enguera seminaris d'estiu seminarios de verano

MundoBraz: a brasilización del mundo

Entrevista especial a Giuseppe Cocco

Pensar el mundo a partir de Brasil**.** Pensar el mundo y sus complejidades a partir de un "actor fundamental" como Brasil. Ese fue el desafío que Giuseppe Cocco, sociólogo y doctor en historia social, asumió al escribir su nuevo libro *MundoBraz: O devir-mundo de Brasil e o devir-Brasil do mundo* (São Cristóvão-Río de Janeiro: Record, 2009).

«La "brasilización" es el devenir-Brasil del mundo: el país está, efectivamente, enfrente, pues está en otro lugar en términos de políticas de los pobres, políticas sociales, de mestizaje, de sindicalización democrática», afirma el profesor de la Universidad Federal del Río de Janeiro (UFRJ), en esta entrevista especial concedida por teléfono a IHU On-Line.

Analizando aspectos centrales del papel de Brasil en el escenario mundial, Cocco afirma que es preciso «desinventar Brasil: el Brasil nacionalista, de la homologación de la ciudadanía sobre la figura unívoca de la modernidad occidental, que no respeta los derechos de los indios, los quilombolas, y que no reconoce la problemática del racismo.»

Por otro lado, Brasil es una pieza clave para la comprensión de los demás problemas y soluciones existentes en el mundo, en el ámbito político-social. «Brasil es el país en el cual pensar que el hecho de que el desarrollo, en cuanto crecimiento del PIB, no significa en sí mucha cosa», defiende. «En la relación de Brasil con el mundo, podemos ver relaciones antropofágicas, en el sentido oswaldiano del término. Es una relación radical con el otro: comerse al otro para convertirse en el otro», resume el sociólogo.

Giuseppe Cocco posee la graduación en ciencias políticas por la Universidad de París VIII y por la Università degli Studi di Padova. Es maestro en ciencias tecnológicas y sociales por el Conservatoire National des Arts et Métiers y en historia social por la Universidad de París I (Pantheon-Sorbonne), actualmente es profesor titular de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Publicó con Antonio Negri el libro *GlobAL: Biopoder e lutas em uma América Latina globalizada* (Record, 2005).

Cocco estará presente en la Unisinos para el XI Simposio Internacional IHU: «El (des)gobierno biopolítico de la vida humana», los días 13 al 16 de septiembre de este año.

Entrevista

IHU On-Line — ¿Qué quiere decir el devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo?

Giuseppe Cocco — Coloqué ese subtítulo a mi libro *MundoBraz* y se trata de un juego de palabras con relación al sufijo «braz» aplicado al mundo. Es un oxímoron, una paradoja, intentando decir lo que caracteriza la globalización. Es, en realidad, una nueva relación entre Brasil y el mundo, y entre el mundo y Brasil. Eso se debe, por un lado, a la importancia creciente que Brasil ejerce en el ámbito de los esfuerzos de definición de los contextos de gobernanzas democráticas de la globalización y al hecho de que esos esfuerzos pasan cada vez más por relaciones Sur-Sur, en las cuales Brasil es un actor fundamental.

> **«La "brasilización" es el devenir-Brasil del mundo: el país está, efectivamente, enfrente, pues está en otro lugar en términos de políticas de los pobres, políticas sociales, de mestizaje.»**

Por tanto, un devenir-Brasil del mundo es un devenir-Sur del mundo, que no implica un desplazamiento del Norte hacia el Sur, sino un exceso de escisión Norte y Sur. Ese exceso, en verdad, es atípico de la dominación de los bloques imperialistas del mundo, La escisión se desplaza no porque desaparece, sino porque, hoy en día, podemos decir que hay algo en común en los movimientos sociales y de resistencia: existe una subjetividad en la constitución de un sujeto de lucha, de un nuevo tipo de sujeto de clase, que podríamos llamar «la multitud de los pobres».

IHU ON-Line — ¿En qué aspectos se está «brasilizando» el mundo? En este sentido, ¿por qué es importante «desinventar» Brasil?

Giuseppe Cocco — La brasilización del mundo fue un tema muy importante en la década de los 90, en toda una literatura crítica de la globalización neoliberal y sus consecuencias en los países centrales, que tenían un fuerte sistema de protección social, y que la globalización neoliberal venía destruyendo. Sea en la teoría social, económica o en la filosofía política, diversos autores usaron la brasilización como una metáfora negativa. Brasil se convirtió en una pesadilla para aquellas sociedades que tenían un pacto social avanzado, con altos salarios, sindicatos fuertes, protección social global y que pasaban por un proceso de fragmentación social y por una crisis civil en términos de violencia por el aumento de la exclusión. Todo eso era tildado de «brasilización», lo que para Brasil se convirtió en una pesadilla aún mayor. La perspectiva de desarrollo y el discurso nacional-desarrollista decían que Brasil era el país del futuro, porque se iba a industrializar, pasaría de la periferia al centro, a través del proceso de industrialización. Sin embargo, la «brasilización» significa que la propia modernización trazada por la globalización, en vez de disminuir la exclusión, distribuir riquezas y sistemas de protección, aumentará la exclusión, privatizará los servicios y creará aún más problemas en términos de dinámica y justicia social.

La propuesta en términos del devenir-Brasil el mundo es decir que hay una brasilización (esa metáfora puede ser, sí, utilizada), pero que hay otro lado muy potente de Brasil, el devenir-Sur del mundo. De este devenir, Brasil es el protagonista, no como Estado-nación desarrollista, sino como el Brasil de los pobres, desinventado. Cuando hablamos de los pobres, hablamos de sujetos atravesados por cuestiones sociales de clase y también por cuestiones culturales, de raza, de lucha contra el racismo y la desigualdad, de reservas indígenas y mucho más.

«Es preciso desinvetar Brasil: el Brasil nacionalista, de la homologación de la ciudadanía sobre la figura unívoca de la modernidad occidental, que no reconoce la problemática del racismo.»

Ese otro lado de la «brasilización» es el devenir-Brasil del mundo, en que el país está, efectivamente, enfrente, pues está en otro lugar en términos de políticas de los pobres, políticas sociales de mestizaje, de un gobierno que tuvo, en los últimos ocho años, una experiencia innovadora, extremamente interesante, de sindicalización democrática, como en los servicios culturales. Ese otro lado influye en el hecho de desinventar Brasil: el Brasil nacionalista, de la homologación de la ciudadanía sobre la figura unívoca de la modernidad occidental, que no respeta los derechos de los indios, de los quilombolas, y que no reconoce la problemática del racismo.

IHU ON-Line — En lugar de desarrollo económico, usted enfatiza en una especie de desarrollo antropológico, situando a Brasil en el centro del mundo. ¿Cómo influye nuestra cultura a las otras culturas del mundo?

Giuseppe Cocco — Cuando pensamos en el desarrollo económico, tenemos dos elementos para relativizar ese concepto. Brasil posee dos puntos de vista ciertamente potentes. En primer lugar, porque Brasil tuvo una tasa de desarrollo económico, en términos de desarrollo del PIB, entre las más elevadas del mundo en la posguerra del siglo pasado, pero aún así, al mismo tiempo, el país se convirtió en el campeón mundial de desigualdad. Es decir, Brasil es un país para pensar en el hecho de que el desarrollo, en cuanto crecimiento del PIB, no significa en sí mucha cosa. Al contrario, puede ser una máquina monstruosa de amplificación de la desigualdad, de la injusticia y de la violencia civil, en relación con las poblaciones pobres.

El primer elemento enfatiza que la noción de desarrollo está en crisis, y el segundo elemento afirma que, hoy en día, la noción de desarrollo está en crisis en todo el mundo, a partir de la crisis mundial: mundial hoy, pero declarada inicialmente en los puntos más avanzados del capitalismo global cognitivo, en los Estados Unidos, por ejemplo, como la crisis de las *subprime*. Una crisis del propio concepto de desarrollo económico, sea cuando pensamos en ese mecanismo de financiación, sea cuando pensamos en las cuestiones de medio ambiente.

En términos generales, el capitalismo que está en crisis es el cognitivo, cuyos elementos de valor están ligados a fenómenos del conocimiento y que, al mismo tiempo, produce más que objetos: produce formas de vida, en las cuales los objetos desempeñan un determinado papel. La parte fundamental es que ese capitalismo produce formas de vida por medio de formas de vida, lo cual quiere decir que es una producción del hombre por medio del hombre. Por eso podemos hablar de modelo antropogenético. Por tanto, si ese capitalismo es productor del hombre por medio del hombre, la problemática antropológica se convierte, inmediatamente, en social, económica y política.

«Hay algo en común en los movimientos sociales y de resistencia: una subjetividad en la

constitución de un sujeto de lucha que podríamos llamar "la multitud de los pobres.»

En ese sentido, eso posibilita juzgar por ecúmene todos los temas referidos a la monstruosidad, para bien o para mal, que caracterizan la dinámica brasilera, que es la mezcla de la relación con los indígenas, el mestizaje y la exclusión generalizadas, la cuestión de la Amazonia y las grandes ciudades. En Brasil encontramos todo, todo lo que existe de peor y de mejor. En ese sentido, Brasil puede ser un monstruo, un monstruo bueno o malo, con independencia de la capacidad de producción ética que tengamos.

En la relación de Brasil con el mundo, podemos ver relaciones antropofágicas, en el sentido oswaldiano del término. Es una relación radical con el otro: comerse al otro para convertirse en el otro. Por tanto, no es la cultura o el patrimonio o la raíz: para los indios, muy por el contrario, la cultura es una relación. Tenemos toda la antropología de Viveiros de Castro, con aportaciones importantes para que pensemos en eso.

IHUI ON-Line — En su libro, ¿cómo podemos entender los conceptos de biopoder y biopolítica?

Giuseppe Cocco — Yo uso esos conceptos juntamente con Negri, [Maurizio] Lazzarato, entre otros, a partir de [Michel] Foucault. A grandes rasgos, Foucault definía la biopolítica y el biopoder (no hacía mucha distinción entre ellas) como una tecnología del poder, que él veía como una tecnología que se diferenciaba. A su vez, sobrepuestas a ellas, venían otras dos tecnologías, que podemos situar como anteriores y, al mismo tiempo, como tecnologías del poder que cohabitan. La primera es la tecnología del poder arcaico, del poder soberano, que era un poder de vida y muerte por parte del soberano, y que, fundamentalmente, Foucault sintetizaba diciendo que era una tecnología organizada en torna a la posibilidad de hacer morir y dejar vivir. La población se volcaba, pero tenía que respetar determinados límites. En caso de violarlos, sufría una punición soberana, vista como divina.

La segunda tecnología es la disciplinar, que se aplicaba al cuerpo de los individuos domesticados dentro de las organizaciones funcionalistas modernas e industriales. El paradigma era la prisión y la fábrica basadas en la organización disciplinar, que es fundamentalmente totalizadora y organiza todo el tiempo y espacio. Toda la ciudad estaba organizada: barrios dormitorios, industriales, de negocios y de ocio. El tiempo de vida era funcionalizado: tiempo en la escuela, en el servicio militar, en la fábrica y en la jubilación. Es la sociedad disciplinar, que va moldeando el cuerpo de los individuos dentro del maquinismo industrial y de instituciones concentradoras, sabiendo que, tras la fábrica y la prisión, tenemos el campo de concentración, de trabajo.

La tercera forma, que se sobrepone a esas, es la del biopoder referido a la población entendida como medio ambiente. Es necesario, más que determinar reglas disciplinares o leyes punitivas, establecer criterios de probabilidad, de tolerabilidad social y de interacción, sobre las cuales se debe intervenir para modular lo que le ocurre a la población. El ejemplo más clásico de eso es la evolución de las políticas de

represión de la criminalidad, en que el problema no es reprimir cualquier crimen, sino mantener un determinado nivel de crimen aceptable social y estadísticamente.

> **«Brasil es el país en el que pensar el hecho de que el desarrollo, en cuanto crecimiento del PIB, no significa en sí mucha cosa.»**

Otro ejemplo es la vacuna, que invierte en el principio, no en el combate del virus o de la bacteria dentro de cuerpo de cada individuo para curarlo. Se busca inocular la bacteria, con determinados criterios, en toda la población, realizando un combate preventivo. El biopoder es un poder que invierte en la vida como un todo, entendiendo la vida de la población como medio ambiente.

En Brasil, la relación con el biopoder y la biopolítica se hace por la distinción de poder sobre la vida y de la potencia de la vida. En la vacuna que es usada, por ejemplo, para hacer una política de rejuvenecimiento de las poblaciones que habitan en dormitorios colectivos de pobres, con problemas de higiene, tenemos el poder, que usa su dimensión «bios» para discriminar a los pobres, o tenemos una política para dar más potencia a la vida de los pobres.

Es lo que sucede ahora en el debate sobre las áreas de riesgo, en las laderas por causa de la lluvia. Por un lado existe una política necesaria para evaluar el riesgo con relación a la posibilidad de desprendimientos, y por tanto evitar las muertes por la dimensión biopolítica. Por otro lado, está el uso de la problemática del riesgo para reintroducir la cuestión del rejuvenecimiento de las favelas.

Brasil, desde ese punto de vista, es un territorio que queda en el centro de ese desplazamiento, primero porque aquí encontramos los tres elementos. El poder arcaico está en la regulación de los pobres y, al mismo tiempo, se da ese desplazamiento de un poder que, más que organizarse sobre el poder de la muerte y el de dejar vivir, se organiza sobre el poder de hacer vivir y dejar morir. Sin embargo, en eso tenemos una dinámica demográfica, de reproducción de los pobres por mestizaje y por migración, que es completamente biopolítica, es una potencia de la población. Por eso, Brasil es el contexto en el cual las temáticas del biopoder y de la biopolítica son fundamentales, y es por eso, además, que cuando Negri y yo escribimos el libro *GlobAL*, pusimos énfasis en el título sobre la relación entre biopoder y luchas biopolíticas.

IHU On-Line — ¿Cuáles son las experiencias que apuntan a la radicalización de la democracia en nuestro país y también en el continente? ¿Cómo interpreta usted el concepto "sociedad de control"?

Giuseppe Cocco — La sociedad de control remite al hecho por el cual el poder se vuelve más una gestión de los flujos que una tentativa de decir lo que está fuera y lo que está dentro. El poder en esa «sociedad» se oscurece y queda dentro de nuestras cabezas. Nosotros mismos somos el sujeto del poder. Digamos que la sociedad de control es un término muy parecido a lo que Foucault llama la sociedad de la seguridad, sociedad del riesgo y de la probabilidad, que es uno de los modos fundamentales de la gobernabilidad y de cómo funciona el biopoder.

«El capitalismo que está en crisis es el cognitivo, cuyos elementos de valor están ligados al conocimiento y que más que objetos produce: produce formas de vida.»

En cuanto a la radicalización democrática podemos decir que, en América del Sur, ese proceso informa respecto a las experiencias de los nuevos gobiernos, que son todos diferentes. Sin embargo, al mismo tiempo, todos indicaban, en primer lugar, un agotamiento definitivo del proyecto neoliberal, anticipando lo que la crisis de las *subprime* declaró definitivamente, y, en segundo lugar, colocaban en todos los países latinoamericanos nuevas prioridades.

En conjunto, esas nuevas prioridades no se definen como la aplicación de un modelo, significando que lo que sucede en América del Sur no es la hegemonía del movimiento socialista y obrero, sino lo contrario. Es una experiencia diferente, en términos políticos y de fuerzas. Diferente entre ellas y dentro de ellas. Basta sólo pensar en la riqueza y en la diversidad de las dinámicas indígenas en Bolivia, en las experiencias de los movimientos de gobierno en Brasil, etc. En términos de radicalización democrática tenemos, primero, las que se han constituido en Bolivia y en Venezuela, con elementos diferentes. Venezuela, que parece más radical pero es, sin embargo, más frágil, y la constituida plurinacional boliviana, extremadamente interesante e innovadora.

El segundo elemento, aquí en Brasil, es la experiencia del «presupuesto participativo», a final de los años 90, y después de las políticas más recientes, como las del Ministerio de Cultura. La política de los puntos de cultura, por ejemplo, es una política de radicalización democrática, pues reconoce las dinámicas de posición cultural que ya existen y revela la articulación entre la producción cultural y los movimientos.

Pero, aún sin querer, sobretodo cuando hacemos esa conexión, podemos pensar en las políticas de distribución de la renta, como la bolsa-familia. Ella está pensada sobre una política social de tipo neoliberal, condicionada y fragmentada, pero que el gobierno fue masificando, permitiendo que los pobres tengan una postura política diferente, pero autónoma. Si juntamos bolsa-familia y puntos de cultura, la bolsa familia tiene una dinámica cuantitativa consistente, aunque moderada, y con los puntos de cultura estamos en una perspectiva de un nuevo tipo de políticas públicas.

IHU On-Line — En un país marcado culturalmente por la antropofagia, ¿cómo analiza usted fenómenos como el racismo y el mestizaje en nuestro Brasil contemporáneo?

Giuseppe Cocco — Ese es uno de los debates más importantes. El debate sobre el racismo en Brasil contiene aquello que tiene de peor y de mejor en el mundo, además de ser el terreno de simplificación más fuerte de ese discurso del *MundoBraz***.** Porque, en realidad, lo que se dice en relación con las propuestas de políticas de acción afirmativa, de políticas que reconocen la dimensión del color y la desigualdad y que

piensan medidas que tengan ese sesgo de combate al racismo es que Brasil no es un país racista, porque es el país del mestizaje.

> **«En la relación de Brasil con el mundo, podemos ver las relaciones antropofágicas, en el sentido oswaldiano del término. Es una relación radical con el otro: comerse al otro para convertirse en él.»**

Eso se explica de dos maneras bastantes cínicas. El primer discurso, más simple, es que en Brasil existe una armonía entre las razas. El segundo discurso, ligado al primero, es un poco más sofisticado y afirma que, aunque exista alguna discriminación, no es posible calificarla, en la medida en que nadie en Brasil sabe quién es indio, negro o blanco. Esta última hace un uso instrumental de la sociología y antropología heroica de los años 30 en Brasil, que resolvió el quebradero de cabeza de las razas en el momento de la construcción de una idea de pueblo para el Estado nación moderno. Ese tipo de discurso, que está muy mediatizado, parece obligar a los movimientos que defienden acciones afirmativas, que buscan una política antirracista en el país, a transformarse en movimientos que niegan ese discurso, movimientos identitarios, obligándoles a no reconocer la riqueza del discurso brasileiro sobre mestizaje.

Creo que, cuando tomamos toda la problemática de la antropofagia, sea en términos antropológicos, como hace Viveiros de Castro al construir el papel de la antropofagia en las sociedades tupinambás, sea en términos del modernismo revolucionario y comunista de Oswald de Andrade, la antropofagia aparece como la calificación de un discurso sobre el mestizaje que no deja ninguna duda con relación al uso instrumental que se hizo en la ideología de casa grande y africana.

Oswald habla de la población de Canudos, por ejemplo. Canudos es la referencia de ese mestizaje potente que Euclides da Cunha descubrió acompañando la guerra que escribió en *Os Sertões*. Él habla de Canudos como una capital de asesinos profesionales, de una Stalingrado de asesinos. Habla del mestizaje no como un terreno de conciliación entre la casa grande y la africana, en donde la sociedad transformaría esa relación de poder biopolítico entre el señor y la esclava como una ideología de armonía racial, sino al contrario, de transformar la relación entre la casa granda y la africana en una relación, ahora sí, de mestizaje, pero que depende de la lucha y de la resistencia. El verdadero desafío está entre aquellos que quieren usar la ideología del mestizaje y la armonía racial para afirmar la existencia de un pueblo homogéneo y «mulato», y la discusión del mestizaje como continuidad del proceso de fusión, como un arco iris de colores. Es necesario que las políticas públicas tengan en cuenta que ese devenir del mestizaje implica políticas adecuadas para que encontremos todos los colores en todos los lugares.

IHU On-Line — ¿En qué aspectos su idea de universalización de Brasil es atribuible a Claude Lévi-Strauss, Gilberto Freyre y Eduardo Viveiros de Castro?

Giuseppe Cocco — Respecto a Gilberto Freire y también a Oswaldo de Andrade, estamos hablando de la sociología, antropología, literatura y de la política de Brasil en

los 20 años de la transición de la República Vieja hacia la Nueva. Hablamos también del esfuerzo gigantesco de Brasil para «resolver» el quebradero de cabeza construido por la propia raza de la esclavitud en un país que siempre fue poscolonial, pues la dinámica brasilera pronto se volvió más importante que la de la metrópoli portuguesa, y por esa razón había una dinámica de colonización que no sólo era exógena —de Portugal sobre Brasil—, sino también endógena, como una dinámica brasilera.

> **«El lugar de la utopía es el lugar de la desutopía. Significa no tener otro modelo abstracto, que existe a priori. La nueva utopía es una desutopía.»**

Freyre y Andrade son un poco «héroes» de esa solución del enigma, tuvieron que mirar a Brasil desde el exterior. Gilberto Freire desde Estados Unidos —y fue allá donde tuvo la intuición de que Brasil funcionaba de manera diferente— y Oswald desde París. Ese hecho que descubrieron —la especificidad brasilera yendo fuera del país— es bastante interesante si se contextualiza en el discurso que hacíamos sobre la necesidad de lanzar a Brasil hacia el centro del mundo y desinventarlo.

Es ahí donde tenemos la riqueza de la propuesta de Viveiros de Castro, que coopera con la cosmología y el animismo de los amerindios en Brasil. Él recupera el perspectivismo, esa idea de que la cultura es un intercambio de puntos de vista. Viveiros de Castro, uno de los antropólogos más importantes del mundo contemporáneo, recupera el perspectivismo amerindio, trabajando con las ideas de Strauss. Fue capaz de renovar la experiencia de Gilberto Freire y Oswald, diciendo «salir de Brasil para pensar Brasil», siendo que la salida de Brasil que él opera no es geográfica, sino cultural. Él busca el punto de vista de los indios, y para ellos Brasil es el colonizador, y no Portugal.

IHU On-Line — ¿En ese escenario del *MundoBraz*, cuál es el lugar de la utopía y el de la política?

Giuseppe Cocco — El lugar de la utopía, podemos decir, es el lugar de la desutopía. Significa no tener otro modelo abstracto, que existe a priori, sino pensar el modelo que se produce en las propias dinámicas de lucha. La nueva utopía es una desutopía. Es la afirmación de que necesitamos de una gran narrativa nueva, como la amerindia, por ejemplo, antropofágica y que al mismo tiempo aplique y determine el nuevo modelo. La política está ya en todas partes, incluso en el bosque.

IHU On-Line — ¿En qué aspectos dialoga su obra con las aportaciones teóricas de Negri y Hardt?

Giuseppe Cocco — En todos. *MundoBraz* es una profundización de lo que yo había desarrollado junto a Negri en el libro *GlobAL*. En aquella obra, criticamos completamente la escisión Norte-Sur y afirmamos que los temas de la globalización que atraviesan el Norte del mundo son los mismos que atraviesan el Sur. *MundoBraz* es una profundización de esa cuestión, pero con esa textura antropológica que, bajo mi punto de vista, es fundamental. La tentativa de *MundoBraz* es antropofágica, bien en el sentido que Negri y la escuela negriana desarrollan, bien en el sentido de

Viveiros de Castro y la antropología imanentista. La obra realiza un mestizaje entre los dos.

Traducción de Neus Berenguer Revert