipo: “vaya a ver el bosque originario” y “compre prostitución”. Esto genera a su vez violencia doméstica, hace que los hombres se vayan de su hogar y reproduce un circuito de expulsión, mercantilización y expropiación¹⁰. Justamente en la mercantilización iterativa de ese activo particular que es el bosque está puesta y reinvertida la depredación global. Se pueden ver los efectos destructivos para una organización de roles, de posiciones y condiciones territoriales que se atraviesan en la lógica del Estado, y justamente quien hace ese turismo (quien lo compra) muestra la inversión de lo común en lo global, porque el bosque, que era un bien común, pasa a ser un activo vendido en bolsa y las energías sociales y corporales de sus habitantes a ser consumidos como mercancías.

Otra de las cuestiones que tenemos que observar en la región es la des-autonomía productiva y la integración de la desconcentración creciente del campo productivo de alta rentabilidad. Pongámoslo de una forma más sencilla: el informe sobre inversiones directas de CEPAL del año 2009 –muy famoso y muy utilizado por los sociólogos de todas las épocas– afirma lo mismo que en la década del ‘50: si hubieran aumentado las inversiones directas, principalmente de Estados Unidos, esto sería en las cadenas de producción con baja intensidad tecnológica. Es decir, los campos productivos de alta rentabilidad están distribuidos monopólicamente y oligopólicamente, pero también aquellos que producen rentabilidad por inversión tecnológica. En ese sentido, se genera una repro-

¹⁰ Slogan de la campaña presidencial de Raúl Alfonsín, presidente argentino entre 1983-1989, quien cedió el poder de manera anticipada en un contexto hiperinflacionario y de alta conflictividad social, siendo sucedido por Carlos Saúl Menem quien intensificó la implementación del paquete neoliberal en el país.

ducción de una nueva forma de dependencia, que tiene mucho que ver con la lógica que mencionábamos anteriormente al referirnos a la articulación entre bienes y activos productivos. Las modalidades de crecimiento económico son modalidades dependientes, que tienen que ver con las posiciones de los actores en un campo global. Para dar un ejemplo muy pequeño, podríamos pensar en lo que significan las inversiones brasileñas en Argentina y en Bolivia, teniendo en cuenta la relación entre esas inversiones y la gran autovía que cruza toda la Amazonia. Cuestión que ya había sido planificada por los militares brasileños del '64 y hoy se está llevando adelante con base a un enfoque de reordenamiento territorial, tan comentado en los últimos años, en América Latina.

Una de las cuestiones fundamentales que debe quedar en claro sobre las formas de apropiación a las que nos estamos refiriendo, es que se basan –por decirlo de una manera muy poco feliz– en la trasnacionalización de la explotación del trabajo asalariado. Muchos de los países o casi todos los países de América Central viven gracias a las remesas de quienes se encuentran en los Estados Unidos y Europa; y esos procesos de remesas son cada vez más importantes en Asia y en África, de manera que un 50% de las transferencias que antes iban e Estados Unidos a Centroamérica hoy en día están parando en África o en Asia. ¿Esto qué indica? La concreción de las condiciones de esta forma de plusvalía tiene que ver también con la explotación del trabajo asalariado globalmente considerado. De allí que afirmemos que el criterio de la dependencia no sólo tiene que ver con los activos ecológicos como ya decíamos, sino también con esta plusvalía.

Esta sería entonces la síntesis sobre qué creemos se debe entender por dependencia hoy. Si existe una trama de relaciones que hacen dependientes a los “centros” y a las “periferias” es justamente el hecho de que el efecto de la



socialización destructiva de la depredación se acumula con el efecto de la desposesión y de la rentabilidad que en esa desposesión se produce. Y por lo tanto se comporta como una hélice, como forma ascendente y descendente, dependiendo de las lógicas locales y las presiones/represiones globales.

C. SOBRE LA CONDICIÓN (NEO)COLONIAL

Si algo podemos afirmar es que nos encontramos en un momento donde ni lo de-colonial ni lo pós-colonial, ni las teorías situadas latinoamericanas, aceptan que vivimos una situación colonial (Scribano, 2011a). Por eso queremos mostrar qué implica esta situación, aunque todavía no hemos entrado en el tema de la teoría social del sur, porque es fundamental para comprender el problema desde la tarea de contextualización.

Siempre que existe imperialismo y dependencia hay colonia. Los procesos de contención, amurallamiento y silenciamiento de las visiones del colonizado, enceguecidas por la pornografía imperial, son las marcas de la situación colonial. Las ciudades coloniales son ciudades donde se levantan tabiques invisibles donde los sujetos no pueden estar juntos. Hay un proceso de segregación habitacional clasista que implica amurallamiento y constitución de silenciamiento de visiones. De esta manera, en una época donde supuestamente la pluralidad de miradas es para todo, las visiones de los expulsados no pueden ser ni siquiera visualizadas porque justamente lo que hay, lo que encontramos son *murallas* (Scribano y Boito, 2010; Scribano y Cervio, 2010). ¿Qué significa la muralla? Un momento de obturación donde el otro comienza a ser visto como amenaza. Por eso cuando vemos a alguien pobre aparece el miedo; como diría Quilapayún –un viejo conjunto chileno de la década del '70– “es peligroso ser pobre amigo, es peligroso”, porque justamente lo que hay en la pornografía



imperial es que estas capacidades de imposición de la dependencia se concretan en el día a día, con el alejamiento del otro en tanto amenaza.

Ahora bien, ¿por qué estamos hablando de pornografía imperial? Actualmente existe una iniciativa para transparentar las actividades de expropiación y explotación que llevan adelante las industrias extractivas. Lo que se propone es que los países firmen una serie de formas de gobernanza que permitan hacer un buen negocio, y entre otras cosas se indica que para eso se debe civilizar a los pueblos colonizados. Como decía hace más de cuatro siglos Montesquieu, se debe privatizar la pasión, porque nadie puede comerciar con la pasión a flor de la piel y, por tanto, lo que tiene que haber es una manera de que el otro no produzca conflicto. ¿Pero esto se hace oculto? No, se hace a la luz del día. ¿Y qué queremos decir con a la luz del día? Es que se acepta que las cosas "son". Por eso las marcas de la situación colonial enhebran esas murallas invisibles de nuestras propias miradas sobre los rostros que segregamos, y en esa lógica es donde se empieza a armar otra ciudad. Es precisamente por esto que aquí referimos a una pornografía imperial enceguecida, porque precisamente la transparencia de la iniciativa mundial enceguece. Las condiciones de explotación son el escenario de interacción de la colonización. Son un poder múltiple, contingente, configurativo.

Pongamos un ejemplo muy conocido que es la trata de personas. Todo el mundo sabe que en el norte mediterráneo y África existe un lugar donde se conglomeran los que quieren pasar; por eso la famosa canción de Manu Chao sobre ese tema, que dice "quieren pasar". Una de las razones por las cuales existe ese gueto es porque la mitad de esas personas ha huido del trabajo de la explotación infantil que existe en toda África Mediterránea, pero que luego pasa a ser el trabajo infantil implantado en Europa. Y los que no pueden pasar



se quedan ahí. Aproximadamente, dependiendo por supuesto de los estudios, que lamentablemente no son muy buenos sobre ese tema, se calcula que “flotando” en un año hay 30 millones de personas esclavas, que están completamente invisibilizadas para nosotros. Y los centros de producción de esos cuerpos esclavos son América Latina, Asia, África. En este sentido, las condiciones de explotación local son las que generan, a través de este poder múltiple, contingente, configurativo, un escenario colonial de trata de personas. Usted sume a este fenómeno de la trata de personas el negocio de la droga y el negocio de las armas y se dará cuenta que aquello que los economistas llaman «shadow economy» –las economías de las sombras– son producidas no por sombra sino por sujetos, que cada vez son más y más millones en todo el mundo.

Ahora bien, una corporeidad colonial se produce en la dialéctica de tres momentos: en la expropiación, en la apropiación desigual y en la valorización diferencial. Volvamos sobre el ejemplo de los “catadores de lixo” porque es muy interesante, local y global a la vez, además de ser muy claro. En todo caso lo que hace un catador de lixo es “poner en valor un desecho” a través de la lógica del excedente energético que implica la clasificación. Es un trabajo corporal muy fuerte, pero quienes lo han estudiado indican que se genera, justamente, una forma de cadena de valor que se concentra en grandes empresas (Aimar, Giannone y Lisdero, 2007; Vergara, 2010). No solamente por la forma de selección, sino por la forma de contribución de cada una de las cadenas de valor a la cual pertenece el “lixo” clasificado. Pensemos simplemente en el plástico, que está relacionado con la petroquímica, vinculada a su vez con la depredación a escala planetaria. Y justamente en países como Brasil, Bolivia o Argentina, ese “catador de lixo” ya ha sufrido una apropiación desigual de su propia capacidad energética en cuanto productor/consumidor de petróleo en tanto bien



común, en tanto activo ambiental obviamente colectivo. Pero además existe una valorización diferencial de la tasa de trabajo que estos sujetos hacen, justamente porque han sido expropiados en sus energías, para poder poner en valor nuevamente lo que otro ya se apropió desigualmente, que es la capacidad de hacer plástico. Por lo tanto, eso es un rasgo más de lo que nosotros estamos entendiendo por colonial.

En situación colonial, se articulan estas cosas que hemos mencionado hasta aquí: una sociodicea es un acto explicativo sobre la totalidad del mundo. Es como una teodicea, pero nada más que es puramente social sin un dios a quien referir el orden de cosas. ¿Cuáles son algunos de los elementos más importantes que se vienen reproduciendo en el sur global, especialmente en América Latina, después de la década de '70? Justamente la idea de que por un acto de "error" la lógica del mundo se explica desde la expropiación, pero no como culpabilidad del otro, sino como nominación autoculpabilizada. Esto implica frases como: "*es pobre el que quiere*", "*si hay pobres siempre habrá pobres*". De este modo, la sociodicea de la frustración implica la resignación a no tener futuro. El anverso cotidiano, el anverso de todos los días, de lo macro y de lo micro, de las derrotas estratégico-políticas, militares y políticas de las revoluciones latinoamericanas, ha sido la estructura reticular de una frustración que se ha transformado en la explicación de por qué no actuamos. "*¿Y por qué no actuamos? ¡Porque no se puede!*". Porque en una sociedad donde el sistema lo que hace es crear sujetos para objetos, solamente uno debe hacer lo que puede hacer. "*¿Y qué puede hacer? ¡No hacer nada!*". La sociodicea de la frustración explica muy bien por qué no puede hablarse ya más de una transformación radical o de una lógica revolucionaria. Porque la autoculpabilización de ser pobre, de pretender algo mejor, y así sucesivamente, implica a decenas y miles de



prácticas sociales que cotidianamente millones de latinoamericanos realizan para (simplemente) sostenerse a sí mismos. Piensen en los millones de comedores para niños que hay en América Latina remplazando al Estado, piensen en las millones de asociaciones de mujeres que dan salud a mujeres de barrios carenciados, pobres, de clase subalterna en reemplazo del Estado, piensen en los millones de niños que van a la escuela en colegios cooperativos en reemplazo del Estado. Aunque en realidad no es en reemplazo “de”, sino que es en función “de”, porque el Estado de ninguna manera ha desaparecido.

Justamente la naturalización de la desposesión lleva a la frustración. Más adelante profundizaremos sobre esto, pero lo que sí está claro en América Latina es que a partir de esta visión de la desposesión se constituye lo que podríamos llamar una «religión neocolonial del capitalismo» basada en *la resignación, en el consumo mimético y en el solidarismo*. Justamente porque en el solidarismo el que da es el único que recibe, justamente porque la resignación nos dice que no tenemos futuro y, porque en el consumo mimético es donde aparece la subjetividad que explica por qué todos queremos tener algo que nos sea particular siendo que es masivo. Por todo ello es que nosotros, los científicos sociales, hemos resignado la discusión sobre las culturas populares por detrás de la búsqueda de la lógica de lo masivo (Scribano, 2011b). Y en ese sentido la autoculpabilización del haber perdido nos culpabiliza de las perdidas posibles hacia el futuro. Pero no hemos perdido porque “olvidamos” sino porque nos infringieron la pérdida.

En otro orden de cosas, una de las cuestiones más interesantes que está pasando actualmente en todo en todo el sur global es que se ha visto redefinida la lógica de los movimientos sociales. En todo el sur existe una reconstitución no solamente de lo que significa la acción colectiva, sino también de su forma.

Por eso hay prácticas sociales que tienen que ver con la relación entre independencia o autonomía y las sujeciones que se esbozaban al principio. Justamente hay una articulación necesaria para formar una teoría social del sur que se vincule con la vida actual, y es realizar un análisis de por dónde pasan hoy las articulaciones entre plusvalía *salarial*, plusvalía *ecológica* y plusvalía *ideológica*. Ludovico Silva, un venezolano, ya hace más de treinta años reconstituyó lo que significa la plusvalía ideológica y nos señaló algo bastante interesante sobre el tema: la expansión del capital, es decir, la reproducción a escala del capital no puede darse sin la articulación entre la expropiación excedentaria, la expropiación de los activos ecológicos y la expropiación de la autonomía para pensar (Silva, 1984).

La expropiación de la autonomía para pensar tiene que ver con las lógicas de regulación de las sensaciones que se mencionaban anteriormente ¿De qué está hecha la plusvalía ideológica? De un trabajo, de un sobretrabajo, sobre la desestructuración de las creencias. Al igual que en el caso de la plusvalía ecológica, hay un sobretrabajo del sistema ecológico para recuperarse y reconfigurarse como tal, acá lo que hay es una desestructuración de esas creencias. ¿Cómo trabajan estos dispositivos de regulación de las sensaciones? Haciendo actuales los fantasmas y las fantasías sociales que mueven la sociedad. En este caso voy a poner un ejemplo muy argentino. Cuando recuperamos el sistema democrático en el '83 el fantasma eran los militares, mientras que la fantasía social dictaba que "con la democracia se come, se cura, se educa"¹¹. Cuando el gobierno entró en una fase de crisis el fantasma fue la hiperinflación, mientras



¹¹ En su traducción desde el portugués puede ser entendido como “guía” y “guión”, pero también como un “itininerario” en el que se transcriben no solo las rutas de viaje, sus caminos y referencias, sino además los rumbos que están siendo adoptados.

que la fantasía que instaló Menem fue la promesa del “salariazo”, o sea, la revolución productiva. Cuando entró en shock la economía número “uno” (EEUU), en tanto fantasma, se genera la actual fantasía de la economía keynesiana. Esas relaciones entre fantasma y fantasía son las acciones, las prácticas ideológicas que van generando esto que hemos denominado de plusvalía ideológica.

Hay tres complejos en América Latina que actúan de forma sistemática en las clases dominantes y las clases subalternas. El primero podría ser nombrado como complejo de Nerón, en tanto alegoría del *usurpador*. Un personaje que fue tan vehemente en su usurpación que asesinó a su hermanastro y a su madre. Pero esto se encuentra asociado al complejo de Colón, que remite a la figura del *conquistador benéfico*; es justamente un civilizar, pero que está relacionado con el complejo de Erodes en tanto *colonizador indiferente*, que se lava las manos. Estos tres complejos señalan directamente con los núcleos centrales de las políticas de las sensibilidades de la desposesión; soportada como usurpación, agradecida como filantropía y hecha carne desapercibidamente.

Estos tres complejos están fuertemente asociados con los fantasmas y las fantasías, y que por ello deben ser analizados en una tensión con las formas actuales de disfrute, de felicidad y esperanza. Porque justamente una de las cuestiones centrales que tiene la elaboración de teorías sociales pensadas desde el sur global, es que se proponen tener una mirada crítica que incluya las prácticas invisibilizadas por la propia academia. La academia poco habla del amor, poco habla de la esperanza, poco habla de la felicidad y del disfrute como prácticas sociales.

Un ejemplo al respecto se asocia a algunas relaciones establecidas por lo que nosotros estamos investigando sobre el amor cívico, el amor filial y el amor erótico. Si la estructura del capital es libidinal, encontramos que la es-



tructura del poder de la resistencia es erótica. Más allá de las lógicas de oclusión, de expropiación que se puedan ver en la forma de reproducción humana, en la apuesta por seguir reproduciendo la sociedad, el tener hijos es un acto de esperanza. Como diría Ernest Bloch: la esperanza implica prácticas anticipatorias. Y las prácticas anticipatorias se dan en función de estas lógicas que van configurando el futuro.

De este modo, una teoría social del sur no solamente hace un diagnóstico de la colonialidad, de la dependencia y del imperialismo, sino que se centra en la relación que hay entre estas prácticas que llamamos «intersticiales» y estos tres tipos de complejos que mencionábamos. Esto en función de algo muy sencillo: a pesar de la lógica de estructura del capital global, aún *la vida* puede más. La recuperación de las nociones de disfrute, esperanza, vida, amor, por parte de la sociología y por parte de las ciencias sociales no es una recuperación de carácter miserabilista o romántico, sino una acción por no ocluir lo que reproduce el mundo cuando la máscara del imperialismo ha dejado de enceguecer al colono. Y esta rostricidad colonial que todos los días se levanta para que el otro sea constituido en una pura amenaza, se transforma entonces en prácticas de intercambio recíproco, de gasto festivo y de formas colectivas de disfrute.

Es en ese punto donde la elaboración de una teoría social del sur se configura, no como una necesidad de carácter teórico-epistemológico, sino como un imperativo de los procesos por los cuales las ciencias sociales deban apostar para una emancipación no en el futuro, sino ahora, porque el futuro es hoy. Y como ya decía José Martí hace más de 150 años, creo que lo que nosotros queremos transmitir con esta implicancia de una teoría social del sur en el contexto pós-independientista que parte de aceptar nuestra situación colonial, es que debemos recordar siempre en la academia que “*Pensar es prever, es fundar, es servir*”.



LAS PRÁCTICAS INTERSTICIALES COMO ITINERARIO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Una vez transitados estos caminos de contextualización, es el momento para preguntarnos ¿cuáles son los objetos de una sociología pensada desde el sur global?, ¿qué muestran nuestras investigaciones empíricas en relación a ello?, ¿y en qué sentido este “roteiro”¹² imprime una visión distinta sobre las formas sociales, sobre las maneras de construir conocimiento, para desde allí avanzar sobre vías de indagación generalmente ignoradas?

Los objetos que referimos se constituyen o bien pueden ser designados como «prácticas intersticiales». Hemos expresado que en la lógica de regulación de las sensaciones, configurada en base al diagnóstico triádico del imperialismo, la dependencia y el neo-colonialismo, encontramos la configuración de lo que llamamos una religión neocolonial definida de acuerdo a tres ejes: consumo mimético, solidarismo y resignación. Nos detendremos en estas tres características antes de avanzar sobre las prácticas intersticiales, que nos parece, deberían convertirse en un objeto de atención privilegiado para las ciencias sociales.

¹² “Los beneficios para los países de aplicación incluyen un mejor clima de inversión, proporcionando una clara señal a los inversores e instituciones financieras internacionales de que el gobierno se ha comprometido a una mayor transparencia. EITI también ayuda en el fortalecimiento de la responsabilidad y el buen gobierno, así como en la promoción de una mayor estabilidad económica y política. Esto, a su vez, puede contribuir a la prevención de los conflictos en torno a los sectores del petróleo, la minería y el gas (...) En las industrias extractivas, donde las inversiones de capital son fuertes y dependientes de la estabilidad a largo plazo para generar rentabilidad, reducir dicha inestabilidad es beneficioso para los negocios. La transparencia de los pagos efectuados a un gobierno también puede ayudar a demostrar la contribución que su inversión hace a un país” (ver: <http://eiti.org/eiti/benefits>).

A este respecto, hay que enfatizar en primer lugar la idea de «prácticas sociales», porque lo que aquí se entiende no se acopla a una lectura filosófica, a una lectura teorética o epistémica sobre la lógica de lo social, sino que de hecho se refiere a los términos de lo concreto que una noción de “lo real” involucra.

Si recordamos lo dicho hace un momento sobre el modo de producción capitalista, en donde las relaciones entre objeto y sujeto están invertidas puesto que, el capitalismo crea sujetos para objetos y no objetos para sujetos, hablar de «consumo mimético» supone reconocer un momento en el que la subjetividad aparece como identidad en el objeto. Se trata, como lo decía el propio Marx, de una objetificación de lo real, donde las cosas empiezan a gobernar el mundo de los hombres, donde los objetos son impuestos a las identidades, de manera que la pregunta deja de ser “¿quién soy?” para convertirse en “¿qué objeto me posee?”. En esa lógica del consumo mimético hay un pliegue, hay un quiebre, hay un puzzle sin armar que es el «disfrute». Y la sociología se pregunta poco por esos pliegues. En todo caso, justamente, donde uno puede ver como reaparece el disfrute es en esas prácticas sociales que se denominan «reciprocidad», «don», o como lo vamos a ver enseguida, «don de reciprocidad».

Este consumo mimético, para que sea efectivo, se produce como una falta para el sujeto que consume. Básicamente como lo diría un cordobés, un argentino cordobés: cuando usted se toma una coca cola lo que le falta es otra coca cola; hoy tengo el auto que quiero, pero me falta un televisor LCD; hoy tengo LCD pero me falta... Esta es la lógica del consumo mimético: siempre nos deja ante la falta.

Entonces, bajo la lógica mimética, ¿cómo se designa esta falta?, ¿cómo se sutura? Con la presencia de un donante. Por eso todas las empresas tienen un programa de responsabilidad social que, como solía citar o solía explicar Paulo





Freire y parafraseándolo, “la generosidad que implica la carrera de la opresión es justamente causada por el mismo mecanismo de expropiación”. Es decir, lo que produce el «solidarismo» es que alguien logra ponerse en el lugar de la falta. La responsabilidad social consiste en empresas que ganan trillones de dólares al año en mantener una escuelita. Esto no se dice simplemente porque sea una crítica a las prácticas empresariales, sino porque es una acción recomendada por los Organismos Internacionales para el conjunto de las empresas extractivas en el mundo. Así por ejemplo, en un documento oficial del Banco Mundial se declara un trato a las empresas multinacionales que es equivalente al de los países; se habla en este sentido de “el gobierno de las empresas multinacionales”, instándolas a que tengan responsabilidad social, es decir, a que traten de disminuir la tasa de conflicto que implica expropiar sin solidarismo (Scribano, 2010b)¹³.

Si al consumo mimético es posible oponer el disfrute, a esta lógica del solidarismo que parece cerrada se le oponen las prácticas de felicidad. No tenemos que explicar a los brasileros lo que eso significa, ya que se dice que ustedes son los dueños de la felicidad en América Latina. Las prácticas concretas de la felicidad pueden observarse en la lógica del «gasto festivo», que explicaremos inmediatamente, y que podría ser sintetizado del siguiente modo: el gasto festivo destituye al reinado de la mercancía como objeto con el cual yo me mimetizo. A través del gasto festivo, la mercancía deja de tener el lugar de objeto; o si ustedes quieren, las relaciones entre los hombres, que se miden en relación a los objetos, se quiebran.

¹³ Hay un viejo chiste, que dice que un topólogo, un geómetra, no puede distinguir entre una tasa y una rosquilla, porque la lógica del doblez “estira lo real” forjando una estructura moldeable en donde ambos objetos pueden ser vistos como una forma redonda.

Pero hay una tercera característica de esta religión neocolonial que es la «resignación», la autoculpabilización del sujeto que le lleva a arrogarse el hecho de que no existe futuro. Si se consideran los trabajos que más o menos se vienen realizando en Argentina, y posiblemente también suceda en Brasil, puede observarse que todos los jóvenes de clases subalternas, en la favela, en la villa miseria, ante la pregunta sobre a qué edad creen que van a morir responden, aproximadamente, a los 25 años. Precisamente porque esa es la esperanza de vida que existe para un chico en situación de riesgo, dice la sociología académica. A esa edad mueren esos jóvenes pobres, de los cuales casi el 35% no asisten a ningún establecimiento educacional, no tienen trabajo, no tienen ningún tipo de contención familiar, etcétera.

Pero la resignación tiene a su vez un pliegue que es la «esperanza». Y como todo pliegue, como todo quiebre, consiste, justamente, en un acto que se anticipa al futuro. ¿Por qué? Porque devuelve la categoría de futuro al horizonte de clase. Son esos mismos pibes, los mismos chicos, quienes constituyen asociaciones, redes barriales, murgas, etc., que configuran la relación entre confianza y credibilidad. Es decir: ¿cuál es la práctica más importante de la esperanza? Aquella que señala que seguimos creyendo, y no podría haber sociedad sin esa confiabilidad.

Repasemos a continuación cada una de esas prácticas intersticiales para llegar luego a una conclusión de cómo la tarea de las ciencias sociales, al menos las del sur, es detener la mirada precisamente en estas prácticas.

En primer lugar repasemos la definición. En castellano *intersticial* remite a una hendidura, a un sitio entre medio, a un pliegue entre dos partes de un mismo cuerpo. ¿Qué significa entonces que existan estos espacios? Que estamos frente a formas indeterminadas en una estructura capitalista que, por



supuesto, como toda totalidad, está fallada; es decir, no cierra totalmente. La ciencia lo sabe desde los teoremas de incompletitud de Gödel en adelante: no existe sistema matemático que se satisfaga totalmente. Ninguna totalidad puede ser satisfecha, por lo tanto, la lógica de la totalidad fallada genera un conjunto de prácticas que se configuran en un entramado entre cuerpos y emociones.

Para decirlo de otro modo, las políticas de las emociones y las políticas de los cuerpos que toda sociedad se da a sí misma es un campo de batalla en donde se comienzan a disputar las formas que las prácticas intersticiales tienen en oposición al consumo mimético, el solidarismo y la resignación. Pero, ¿qué significan esos intersticios? Primero, *son pliegues*. Recordemos la topología de René Thom: un pliegue es un lugar donde se dobla lo real¹⁴, porque justamente es en ese pliegue, donde se instalan estas prácticas. Y ello es porque la totalidad de la dominación, la estructura colonial, tal cual como la hemos presentado, no cierra totalmente; se pliega y es precisamente en ese plegado donde aparecen otro tipo de prácticas: gasto festivo, disfrute y esperanza.

Si ustedes imaginan una banda de moebio cortándose pueden advertir que no se divide, sino que se multiplica. En esta bella imagen que ofrece la geometría cualitativa, lo que en realidad sucede es que ante el corte y la multiplicación a su vez se producen quiebres y estos, no son pura continuidad, mientras que pensar una totalidad cerrada es creer que el mundo es permanentemente continuo. Precisamente lo que existe en la realidad social y a su vez la sociología no observa, es que en esas prácticas de dominación también

¹⁴ Para un desarrollo más detallado de la conexión entre experiencia y cobordismo *cfr.* Scribano (2011c).

se presentan quiebres. Es decir, no solamente como pliegues que redoblan y tuercen lo real, sino también como un momento en que se ve el abismo de la falla, se produce la apertura ante el quiebre¹⁵.

Pero esto sucede como en los terremotos: el edificio se abre, pero no se cae. Justamente lo importante de una estructura, de un edificio contra terremotos, es que no se caiga. Y para eso tiene que existir una forma de apertura calculada en términos de ingeniería.

Por otro lado, estas prácticas intersticiales son elementos no esperados de un puzzle, de un rompecabezas. Este “quebra-cabeça” es justamente una pieza que falta para que el capital sea una totalidad dominante. Por eso nosotros, cuando en nuestras propias relaciones sociales desmentimos, destituimos las lógicas de la dominación mercantil, estamos reincorporando una pieza que le falta a esa totalidad para negarla, como negación de esa misma totalidad.

En este panorama, ¿qué significa entonces disfrutar? En la sociología existe una larga tradición que especifica las relaciones entre pasiones, emociones y cuerpo. A través de nuestras investigaciones, de las revistas que publicamos, del Grupo de Trabajo que sostenemos en la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) y en distintos libros que se han venido publicando a lo largo de los años, estamos trabajando justamente sobre este tema, en un intento de darle cuerpo a ese interrogante¹⁶. Y solamente para mencionar aquí un autor



¹⁵ Consultar especialmente, Scribano y Figari (2009); Scribano y Lisdero (2010); Grosso y Boito (2010); Ver también: <http://onteaiken.com.ar/boletin-12>; <http://www.relaces.com.ar/>.

¹⁶ Ver al respecto las discusiones planteadas en el encuentro “Acción colectiva y conflicto social en torno a la expropiación y depredación de la Naturaleza”, realizado el 29 de junio de 2007, en el que participaron organizaciones y movimientos sociales vinculados a este tipo de problemáticas (<http://onteaiken.com.ar/boletin-4>).

que nos parece fundante al respecto, podemos hablar de Carlos Marx en el segundo manuscrito del 1844, donde claramente se compone una lógica de la reciprocidad como quiebre de una lógica de la mercantilización ¿Por qué? Porque frente al consumo mimético lo que se produce es un quiebre, un pliegue, donde encontramos precisamente lo que le falta al puzzle capitalista para ser constituido como totalidad: la relación del *don, de dar y recibir*, que de manera habitual se hace presente en las relaciones sociales.

La reciprocidad implica compartir, y com-partir es partir algo entre todos. De este modo, el juego del hetero-reconocimiento implica a la lógica del acompañamiento; es el reconocimiento del otro hacia el tú y del tú hacia el nosotros. Tomemos algunos ejemplos a continuación que nos permitan ver esto.

En América Latina existen lo que se llaman “empresas recuperadas”, en las que se dan un sin número de prácticas de reciprocidad que desmienten el estatuto de mercancía del trabajo. Dado que los trabajadores producen algo de manera colectiva, no sucede que “*yo te pago y tú me das tu fuerza de trabajo*” sino que se genera un proceso de hetero-reconocimiento. De este modo la relación entre el salario y la función se desestructuran en el compartir. No estamos diciendo que las empresas recuperadas sean un paraíso, sino que, justamente, en el momento en que se puede observar el lado oscuro de la producción, que es su articulación con el capitalismo –porque de hecho, por circunstancias históricas, no podrían encontrarse en otro modo de producción que no fuera el capitalismo– uno puede observar con una mirada al sesgo, transversalmente, una serie de actos de reciprocidad que tienen que ver con el hecho de partir entre todos. Claro, uno podría decir “esta no es la revolución proletaria”; ob-



vamente que no lo es, pero justamente las prácticas intersticiales que estamos citando, que estamos investigando y nombrando, son objetos interesantes para que la sociología mire ya que se constituyen como pliegues de la ciencia, no como rupturas, sino en tanto prácticas de otro tipo que casi al final vamos a retratar.

Otro ejemplo se encuentra en las acciones y movimientos de los pueblos originarios que luchan contra la depredación de la minería a cielo abierto en toda América Latina. Fíjense que si ustedes toman algunos de los discursos, tanto de actores ecuatorianos, peruanos o argentinos, no se trata de que los pueblos originarios se oponen porque les están sacando el oro, sino que es una cuestión de que "*¡En la tierra se vive porque la tierra somos!*"¹⁷. Y por tanto, lo que ellos están haciendo es poner o anteponer a la lógica de la depredación la lógica del intercambio que significa compartir la tierra como activo de todos. ¿Por qué ese activo es común? Porque es la tierra, no importa el oro. Al igual que en el caso de las empresas recuperadas lo que importa señalar es que allí se da una práctica que la sociología muchas veces no ve y a la cual hay que prestar atención. Y en ese sentido se produce, en esos momentos de reciprocidad, el disfrute. ¿De qué? Del hecho de tener un canon, un diálogo, un campo de discusión de la identidad, porque justamente allí se (re)produce una nueva



¹⁷ Las nociones de «geometría corporal» y «gramática de la acción» son utilizadas como síntesis de los procesos de estructuración que atraviesan a un sujeto en su situación de clase. Se define por este camino, por un lado, el estado de forma y figura social que posee, en tanto posibilidades de disponer de su propia presencia en el espacio social, y por otro, su capacidad para poner en movimiento las energías biológicas y sociales (Scribano, 2004a: 54-55). Así, toda geometría corporal que se transforma implica una gramática de la acción distinta porque los sujetos pasan a ser aquellos que predicen, sujetos de la oración, y no simplemente aquello sobre lo que se predica.

«gramática de la acción» donde los sujetos pasan a ser sujetos de oración y no solamente objetos¹⁸.

Una lógica de intercambio, de reciprocidad, de disfrute, es una lógica donde el actor pasa a ser autor. En las prácticas mencionadas esto aparece de forma muy clara, pero hay un ejemplo más que señalar. Hablamos de las fábricas recuperadas, de los colectivos que conforman los pueblos originales, y habría que pensar también en la cantidad de colectivos de mujeres luchando por ser dueñas de su propio cuerpo y a favor de una revolución libre. En los momentos de hetero-reconocimiento que implica aceptar que todas y todos somos dueños de nuestro propio cuerpo se produce una negación de la objetivación del cuerpo como mercancía. Y en esa propia práctica hay un paso hacia el disfrute del cuerpo como cuerpo-propio; germina una política del cuerpo distinta a la geometría de los cuerpos, que como decíamos al comienzo, amuralla y “distingue” al otro en la ciudad colonial como abyecto y peligroso.

De esta manera, hablamos de prácticas sociales que todos los días miles de colectivos de mujeres hacen; de cientos de empresas que hay en América Latina; de cientos de grupos de pueblos originarios que tienen esas prácticas. Y nosotros, muchas veces, nos olvidamos de esto: hay un flujo de intercambio

¹⁸ Como el lector observará las citas son en su totalidad de Carlos Marx. La decisión de su uso se basa en dos motivos: a) permitir re-introducir, sin ningún carácter de rigidez teórica, las ideas del autor en el campo del análisis de lo popular y, b) facilitar la escritura de nuestro texto que, a la vez, por un lado pretende reflexionar desde los lugares teóricos provistos por Marx, sin la necesidad de polemizar con los “olvidos” e “interpretaciones antojadizas” de sus detractores, y por otro lado, mostrar, al menos parcialmente, cómo la obra de Marx puede ser una útil cartografía para navegar las realidades de un siglo muy distante al por él vivido. Por cuestión de facilidad se usan en el trabajo los textos extraídos de <http://www.marxists.org/espanol/index.htm>, pero se cita sus páginas de acuerdo a diversas publicaciones en papel.

de energía que se produce en ese pliegue que se llama reciprocidad. Entonces la felicidad es un estado afectivo que deberíamos aprender a mirar, recordando que todos los clásicos del siglo XIX –José Martí, José Ingenieros, José Carlos Mariátegui, entre otros– estudiaron y difundieron estas cuestiones.

Pero, ¿qué se designa en una práctica de gasto festivo? Este interrogante puede ser aclarado a partir de entender el “problema” que se señala en los sectores populares cuando surge la pregunta “¿qué hacemos cuando cobramos el salario? *Lo gastamos todo en una buena comida*, porque no alcanza para todo el mes, entonces no tiene sentido”. Todos los días de la semana en los barrios de los sectores populares se producen y reproducen formas de ‘gasto festivo’, desde el cumpleaños de 15 hasta el casamiento, y nosotros ni siquiera lo registramos como una práctica. Y el carácter intersticial de la misma no implica desconocer que allí también hay mercantilización (empresas de organización de fiesta, vestidos, etc.), sino de prestar atención sobre qué de dichas prácticas del gasto festivo, la destitución y la destructividad, opera sobre la desregulación de la mercancía como lógica de lo que hacemos. Y nosotros los investigadores a veces no podemos mirarlos porque (sobre todo los sociólogos) no vemos la fiesta; o las únicas fiestas que nosotros vemos son las de nuestros congresos. La lógica del gasto festivo como lógica cotidiana permite desmentir al solidarismo como única manera de encantamiento en la cosa, ya que dicho solidarismo, remite a la felicidad en el otro para que sea la parte de mi falta.

Entre tanto, la esperanza se constituye como un acto de amor, un estado afectivo donde se articulan tres cosas al menos. En una sociedad donde la mercancía es el objeto que manda (piensen en todas las cosas que en este momento tienen puestas para hacer visible sus cuerpos, desde el perfume producido por las industrias petroquímicas, hasta todo tipo de ortopedia que no solo tienen





que ver con la vestimenta), es en todas las lógicas de relación justamente donde uno deja de ser mercancía. Como referencia primera, en una relación el otro se transforma en objeto de deseo y en meta principal. Sobre esto podríamos distinguir tres tipos de amor; al menos, todos sabemos que tenemos amores múltiples: filial, conyugal y cívico. Existen en este sentido cientos de prácticas cotidianas, millones de prácticas cotidianas, que desmienten a la mercancía, que destituyen el poder de la resignación cuando hay un acto de amor. ¿Qué implica tener un hijo en estos momentos? Dos cosas al menos pueden entenderse: o se trata de un homicidio o es un acto de esperanza. Porque una de las cosas que habíamos marcado sobre la depredación es que, justamente, tierras envenenadas, aguas envenenadas, producen embarazos envenenados: la hipoteca de la depredación en el presente implica la hipoteca que se cobrará en el futuro de cinco generaciones más.

Entonces, ¿cuál es la primera batalla colonial? El embarazo. Porque si nosotros proveemos a la madre de hierro, esto es, de verduras, de carnes, empieza la batalla por la autonomía de la capacidad de pensar. Justamente porque esa batalla configura a la lógica de la posesión del cuerpo del otro, como una de las patas por donde se unen el amor cívico, el amor conyugal y el amor filial –y ustedes entenderán que con todo esto estoy hablando de cualquier tipo de amor ya que no tengo en la cabeza a la familia burguesa–.

Si uno mira a la esperanza, a la felicidad y al disfrute a través del marco que acabamos de configurar, puede entrar a una lógica no ligada ni a Hume ni a Kant articuladas por el efecto “bola de billar”, por la causación; y hoy la mitad de las ciencias sociales son eso. Lo que nosotros hace tiempo venimos proponiendo es que la investigación social para una teoría desde el sur, debe re-trabajar, re-inserir y centrarse en una lógica de lo seminal, del “estar para el fruto”,

no en la lógica mecánica de la causación humiana y kantiana. ¿Qué significa esta idea de estar para el fruto? *Cultivar, plantar y cosechar*, porque la lógica del fruto es justamente un proceso helicoidal que no es redondo ni repetitivo, sino una lógica espiralada de creación. Porque para tener un acto de esperanzado hay que plantar, pero para plantar se necesita un proceso anterior, es decir, un proceso en producto y un producto en producción. Y esa es una lógica que es distinta a la causación, porque el fruto florece, se dona a sí mismo, se consume y se hace tierra.

En esta propuesta de pensarnos a nosotros mismos para no ser voces colonizadas, para no ser meras gargantas reproductoras de otras voces, la lógica de estar para el fruto como causalidad seminal debería sembrarse en una Sociología que intente percibir que el amor, la felicidad y el disfrute son prácticas sociales que no solamente debemos analizar, sino que debemos tomar como aquellas prácticas que desmienten, destituyen y desconfiguran el poder de la mercancía como dueña de nuestra vida.



BIBLIOGRAFÍA

- Aimar, L; Giannone, G. y Lisdero, P (2007) "Conflicto de la Basura en San Francisco: el lugar del trabajo del ciruja en el negocio de la basura", en *Mapeando Interiores. Cuerpo, conflicto y Sensaciones*, SCRIBANO, A. (comp.). Córdoba: CEA- UNC. Jorge Sarmiento Editor.
- Grooso, J. L. y Boito, M. E. (comps) (2010) *Cuerpos y Emociones desde América Latina*. Córdoba: CEA/CONICET – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- Ibañez, I. y Seveso Zanín, E. (2010) "Políticas de encierro y regulación de las sensaciones. Un abordaje desde la vivencia de los pobladores de Ciudad de mis Sueños",

- en *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad*, en Scribano, A. y Boito, E. (comps.). Buenos Aires: CICCUS.
- Marx, K. (1974 [1844]) "Antítesis del capital y el trabajo. Propiedad privada y capital", en *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Editorial Alianza.
- Montesquieu (1980 [1748]) *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Scribano, A. y Boito, M. E. (2010) "La ciudad sitiada: una reflexión sobre imágenes que expresan el carácter neo-colonial de la ciudad (Córdoba, 2010)", en Revista *Actuel Marx Intervenciones*, Santiago de Chile, Nº9, pp. 239-259.
- Scribano, A. y Cervio, A. (2010) "La ciudad neo-colonial: Ausencias, Síntomas y Mensajes del poder en la Argentina del siglo XXI", en *Revista Sociológica*, Colegio de Sociólogos del Perú, Octubre Año 2, Nº 2, pp. 95-116.
- Scribano, A; Huergo, J. y Eynard, M. (2010) "El hambre como problema colonial: Fantasmas, Fantasías sociales y Regulación de las Sensaciones en la Argentina después del 2001", en *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad*, Scribano, A. y Boito, E. (comps.). Buenos Aires: CICCUS.
- Scribano, A. y Lisdero, P. (comps) (2010) *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*, Córdoba: CEA/CONICET.
- Scribano, A. y Figari, C. (comps) (2009) *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CICCUS-CLACSO.
- Scribano, A. (2011a) "Teorías sociales del sur: hacia una mirada post-independentista" en *Estudos de Sociologia*, Recife (Brasil), Editora Universitária da UFPE, vol. 16, Nº 2 Julho a Dezembro, pp. 115-134.
- _____. (2011b) "Epílogo. Lo popular, lo subalterno y la indecisión del Imperio", en *Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)*, Boito, M. E., Toro Carmona, E. I. y Grossi, J. L. (Comps.). Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.
- _____. (2011c) "Vigotsky, Bhaskar y Thom: Huellas para la comprensión (y fundamentación) de las Unidades de Experienciación", en Revista *RELMIS Revista Latinoamericana de Metodologías y Investigación Social*.



- noamericana de Metodología de la Investigación Social.* Argentina, Nº1, Año 1, Abril-Sept., pp. 21-35.
- _____. (2010a) "Estrategias de indagación social, multiplicidad y conocimiento: una mirada hacia el siglo XXI", en *Desigualdades e Justica Social: Diferenças Culturais & Políticas de Identidade*, Burity, Rodrigues y Secundino. Belo Horizonte (Brasil): Editora Agumenvm.
- _____. (2010b) "Un bosquejo conceptual del estado actual de la sujeción colonial" en *Onteaiken. Boletín sobre prácticas y estudios de acción colectiva*. Córdoba: Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social, CIECS/UNC-CONICET. Disponible en: <http://onteaiken.com.ar/>
- _____. (2010c) "Estados represivos: Políticas de los cuerpos y prácticas del sentir", en *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, Paraíba, Brasil, vol. 9, No. 25, Abril, pp. 98-140.
- _____. (2009) "Ciudad de mis sueños: hacia una hipótesis sobre el lugar de los sueños en las políticas de las emociones", en *De insomnios y vigilias en el espacio urbano cordobés. Lectura sobre Ciudad de mis sueños*, Levstein, A. y Boito, E. (coords.). Córdoba: Universitas/Jorge Sarmiento editor, CEA-Conicet.
- _____. (2008) "Bienes Comunes, Expropiación y Depredación Capitalista", en *Estudos de Sociologia*, vol. 12, No. 1, pp. 13-36. Recife (Brasil): Editora Universitária da UFPE.
- _____. (2007) "¡Vete tristeza... viene con pereza y no me deja pensar! Hacia una sociología del Sentimiento de Impotencia", en *Contigo Aprendí...Estudios Sociales de las Emociones*, Luna, R. y Scribano, A. (Comps.). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba-CUSCH- Universidad de Guadalajara.
- _____. (2005) "La insoportable levedad del hacer: De situaciones, fantasmas y acciones", en *Itinerarios de la Protesta y del Conflicto Social*, Scribano, A. (coord.). Córdoba: Editorial Copiar/ Centro de Estudios Avanzados, UNC/ Instituto Académico Pedagógico de Ciencias Sociales de la UNVM.
- Silva, L. (1984 [1970]) *La plusvalía ideológica*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela.



Varona, J. E. (1933) *El imperialismo a la luz de la sociología*. La Habana: Editorial APRA.
Vergara, G. (2010) "Percepciones del trabajo doméstico y extra-doméstico de mujeres recuperadoras de residuos de la Ciudad de Córdoba y San Francisco". Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. Escuela de Trabajo Social - Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Mimmeo.

Otras fuentes consultadas

Creative Opportunity for Development. The Index of Global Philanthropy and Remittances 2009 Center for Global Prosperity. Washington DC: Hudson Institute, 2009.

