

Colectivo de Estudios Marxistas (Coord.)

Marxismo y Sociedad

Propuestas para un debate



**Muñoz Moya y Montraveta
editores**

Sevilla-Bogotá

Colección: Política

Marxismo y Sociedad. Propuestas para un debate
Colectivo de Estudios Marxistas

Primera edición: Mayo 1995
Muñoz Moya y Montraveta editores
28 de Febrero, 6
41310 Brenes (Sevilla)
tfno: 95-479 72 51
fax: 95-479 66 50

Distribución en exclusiva para América Latina
Muñoz Moya y Montraveta editores de Colombia Ltda.
Carrera 8ª, 65-38 Apto. 502
Apartado Aéreo 20.278
Santafé de Bogotá. Cundinamarca. Colombia.
tfno. y fax: 346 07 12 de Bogotá

Portada: *Giacometti*
Oleo sobre tela
Museo Nacional de Arte Moderno Georges Pompidou. París

© del autor por cada uno de sus capítulos

© de la presente edición:
Muñoz Moya y Montraveta editores

ISBN: 84-8010-037-0
DL: SE-833-95

Imprime: APYCE

Hecho en España

COLECTIVO DE ESTUDIOS MARXISTAS

(PARA ESTA PUBLICACION):

Mª Carmen Casas Sanz
Francisco Javier Encina Rodríguez
E. Inmaculada García Alonso
Jose Ramón González de Rueda Ruiz
Juan Carlos Megías García
Raúl Ruano Bellido

LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES. UNA REFLEXION METODOLOGICA Y PRAXIOLOGICA

Tomás R. Villasante

Facultad de Sociología. Universidad Complutense y Comisión de Investigación del Congreso Internacional de Movimientos Sociales.

LA CRITICA de la economía política que Marx inició con tanto acierto abre muchos otros caminos dentro y fuera de lo que se ha considerado el marxismo. Realmente no ha existido nunca el marxismo sino numerosas corrientes que se reclaman como tales, y cuya diversidad de orientaciones enfrenta posturas prácticas no sólo diversas sino incluso irreconciliables. Fuera de las tradiciones marxistas se han ido incorporando numerosos elementos de estas metodologías, dando lugar a variadas combinaciones, algunas muy creativas. La caída de los países del este (donde se dogmatizó el marxismo) ha significado una cierta liberación para poder abordar estas reconceptualizaciones sin el lastre de aquel referente «real» que todo lo confundía.

La tarea de Marx por ser humana es parcial e inacabada, pero sirvió para dar respuestas muy importantes a los movimientos sociales de su tiempo, y avanzar planteamientos y métodos que hoy nos pueden servir para nuestros problemas actuales. Aún así no nos podemos quedar repitiendo sus textos como si fueran criterios y verdades incuestionables. Para empezar, su lógica se mueve

prioritariamente entre las «relaciones sociales» y el «tiempo» (las clases sociales y su lucha, el plusvalor y el tiempo de producción), dejando en un segundo lugar los temas «espaciales» (localismos, nacionalismos, etc). El internacionalismo de la Primera Internacional, y sus polémicas internas no contribuyeron a aclarar estos aspectos sino a confundirlos.

En las obras de Marx cabe hacer una distinción clara entre aquellas que significan abstraer los conceptos claves de la crítica de la economía política del capital, y aquellas otras más periodísticas donde analiza situaciones concretas. En estas últimas es donde aparecen los prejuicios históricos de cada pueblo, las fracciones en que se dividen las clases y sus vinculaciones políticas, la pugna entre unas propuestas partidarias y otras, etc. Podemos estar de acuerdo con buena parte de las críticas al capitalismo en sus conceptos centrales, pero con esto resolvemos poco hoy. La ampliación de la crítica por la «ecología política» o desde el «análisis de los tiempos de reproducción», hoy desborda aquellos planteamientos. Pero sobre todo el problema está en el método para abordar las situaciones concretas.

Crítica del capital y bloques sociales

Los movimientos obreros con su insistencia en la crítica global al capital, repararon poco en las condiciones concretas de la lucha de clases, e insistieron casi exclusivamente en la estructura (de la explotación y de las clases) que los igualaba, para tener mayor fuerza («la unión hace la fuerza»). El espacio social heredado y los proyectos locales eran, sin embargo, los centros de todas las polémicas, tanto con salidas reformistas, como revolucionarias, como proyectos fracasados, o como dogmatizados «en un solo país», que de todo ha habido. La estructura unificaba, los proyectos dividían. En Marx también hay obras de crítica teórica y aportación de métodos, sobre todo en su vinculación práctica con los movimientos, pero esto fue mucho menos tenido en cuenta.

La diferenciación entre la «clase en sí» (la estructura objetiva) y la «clase para sí» (la conciencia subjetiva) se polarizó de tal manera, que la «tensión intermedia» apenas se analizó con métodos de cierto rigor. Más interesante que estos dos conceptos hubiese sido (y es) la «clase así», es decir los comportamientos cotidianos de las fracciones de clase y sus potencialidades, las tensiones conservadoras o emancipatorias en que se vive en lo concreto, en cada espacio social. La estratificación social plantea una serie de fracciones en que se subdividen las diferentes posiciones objetivas, bastante amplias en cuanto se analiza un espacio concreto. Pero si no caemos en el determinismo economicista, debemos reconocer que la forma de reagruparse de estas fracciones no es por sus condiciones objetivas directamente, sino a través de los proyectos sociales o políticos que se les presentan, a través de la cultura cotidiana en la que hemos nacido cada cual.

El método del análisis de lo específico local pasa a ser así una cuestión central, tal como se lo plantearon los revolucionarios que en su día consiguieron revoluciones socialistas en países de mayoría campesina, o tal como hoy se lo plantea el Partido dos Trabalhadores en Brasil, el Congreso Nacional Africano en Sudáfrica, o la Causa R. en Venezuela, por mostrar algunos ejemplos de métodos muy dispares para situaciones muy diferentes. Las clases sociales no son más que abstracciones sino se concretan en construcciones de «bloques sociales», es decir en espacios y tiempos determinados. Los «bloques» agrupan fracciones de la estratificación social (relación con la producción, estudios, renta) a través de formas culturales de sus redes de cotidianidad, sobre todo si participan de los proyectos que se pueden entender viables en el tiempo y en el espacio.

En cada espacio se van acumulando diversas experiencias de movilizaciones emancipadoras o de fracasos. De unas y de otras se puede aprender. La constitución de un «movimiento histórico» (onda larga) se hace sobre la base tanto de los éxitos como de los fracasos parciales de los «movimientos populares» (ondas medias), y estos a su vez sobre las experiencias de las «movilizaciones» (ondas cortas). La construcción de los «bloques» es una «praxis» reflexiva sobre todo tipo de prácticas de lo cotidiano y local. «Educar para transformar, transformar para educar», como señala

Carlos Núñez (1989), nos parece que está en el centro de la cuestión metodológica que nos estamos planteando. Ahora necesitamos completar con nuevas herramientas estos planteamientos solo apuntados hasta aquí.

Crítica del patriarcado y conjuntos de acción

Manuel Sacristán (1987) en sus últimos escritos y la revista «Mientras tanto» ampliaron la crítica de los «rojos» al sistema capitalista con la crítica del «violeta» o «lila» antipatriarcal, y del «verde» ecologista. Esta triple apertura metodológica es muy interesante porque permite una crítica desde (y para) la práctica de los movimientos sociales más transformadores que hoy tenemos, y porque incita a encontrar un campo común de pensamiento ahondando en las raíces de cada uno de ellos. Por ejemplo, al profundizar en el antipatriarcalismo de las feministas, pronto nos encontramos más allá de la guerra de sexos, aparecen los géneros, la socialización cultural y lo generacional. No se trata sólo de una lucha intemporal que la antropología consagra desde todos los tiempos, entre redes sociales en espacios concretos. Más bien parece que se trata del proceso de reproducción como centro de todas las culturas.

El «patriarca» asume y ejemplifica un modelo cultural para toda la red social (tribu o metrópoli), impone comunicacionalmente una identidad como referencia dominante, donde las demás identificaciones posibles juegan un papel de grado inferior. Se forma así una pirámide de comunicaciones (llena de redes afectivas y socializadoras, a imagen de la familia patriarcal), que se van reproduciendo en la escuela, el trabajo, el estado, etc. No sólo la mujer sino también los/as hijos/as están sometidos al patriarcado, y también todos los «otros» diferentes que no se ajustan al modelo e identidad que marca la jerarquía (hombre, rico, blanco, adulto, etc). Y todo el que no puede llegar a esa cumbre de la pirámide es un ser «carenciado» que debe ser temeroso si no reproduce lo establecido: la jerarquía y la autoridad.

Llevamos el miedo al incesto dentro y de ahí nace toda la cultura jerárquica establecida. Freud (1970) y Levi-Strauss (1984) han dado pie a desarrollos psicoanalíticos y antropológicos muy interesantes. Al Estado que obedecemos no sólo lo hacemos racionalizadamente, sino prioritariamente porque lo llevamos en el inconsciente, como miedo y culpa por nuestros deseos reprimidos. La reproducción de la sociedad se basa en que «la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos» (K. Marx, 1968). Actuamos en redes familiares primero y luego en una superposición de redes más complejas, por eso hemos de entender los mecanismos y procesos de estas redes intermedias: para poder liberarnos de las opresiones preconscientes y de las rutinas de sumisión que inducen.

Frente a estos procesos de socialización jerárquica de un cotidiano sistema de poderes de dominación, desde lo micro hasta lo macro, aparecen también procesos de «socialidad» donde lo preconsciente colectivamente se libera o se rebela en formas lúdicas, etc. (Maffesoli, 1990), aparecen «analizadores» como sucesos instituyentes de nuevas prácticas emancipadoras (Lourau, 1977), aparecen «fractalidades» (Mandelbrot, 1987) como subdivisiones que no se pueden medir, pero cuya forma incontrolable se repite en lo micro y en lo macro. Estamos hablando tanto de sucesos grotescos y carnavalescos que se producen en lo cotidiano, como del «mayo del 68», o del saqueo de Los Angeles tras el problema de los policías que abusaron de un negro. En todos estos casos y otros muchos se mezclan las formas pragmáticas de actuación con los deseos largamente reprimidos y ahora liberados.

Todos los sujetos estamos ampliamente fracturados en múltiples redes que manejan unas u otras pautas de nuestras conductas, y por eso aparecemos tan contradictorios. No controlamos el tiempo de reproducción, ni siquiera mediante un salario. Las mujeres están defendiendo la valoración de su tiempo, pero los jóvenes y los niños, y los ancianos también tienen contradicciones graves con este modelo patriarcal de vida y reproducción. Si cada cual liberase su energía reprimida en una misma dirección la transformación se produciría, pero justamente si la estratificación social enfrenta a los de arriba con los de abajo, en las redes culturales el enfrentamiento

es entre los de un lado contra los del otro (ricos y pobres de tal pueblo contra los del pueblo vecino, los de la cofradía de la Virgen contra los de la hermandad del Cristo, los del Real Madrid contra los del Atlético de Madrid, etc., como saben los antropólogos). Y así se neutralizan contradicciones de clase con rivalidades culturales.

En varias investigaciones en Latinoamérica y en nuestro Estado hemos encontrado algunas estructuras de redes sociales (de comunicación y de poder) que se estructuran en «conjuntos de acción» dando lugar a determinadas prácticas de los diferentes movimientos sociales estudiados. Sin entrar en pormenorizar los tipos principales y sus procesos (Villasante y otros, 1989, 1994) si cabe decir que hay una estrecha relación entre los «conjuntos de acción» que se dan a escala macro y a escala micro. Si hay populismo en un Estado es porque la cultura populista se ha estado fraguando en las redes intermedias, como reflejo del populismo patriarcal familiar, y a él habrá continuas referencias en todas las expresiones sociales. Los movimientos emancipadores sólo se construyen sobre «conjuntos de acción» que se autoeducan por interacción entre los lenguajes populares y las ideologías críticas, cuando se dan las condiciones para la apertura de ambas y su dinamización sinérgica. La praxis entonces está en reflexionar sobre los «conjuntos de acción» cotidianos, entendiendo que la forma de resolverlos no es una cuestión formal simplemente, y puede ser un hábito emancipador.

Crítica del despilfarro y campo de potencialidades

El ecologismo ha venido a plantear la crítica del productivismo, tanto privado como estatista, y por lo tanto de las tecnocracias que hoy vienen a confluír en lo que llaman el «único modelo posible de desarrollo». Los proyectos sociales no pueden estar basados en tener más de todo para todos, porque por tal camino es posible que no lleguemos al futuro. Los recursos no renovables se agotan, los desperdicios y contaminación aumentan sin apenas control, y en esa misma medida crecen los indicadores del PIB y del «nivel de vida». Lo cual opone tales indicadores a los de «calidad de vida» (salud,

cultura, participación, etc) sobre todo si consideramos las cifras de toda la humanidad. Si en los países ricos los ciudadanos pretenden mantener el nivel de despilfarro energético y contaminante actual, y en los países pobres se incrementa el acceso a tal modelo de desarrollo (aunque no sea para la mayoría), la degradación medioambiental llegará para todos. Hay otros modelos en discusión.

En los países ricos del planeta ha hecho fortuna la expresión «desarrollo sostenible» que intenta conciliar el desarrollo con la durabilidad del sistema para futuras generaciones. Se han propuesto algunas medidas técnicas imprescindibles y se suele pedir que el Estado controle tal sostenibilidad, así como que intervenga en los países pobres para preservar que no haya gran crecimiento. Pero, tal como se ha generalizado entre estudiosos de los países pobres no hay sostenibilidad sin sustentabilidad. J. Galtung (1977) ya nos advirtió que la cuestión tecnológica era una cuestión de cosmologías, cultural, de forma de entender la vida. Depende de cuales sean los hábitos cotidianos así será la tecnología que necesitamos. Una tecnología muy sofisticada o que necesite mucho consumo energético, puede ser inútil perfectamente si no hay facilidad de recambios, energía abundante o posibilidades de reciclado, por ejemplo, de sus desperdicios. Otra tecnología más intermedia y más adaptable a los recursos locales puede ser mejor y dar mayor calidad a la comunidad concreta considerada en ese momento. El desarrollo sostenible se puede intentar conseguir técnicamente (con buenos ecólogos) pero si la población mundial no lo «sustenta» por estar convencida de ello, poco podremos hacer para escapar de la barbarie.

Los proyectos que tensionen a las fracciones de clase para constituir «bloques sociales alternativos», hoy tienen que tener en cuenta estos aspectos. No se trata de tener «más» de todo a cualquier precio, sino de tener «mejor» lo que tenemos para aumentar nuestra calidad de vida. Es decir adecuar mejor necesidades y recursos propios, despilfarrando menos y/o aprovechando mejor las dinámicas de cada ecosistema natural y social. Las propuestas del Manifiesto Eco-socialista para Europa, (1991) y de O'Connor en USA (1990), a diferencia de otros planteamientos verdes más tecnocráticos, entienden la «sustentabilidad» como una forma participada desde la base, con proyectos que son asumidos por los movimientos sociales

en esa onda larga de transformación cultural en la que ya estamos implicados.

Pero por lo mismo que la sustentabilidad es participación, los eco-socialistas no defienden su planteamiento como el único verdadero, aunque lo consideren el más probable. La praxis de los movimientos nos lleva, junto con otros colectivos por proyectos concretos, al «actuando localmente» unitario. También el «pensando globalmente», con otros movimientos y fuerzas ecologistas, sindicales, feministas, pacifistas, vecinales, de solidaridad, etc. va haciendo redes. Se trata de construir los proyectos dentro de un «campo de potencialidades», no desde «vanguardias autoproclamadas». Este «campo» recoge críticas y aportaciones desde una pluralidad de movimientos socio-políticos, y va avanzando por sus prácticas y reflexiones conjuntas, lo cual no lo hace muy rápido y brillante pero sí muy efectivo en la sustentabilidad desde la base.

Praxis para desbloquear las conductas

Los marxismos pueden y deben enriquecerse tanto con las aportaciones antipatriarcales como con las ecologistas, al igual que éstas necesitan de la crítica del capital. Pero esto no debe entenderse como meros añadidos porque sean oportunos en la lucha de cada cual, sino entendiendo que es preciso entender lo profundo del otro. Lo antipatriarcal fundamenta mejor lo antiautoritario, que siempre estuvo en la raíz libertaria, con mayor o menor intuición. Lo ecologista fundamenta mejor la calidad de vida, y la revolución cultural contra los valores del despilfarro. Los marxismos deben aportar no sólo la crítica al capital como motor del sistema, sino también la necesidad (para todos) de aprender de las prácticas de las clases explotadas y dominadas en la historia. Las fundamentaciones convergentes de estos pensamientos se impondrán entre sí por las prácticas y las reflexiones que éstas provoquen, es decir lo que llamamos praxis. Por lo mismo la cuestión del método pasa a ser un aspecto central para la transformación social.

Alguien podrá pensar si no estamos ante un eclecticismo, que ante el viejo dilema de reforma o revolución trata de escaparse. Al no dejar cerrada la teoría de confluencia entre los diversos movimientos, se puede estar dejando para cada análisis concreto cualquier solución como viable. No parece, sin embargo, que ponerle más requisitos de análisis, antiautoritarios y ecologistas, deje más imprecisos los referentes, sino todo lo contrario. Aunque también es verdad que, al tiempo, abre potencialidades para que otros movimientos no clásicos puedan contribuir sustancialmente, desde su propia experiencia y reflexión, a los procesos de transformación social. Si queremos escapar de los dilemas simples de blanco o negro, de bueno o malo, de reforma o revolución, debemos aportar alguna precisión mayor que estas frases tan manidas, y polisémicas, que ya casi no sabemos que significan sino se precisa suficientemente quien las dice y su contexto.

En la praxis, es decir en la reflexión sobre la práctica, podemos observar cuatro «conductas» (si seguimos el pensamiento complejo de J. Ibáñez), que nos ayudan aquí a abrir estos dilemas en «tetralemas»:

- | | |
|--|---|
| a) Conversa
(colectivo que reproduce
pragmáticamente el sistema) | b) Perversa
(colectivo que critica a
los gestores del sistema) |
| d) Reversiva
(Colectivo que promueve
movimientos populares
para desbordar al sistema) | c) Subversiva
(colectivo que autojustifica
su propia legitimidad, frente
al sistema establecido) |

La a) Conversa y la b) Perversa aunque dicen estar en oposición entre sí, simplemente están en los extremos sobre quién y cómo se gestiona lo instituido, es decir el sistema vigente, y se disputan lo que hay (lo mismo nos da que la oposición sea por un procedimiento muy violento o respetando la legalidad). La diferencia es que la Conversa tiende a conservar las formas y el fondo y la Perversa protesta sistemáticamente, ideológicamente, por lo que hace la Conversa. La c) Subversiva y la d) Reversiva se sitúan en lo instituyente, en no aceptar la legitimidad de lo instituido sea quien

sea el que lo detente. La Subversiva (como la Perversa) se justifica ideológicamente, y desde ahí lanza su propia legitimidad. La Reversiva (como la Conversa) adopta una posición más pragmática, y desde ahí deslegitima lo instituido para abrir procesos instituyentes. La posición conversa se autoreprime para conservar los privilegios, la perversa se obsesiona en críticas para conseguirlos, la subversiva no entra en tal disputa pero puede aislarse por narcisismo, y la reversiva vive en la esquizofrenia de lo contradictorio.

Ninguna posición tiene la verdad por sí misma, y además es imposible permanecer en una sola conducta a lo largo de un proceso social. Lo habitual es que se den una mezcla de circunstancias y de conductas desde las distintas posiciones con que se puede estar implicado. Así una ética de buenos y malos queda sobrepasada por una ética «transversal» (Guattari, 1988), «grotesca» (Bajtín, 1974), o «carnavalesca» (Trias, 1970). En el fondo paradójica, pues al tiempo trata de empezar por reformas para llegar a la revolución, y se plantea ser revolucionaria para que al menos quede alguna reforma. Se trata de aprender de los propios movimientos populares, los que conocemos de la historia, su «realismo grotesco», su carácter polisémico socio-político, su sorpresa a lo establecido, etc. Siempre ha habido imperios y siempre se han destruido, pero nunca por una sola causa o un solo agente social, sino por la confluencia no premeditada de movimientos muy dispares, internos y externos, culturales y económicos, etc. Por eso es importante aprender de los distintos métodos que los oprimidos ponen en marcha para liberarse, por si en alguna de estas confluencias se abren perspectivas emancipadoras nuevas.

La Investigación-Acción-Participativa (I.A.P.)¹

Algunos sujetos del sur no se dejan objetivizar. Por ejemplo personas que no se dejan fotografiar por turistas que quieren

1. Esta parte sigue, casi textualmente, el artículo aparecido en Documentación Social nº 92: «Aportaciones básicas de la IAP a la epistemología y metodología», de este mismo autor.

objetivizar, con sus objetivos fotográficos, la pobreza del sur; o movimientos sociales que preguntan al investigador del norte qué va a hacer con aquella investigación, para qué y para quién es tal trabajo. Al preguntar, al negarse, ante el poder de quien les trata como objetos, refuerzan que son sujetos, refuerzan su «dignidad», y problematizan la simetría social, que de todas maneras es enorme. Por eso no es extraño que haya sido en Colombia, Brasil o la India, donde la Investigación-Acción-Participativa, haya surgido práctica y teóricamente, donde se hayan atrevido a *preguntarle a la ciencia académica ¿para qué sirve? ¿a quién sirve?*

Orlando Fals Borda afirmaba hace años: «...retan al paradigma dominante de las ciencias sociales. Primero el replanteamiento de la relación sujeto-objeto... El rompimiento de la tradicional relación de dominación-dependencia implicaba en el binomio sujeto-objeto, llevaría a un nuevo tipo de sociedad, que sería una sociedad participativa, donde la relación fundamental sería sujeto-sujeto... El segundo es el reto que significa el reconocimiento de la ciencia popular como algo válido, e igualmente válido que las ciencias académicas... Noten que esta corriente «de abajo», que se ha olvidado y despreciado, es la que habla siempre de la vida, del sentimiento, del goce, de la cotidianidad. No están preocupados de si son capaces de hacer volar un cohete a la luna o no; les importa más si hay agua, si hay salud, si hay comida, si hay paz... Por todo lo dicho, si con la IAP se logra que eventualmente haya un encuentro de esos dos conocimientos: el de la ciencia tecnológica que nos está llevando a la destrucción mundial, y el de la ciencia del pueblo...» (O. Fals Borda, 1986).

Estos temas suelen ser los más recordados al ver los aportes epistemológicos de la IAP, pero la verdad es que son mucho más complejos cada uno en sí mismos; y que además, por estos mismos autores y por otros, desde nuevas experiencias, han ido surgiendo una serie de nuevas aportaciones que realmente si ponen «patas arriba» las ciencias académicas. Y es lo que aquí vamos a tratar, porque no podemos caer en una ciencia positivista que se cree en posesión de la verdad, ni en el relativismo absoluto donde todo vale. Como afirma Jesús Ibáñez (1990): «La investigación social es una tarea necesaria e imposible». Se hace necesaria, porque el orden

social reclama el conocimiento del conflicto para prevenirlo, y convencer a los ciudadanos de su maldad. Y es imposible, porque todas las mediciones sobre una sociedad versátil, se hacen con instrumentos sociales (deformados y deformantes), y los razonamientos hablando de lo que se habla y/o pensado el pensamiento. Instrumentos imprecisos sobre realidades en continuo movimiento (con amplias zonas de paradojas, inconscientes, etc.). Si ya Heisemberg y Gödel plantearon la indeterminación, la incompletud, etc. para las ciencias positivas, cuanto más lo podemos aplicar a las sociales...

En caso de la relación sujeto-sujeto es patente. «Esta es la cuestión: preguntar a la Ley, poner en cuestión la Ley. El orden social solo funciona si es inconsciente. La sociedad es un sistema *hiperreflexivo*, un sistema reflexivo con elementos reflexivos (los individuos)» (J. Ibáñez, 1990). Hiperreflexivo porque los sujetos tampoco son enteros, objetivables, ni en su inicio ni en su alcance. «El sujeto es un *sujeto partido* porque es un sujeto parido, al ser parido perdió su complemento anatómico y es una herida abierta... El intento de recobrar la plenitud está condenado al fracaso: no hay sujeto pleno, no hay goce. El incesto es un salto a lo pleno, estrellarse en la muerte... El saber burgués, la ciencia positiva, es in-cestuoso, se sostiene en la voluntad de saturar todas las fallas, en su dimensión *sistémica* aspira a contener en su teoría todo el pasado, en su dimensión *operatoria* aspira a contener todo el futuro en sus programas».

Somos sujetos fracturados irremediamente y aunque tendemos a completarnos socialmente (afectivamente, productivamente, como especie, etc) tenemos que relativizar los sueños de la racionalización cartesiana, kantiana y hegeliana. «Cuando es necesario e imposible hay que cambiar las reglas del juego: no simplificándolas (quitando dimensiones como Russell y Whitehead) sino complicándolas (poniendo nuevas dimensiones)». La dimensión participada, que surge de las necesidades populares, nos puede configurar desde otro aspecto las ciencias sociales. Como sugiere Ibáñez, en ciencias positivas han surgido la investigación de «fractales», pues si no podemos «contar» las unidades (que son una invención) «configuremos» las formas a que dan lugar las fracturas,

y sus repeticiones. En lo social también podemos plantearnos «configuraciones» con las «huellas del proceso» social. Como en «el caso de una madera trabajada con hacha y azuela (el pulso del carpintero y la textura de la madera dejan huellas en el mueble)... Recuperar a la vez lo que hay de subjetivo en el objeto y lo que hay de objetivo en el sujeto» (J. Ibáñez, 1990). Es decir encontrar la belleza de la artesanía popular en la construcción participada de las ciencias sociales. Es decir no en el resultado final, pulido y perfeccionista, sino en la textura y el pulso, que muestran la viveza del proceso, su práctica.

Basismo, Intervención o Participación

Los sujetos fracturados, los arlequines, como el pulso y la veta de madera, tienen belleza por sus carencias, por su «incompletud». Por eso mitificar al pueblo o la ciencia popular, tampoco conviene. Lo interesante es la relación y el proceso, las configuraciones que van surgiendo. Como dice Rodríguez Brandao, no se trata tanto de una «ciencia popular», como de un «*saber popular orgánico*» que se opone al «saber erudito», pero también a un «saber popular tradicional» que piensa su marginalidad de forma ilusoria, de manera «populesca», como si no hubiese contradicciones y alienaciones. «Construir un tipo de lógica y pensamiento que no sean más la del pueblo ni la del intelectual de universidad. Un compromiso que sea popular, porque con todo el rigor de la ciencia sea capaz de pensar desde el punto de vista de las clases populares» (R. Brandao, 1986).

La IAP a veces ha caído en el «basismo», en el «espontaneísmo», según el cual, como denuncia Carlos Núñez (1989), todo lo que haga el pueblo, es válido y verdadero, y que el experto, el investigador, debe ser «neutral», como si todo esto pudiera ser ideal. «La cultura del pueblo es contradictoria... Encontramos junto a la aspirina, la enorme riqueza de la medicina natural... Encontramos junto al machismo (máxima expresión de egoísmo y falta de solidaridad con quién más cercanos estamos) muestras impresionantes de solidaridad

entre familiares, amigos, compadres o vecinos... Es una cultura inorgánica,... asistemática,... ambigua..., (por tanto hay que)... Pasar de una cultura del pueblo a una cultura popular, mediante el reconocimiento, el rescate crítico...».

Pero estos procesos deben ser desde la «participación» y no desde la «intervención» como nos recordaba O. Fals Borda en Valencia (1992). Hay intervenciones que desprecian los valores ajenos y las hay que dicen tenerlos en cuenta, pero al final quien decide es el experto, como en cierta «antropología aplicada» o la «ingeniería social», y otras intervenciones desde arriba. Participación, decía con Anisur Rahman (1992), es «un movimiento mundial dirigido y destinado a cambiar esta situación, al estimular el conocimiento popular, entendido como sabiduría y conocimientos propios, o como algo que ha de ser adquirido por la auto-investigación del pueblo». Resume O. F. Borda con Gramsci que se trata de transformar el «sentido común» en «buen sentido» o conocimiento crítico. Investigación participativa no es tomar parte del sentido común simplemente, sino partirlo críticamente, desde dentro, desde sus propias potencialidades.

Esto nos lleva al problema del compromiso y posicionamiento del experto. Lo primero es reconocer que siempre estamos *implicados*, en cualquier trabajo hay una connotación de clase, de género, ecológica, ...ya decíamos que es una ingenuidad las pretensiones de neutralidad. Y por lo mismo siempre hay un grado de ambigüedad y ambivalencia (el mismo hecho de actuar como «experto» en un proceso que se pretende horizontal); lo que en el caso de la IAP hace que esta se vea como izquierdistas. Pero no es más que una concreción de lo que ya Gramsci llamaba «intelectual orgánico» (tan deteriorado por muchos partidos), y que es para F. Borda «compromiso con las bases, con una organización popular». Es decir colocarse *más allá del cerebro*, cuando observador y observado, sienten que están aprendiendo juntos, cuando vibran en una tarea conjunta y creativa para ambos, aunque lo vivan de distinta forma. «Las diferencias entre personas siguen existiendo aún en condiciones de redundancia de modo que la nueva relación busca la complementación, la sana emulación, la convergencia de las miras... La vivencia comprometida aclara para quién son el conocimiento y la experiencia adquiridos...».

una tensión dialéctica cuya problemática solo se resuelve con el compromiso práctico, esto es en la praxis concreta». (O. F. Borda, 1986).

Esta praxis ¿cómo puede ser comprometida y vivencial, y al tiempo no basista? J. Ibáñez (1990): «Un físico es un trozo de materia que investiga la materia. Un biólogo un trozo de vida que investiga la vida. Un sociólogo es un trozo de sociedad que investiga la sociedad. Todos somos espejos que el universo se pone en su centro. «Por lo tanto espejos limitados porque siempre observamos desde dentro (como trozos, y los otros trozos complementarios nos vienen muy bien), espejos deformados por nuestra construcción (imágenes y no realidades es lo que devolvemos, incluso imágenes virtuales), y que en conjunto generamos un *juego de espejos caótico, participando*, como un juego de reflejos que hacen la imagen del universo social. En este sentido debemos vivenciar «el predominio de la función epistemológica sobre la función teórica» (H. Zeleman, 1992), facilitar metodologías, orientarnos en este mar de destellos, conociendo las estrellas, más que afirmar la verdad de un faro teórico (por muy brillante que sea y nos deslumbré). La (IAP) es un posicionamiento («episteme» comprometida) con los espejos, con las estrellas; crítico con sus propios resplandores (no basista), sabiéndolos parciales y virtuales, pero necesarios para su emancipación.

De Marx y la praxiología

Adolfo Sánchez Vázquez (1987) nos cuenta: «Marx hace a la vez ideología y ciencia: ideología en cuanto que el contenido emancipatorio de su pensamiento expresa intereses, ideales o esperanzas de clase, y entraña por tanto ciertos juicios de valor... Marx hace ciencia en cuanto que analiza el sistema económico-social que aspira a transformar». Y la unidad está en el enfoque práctico o praxiológico, «la praxis como actividad transformadora del mundo (natural o social) que es a la vez objetiva y subjetiva, material y consciente... a Marx no le interesa el ser en sí, sino el ser mediado

por la actividad humana, el ser constituido en y por la praxis... filosofía de la praxis y no materialismo dialéctico». O la cita de Marx en la Tesis 2 sobre Feuerbach: «La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde verdad objetiva no es una cuestión práctica... La polémica acerca de la realidad o no realidad de un pensamiento que se aísla de la praxis es una polémica puramente escolástica».

En algunas lecturas y en bastantes prácticas basadas en Marx podríamos encontrar interesantes reflexiones sobre como conjugar ciencia e ideología, raciocinio y voluntad. Anisur Rahman y O. Fals Borda recogen la propuesta de denominar «*praxiología*», de J. O'Connor, a esta especie de epistemologías de la praxis. Praxis no es simple práctica, como recuerda Sánchez Vázquez (1987) «no es la transformación objetiva (separada de la subjetividad) ni la actividad subjetiva (separada de la objetividad), sino la unidad de ambos momentos... supone cierta relación mutua en virtud de la cual la praxis funda a la teoría, la nutre e impulsa a la vez que la teoría se integra como un momento necesario en ella... como crítica... como compromiso... como laboratorio... como conciencia... y como autocrítica...». La teoría es un «momento» de la praxis, es una reflexión posterior a un impulso, parte de la unidad de ambos momentos, en un proceso abierto.

Para conocer primero hay que asombrarse y apasionarse con la transformación, y en el proceso práctico y reflexivo es donde se va produciendo el conocimiento. Tomar posición (episteme es lo que significa) y adoptar unas metodologías práxicas, son los compromisos que mejor podemos tomar con las organizaciones populares. Praxis, para Carlos Núñez (1989), es «la concepción que integra en una unidad dinámica y dialéctica, a la práctica social y su pertinente análisis y comprensión teórica, a la relación entre la práctica, la acción y la lucha transformadora y la teoría que ayuda y orienta a conducir la acción». Insisto en estas categorizaciones para distinguir la praxis de la práctica sin más, y también de la comprensión teórica para luego plantearse una acción.

La praxiología no debe identificarse con cualquier grupo porque sea bien intencionado, sin más. Carlos Núñez señala el peligro de hacer «cursos, conferencias, jornadas» o «talleres» que acaban

siendo una nueva aula, con grupos muy cerrados que quizás se planteen el «ver, juzgar, y actuar» (en este orden) con la mejor voluntad. Y más vale eso que quedarse en casa, pero la praxiología parece que debe dar un salto a otra cosa, para no quedarse encerrada en grupos de autoafirmación simplemente. En nuestras vidas cotidianas tenemos las posibilidades de salirnos de unas redes sociales preestablecidas e incorporarnos a otras, o juntarnos para crear unas nuevas, dentro de los condicionantes que tengamos. Podemos elegir un grupo que nos afirme como grupo (¿frente a otros grupos?), o mejor implicarnos en actuaciones ya en marcha (las más dinámicas y creativas) y a partir de estas prácticas hacer grupalmente las reflexiones práxicas (que nos parece más afín con su operatividad).

Las cosas y las ideas cambian cuando cambian las condiciones de vida, es decir cuando nos incorporamos a unas prácticas o a unas redes sociales, nos ponemos en disposición para una transformación. Pero si solo damos vueltas a la ideología es difícil salir de esos círculos de ideas. «La pretensión de desplazar una ideología mediante una simple lucha de ideas cumple, en definitiva, la función ideológica, de dejar el mundo, del que forma parte la ideología, y en mayor o menor grado, como está» (A. Sánchez Vázquez, 1987) y también: «Raras son las filosofías que reconocen su propia naturaleza ideológica...». La investigación participativa, en la medida en que retoma el concepto de praxis tal como aquí lo apuntamos, trata de elegir las circunstancias de vida y de acción más favorables para la transformación social, no encerrarse en cursillos de buena voluntad, investigándose solo a si mismos.

Por esa implicación en la actuación es por lo que hay que tomar un «factor de distanciamiento que todo código debe contener, para producir mejor la teoría del «boomerang», es decir aprovechar elementos de la realidad cotidiana, para darles la vuelta, para revertir con ironía (distanciamiento lingüístico) o con humor (distanciamiento pragmático) las realidades vividas. Si «la vida es un proceso ambivalente, interiormente contradictorio» (Batjín, 1974) entonces se trata de encontrar «las potencialidades desde lo que yace oculto o simplemente aplastado por las estructuras oficiales políticas y culturales, que obstaculizan vislumbrar lo más profundo del hombre» (H. Zelman, 1992). Lo que he llamado lo carnavalesco,

el estilo (episteme y método) artístico del saber hacer crítico popular. El arte grotesco que *analizó Batjin o como lo dice Zemelman*: «La liberación de toda atadura a las formas es congruente con la exigencia de *lo inacabado*. Significa enfatizar el rescate de la energía interna de los objetos para llegar a dar cuenta de una realidad desplegada y de otra que se repliega».

Partimos entonces de esas contradicciones internas, lo *grotesco* y *carnavalesco*, con la intención de descodificarlo, de sumarnos a las energías liberadas, y en el proceso sentir y vivir los descubrimientos participados. La praxis no parte simplemente de la «necesidad sentida» como un dato de una sola lectura, sino precisamente como algo lleno de interpretaciones contradictorias. No solo porque tenga distintas soluciones racionales, sino también porque suscita distintas pasiones e imaginarios en unas y otras. C. Núñez (1989): «Este proceso es de hecho el inicio de una auténtica praxis y representa también la superación de la teoría de la «necesidad sentida», pues si bien recoge el sentir de la comunidad, no se agota en dicha percepción primaria, por cuanto, sin descuidarla, la lleva a niveles de información y reflexión que la pueden ubicar como una auténtica y prioritaria problemática a resolver (necesidad real). Bien puede ser ubicada críticamente en su justa dimensión y límites por muy sentida que haya sido».

La dialéctica práxica así introduce el planteamiento científico como crítica racional, no como teoría absoluta. *No se trata de encontrar la inevitabilidad o la determinación, sino la posibilidad o viabilidad de los proyectos*. «La realidad no engendra una sola posibilidad, sino varias que han de ser descubiertas en el análisis del presente, aunque algunas se descubren tardíamente y no antes de su realización. ¿Cual de los posibles conocidos se realizará? Dependerá, en definitiva, del factor subjetivo del grado en que se integren conciencia, organización y acción en un proceso de lucha de clases» (A. Sánchez Vázquez, 1987). El dilema sigue siendo «socialismo o barbarie», y hoy quizás estemos más cerca de la barbarie por autodestrucción del planeta que en otras épocas. Los espejos experimentados o expertos, entonces encuentran unas tareas definidas y limitadas: hacer preguntas críticas a los sujetos que se observan en este proceso, sobre el auto-diagnóstico y los proyectos.

Por ejemplo se plantea un trabajo de un grupo con los llamados «sectores marginales», pero la primera pregunta que debemos hacernos es si son tales «marginales», o es más propio hablar de «marginados», es decir, cual es la causa de su situación. O la dialéctica entre «subdesarrollo» y «desarrollo» con la pregunta sobre si solo hay uno o si es posible optar a «otros desarrollos», por ejemplo no tan despilfarradores y consumistas. O como plantea C. Núñez (1989): «No se trata ya más de incorporar al pobre al sistema, superando la «marginación», sino de incorporarse a la lucha por cambiar el sistema». Claro que sin recetas. Claro que como *espejos que hacen reflexionar* sobre la propia imagen y sobre las imágenes virtuales a las que aspiramos. Claro que formulándonos preguntas, y no aseveraciones, entre los espejos en que nos reflejamos unos a otros.

Del socioanálisis a la praxis

«...no basta con dar la palabra a los sujetos implicados -a veces es una cuestión formal e incluso jesuítica-. Además es necesario crear las condiciones de un ejercicio total, incluso paroxístico de este enunciado... El romper de hecho las barreras del saber establecido, del poder dominante, no surge por sí mismo... Es todo un nuevo espíritu científico que hay que rehacer» (F. Guattari citado por R. Lourau, 1977). El posicionamiento del sujeto-sujeto y la crítica del saber establecido es común con la IAP. Pero añade Lourau: «Las instituciones forman la trama social que unen y atraviesan los individuos, los cuales por medio de su praxis, mantienen dichas instituciones, y crean otras nuevas (instituyentes). Las instituciones... tienen una cara escondida... Esta ocultación es el producto de una represión. Podríamos hablar aquí de una represión social que produce el inconsciente social... *Descubrir lo no dicho, lo censurado*, ha sido la obra de Marx y Freud, los dos grandes desenmascaradores... gracias a lo que revelaban los dispositivos analizadores: la práctica revolucionaria, el ceremonial de la cura psicoanalítica».

Es el «analizador» y no el analista quién hace el análisis, *provocando* (como un analizador químico) reacciones del conjunto de los elementos del proceso. «Analizadores históricos» fueron la Comuna de París, las experiencias autogestionarias de la guerra española, el Mayo del 68, etc. y «analizadores construidos» son las asambleas propuestas en movimientos sociales, por ejemplo. A diferencia del analista que separa «niveles e instancias» (que afectan a los sindicatos por un lado, la política por otro, los artistas, etc.), la «transversalidad» del socioanálisis corta esas divisiones, al «enlazar el análisis y la implicación» que «sintetiza la instancia objetiva y la imaginaria». Junto al análisis de las clases aparecen los grupos, las tramas, las instituciones, las redes y sus dinámicas (incoscientes y conscientes, etc.), formulándonos preguntas sobre las raíces (rizomáticas) del poder y el autoritarismo.

En la práctica no ha habido grandes desarrollos del socioanálisis, quizás porque tampoco ha habido en Europa grandes analizadores desde Mayo del 68, pero seguramente más porque el narcisismo de los analistas les dificulta a aceptar sucesos analizadores más cotidianos y menos espectaculares. Se ha avanzado mucho más en su ideologización que en su práctica, y este peso de los analistas sobre los analizadores lo ha paralizado. J. Ibáñez (1990), aunque no lo desarrolló, seguía insistiendo en él porque «en el socioanálisis (juego del lenguaje tipo «asamblea») juega todo el contexto situacional y todo el contexto lingüístico. En el grupo de discusión, el contexto lingüístico degenera: pierde el componente semiótico. En la IAP también podemos encontrar el juego lingüístico completo, del tipo asamblea, pero por haber tenido una mayor praxis sobre necesidades candentes y cotidianas, su generalización ha sido más fructífera aunque con menor profundidad. Algunas de las preguntas y conceptualizaciones del socioanálisis pueden servir a la IAP.

Para superar las limitaciones del análisis cualitativo y en concreto el del «grupo de discusión», el propio J. Ibáñez (1990) proponía: «...Para acabar con la relación predador (investigador)/presa (investigado) es preciso devolver al grupo la información que le ha sido robada. De hecho algunos de mis colaboradores y alumnos están trabajando ya en esta dirección. Caben varias posibilidades: que van desde el análisis del grupo por el preceptor y devolución del análisis

al grupo hasta el análisis conjunto de ese discurso por el preceptor y el grupo en pie de igualdad». Rodríguez Brandao (1986) para la IAP también nos recuerda que hay «...dos tipos de situaciones diferencialmente participativas. En la primera el pueblo participa en el momento inicial de la decisión político-científica de la investigación; en la decisión política final del uso del saber producido y también coparticipa del momento de la producción del trabajo. En el otro tipo, el pueblo define con los científicos lo que quiere, el porqué, el para qué, el cómo de la investigación y se apropia del saber producido pero no participa en el trabajo intermedio, porque no tiene tiempo, porque no quiere, o porque tiene otro tipo de ocupación cultural o política». Cada situación concreta permite una gama de posibilidades entre estas dos.

Estas fronteras en que se mueve la IAP y el socioanálisis, como superación tanto de los enfoques cuantitativos como cualitativos, las ha interpretado el colectivo IOE (1993) en un cuadro donde cruza los niveles tecnológico, metodológico y epistemológico, con las tres perspectivas de Ibáñez: distributiva (encuesta, pregunta-respuesta, cuantitativa), estructural (grupo de discusión, conversación, cualitativa), y dialéctica (IAP, socioanálisis, asamblea). La dialéctica, metodológicamente, cubre la función pragmática del lenguaje: «construcción de la red (hacer otra red)», frente al «acoplarse a los dictados de la red» de la cuantitativa, o al «explorar la estructura de la red» de la cualitativa. Epistemológicamente entre la cuantidistributiva sus efectos son la «asimetría (cierra)», en la cuali-estructural la «simetría táctica, pero la asimetría estratégica (abre para cerrar)», y en la IAP-dialéctica la «simetría (abre)». Siendo muy acertada esta síntesis sin embargo cabe una cuarta perspectiva como matiz, o complemento o desdoblamiento, de la dialéctica o investigación participativa (ver cuadro página siguiente).

La asamblea (como muestra A. Montes, 1989, y como saben los dirigentes de movimientos sociales) en sí no es más que la culminación de otras muchas tareas en un proceso. Y aún así unos participan más, otros esporádicamente, y otros sólo oyen hablar lejanamente de ella. A veces nos quedamos reducidos al grupo promotor, donde «aceptar acríticamente los datos de unos o varios informantes suele ser motivo de error» (conocimiento parcial,

intereses personales, etc.). Salir de esos talleres es importante para contrastar con otros grupos, con otros informantes, y sobre todo con los sectores informales de base. Epistemológicamente es aceptar una «táctica asimétrica», para una estrategia de mejor simetría», «cerrar contrastes entre sectores diferentes, para abrir la reconstrucción de la red existente». Técnicamente, en este caso, se está más preocupado por la «triangulación» de entrevistas, grupos, etc. a los que llegar, que por la simetría de la asamblea promotora (siempre relativa), y sobre todo por la «reversividad» (efecto boomerang) y ampliación del proceso.

POSICIONAMIENTO ANTE LA ACCION Y LA REFLEXION				
ASPECTOS				
		¿Cómo se hace?	¿Por qué se hace?	¿Para qué? ¿Para quién?
		TECNICAS	METODOS	EPISTEMES
PERSPECTIVAS DIALECTICA	DISTRIBUITVA	<i>Pregunta Respuesta</i> ENCUESTA	Función referencial del lenguaje Elementos de la red <i>Acoplarse</i> a sus dictados	Asimetría <i>Cierra</i>
	ESTRUCTURAL	<i>Conversación</i> GRUPOS DE DISCUSION	Función estructural del lenguaje Estructuración de la red <i>Explorar</i> sus camino	Simetría táctica Asimetría estratégica <i>Abre para cerrar</i>
		<i>Asamblea</i> SOCIOANALISIS (IAP)	Función programática del lenguaje: crítico Construcción de la red <i>Hacer</i> otra red	Simetría <i>Abre</i> (libera el decir y el hacer)
PRAXICA		<i>Proceso</i> IAP/PAI (Autodiagnóstico y programas)	Función programática del lenguaje: práxico Reconstrucción sobre la red informal Negociar cambios	Asimetría táctica Simetría estratégica <i>Cierra para abrir</i> (Cuestiona el decir y el hacer)

(Elaboración de T. R. Villasante sobre un cuadro del Colectivo Ioé (1993) a su vez elaborado sobre textos de J. Ibáñez).

Juegos de contrastes entre las perspectivas:

A) Distributiva «conversa» encuesta cuanti.	B) Estructural «perversa» g. discusión cuali.
D) Práctica «reversiva» IAP/PAI	C) Dialéctica «subversiva» Socioanálisis

J. Ibáñez (1990): «El converso y el perverso están dominados por el que dictó la ley: el niño que hace lo que manda su papá y el que hace lo contrario de lo que le manda su papá están dominados por su papá. Sólo la pregunta a la ley la pone en cuestión. Hay dos modos de preguntar: el subversivo o irónico (es una pregunta a la pregunta: pregunta a los fundamentos de la ley), y el reversivo o humorístico (es una pregunta a la respuesta)». Mientras lo subversivo es prioritariamente lo ideológico (preguntar al que pregunta), lo reversivo es ante todo práctico (provocar con hechos conclusiones críticas). La perspectiva práctica es necesaria, también, porque no estamos en un espacio social simétrico. «El espacio social está ordenado: es decir orientado. Tiene forma de red: sobre una cadena vertical fija se trenzan las filigranas de una trama horizontal variable.

La programación IAP/PAI

Para ejemplificar lo dicho hasta aquí se puede aportar una programación que tratamos de realizar recientemente. Tiene similitud con otras propuestas experimentadas en movimientos sociales, con las de la Educación Popular (sobre todo de C. Núñez, 1989, y con las de H. Zemelman, 1987). Hay un eje central práctico (materialización de acciones, cronograma) que se inicia con una primera reunión amplia de negociación e implicación de los promotores, para el lanzamiento de la investigación y la programación que le sigue. Luego se abre la investigación hacia algunos sectores de las

bases con el objeto de recoger testimonios para un auto-diagnóstico (los promotores encuentran y escuchan). Aquí se cruzan distintas preguntas problematizadoras distintas disciplinas donde la praxis resulta más abierta. Esta fase acaba en un momento de reflexión colectiva en asamblea o talleres donde se sintetiza la investigación hecha y se proponen (negocian, participan) los proyectos u opciones elegidas. Estos proyectos se vuelven a llevar a sectores de las bases (los promotores ahora provocan y negocian) para corregir estos proyectos. Un nuevo momento asambleario/talleres sancionará las correcciones y hará el lanzamiento de la nueva programación ya de manera generalizada, y con las evaluaciones necesarias. Cuando se abre el proceso debemos preguntar por algunos sucesos concretos, acontecimientos locales (analizadores) que hayan afectado a la comunidad. Y sobre ellos garantizar algunos contenidos mínimos, tres aperturas de captación y escucha al menos, del sentir popular para aprender que ha quedado de la propia historia concreta antes de programar. Jugando con las iniciales IAP: I) Implicación con qué fracciones de clase y clases sociales están unos y otros, y en cada ámbito de qué manera y qué reivindicaciones, bloques o enfrentamientos se mantienen; A) Autoemancipación (autopoiesis) frente a autoritarismo en las culturas y redes sociales tanto en un organigrama formal de grupos como en los sectores informales con presencia (jóvenes, mujeres, tercera edad, trabajadores, minorías, etc.); P) Potencia popular a partir de las necesidades sentidas, no como aspiraciones únicas, sino como problemáticas contradictorias, horizontes de sustentabilidad a los que se aspira. La economía territorializada tiene mucho que decir a la primera apertura problematizadora, pero también el instinto de clase. La etnología psicoanalítica puede aportar al segundo enfoque de preguntas, pero la cultura popular también. La ecología política, en tercer lugar, también puede colaborar, tanto como el sentido común haciéndose buen sentido.

Después del autodiagnóstico IAP, vendrían los proyectos PAI, es decir dejamos los analizadores históricos para proponer analizadores construidos. Y para seguir jugando con las siglas IAP/PAI y no olvidarnos aspectos fundamentales proponemos abordar al menos: P) Presupuestos, es decir, que todo proyecto para ser creíble,

y saber de que estamos hablando, tiene que definirse en fechas y cantidades (no se puede pedir a la gente que participe en algo que no se sabe cuando y cuanto se va a materializar); A) Alternativos, o sea, no se trata de seguir con lo que tenemos, sino de una transformación social, con amplios sectores populares que la respalden y lo hagan posible por sí mismos (directamente o a través de presiones sociales); I) Integrales, en suma que acoplen en un territorio adecuado (descentralizado, pero de tamaño amplio) los diferentes elementos (de equipamiento, de empleo, de cultura) en un «todo integrado» y coordinado desde los propios habitantes y la administración. Estos enfoques básicos que proponemos como mínimos, no deben presuponer contenidos cerrados, sino abiertos para ser investigados con la población y negociados para su ejecución.

Además de ser una regla nemotécnica para acordarnos de estos aspectos básicos, la IAP/PAI hace referencia a la tradición de la Investigación-Acción-Participativa, y a los Programas de Actuación Inmediata (PAI) que se realizaron en el Madrid de la transición agrupando distritos y con la participación de los barrios. En realidad todo esto no es algo tan nuevo, un esfuerzo de ir sintetizando lo que los movimientos sociales y otros profesionales comprometidos ya han ido avanzando. En los movimientos sociales, por lo menos desde hace 25 años, hemos venido experimentando técnicas de investigación participativa; en la «transición española» se experimentaron programaciones y planteamientos participados (hoy olvidados); hace 10 años pude publicar un libro donde se recogía la «Transformación del espacio» como metodología tan importante como las de «Producción del espacio» (cuantitativas), o las de «Reproducción del espacio» (cualitativas). En los años 80 poco hemos avanzado, por la desvinculación de los «expertos» de los movimientos sociales, aunque en ellos aprendimos muchos y mucho. Hoy de lo que se trata es de sumarnos a una corriente mundial, surgida prioritariamente de los países del sur y de la periferia, y que plantea las cuestiones centrales de la epistemología y las metodologías de las ciencias sociales. Es en base a la praxis de los movimientos populares, y al compromiso con ellos donde podemos encontrar un campo lleno de estrellas que nos orienten hacia horizontes de emancipación.

BIBLIOGRAFIA

- ANTUNES Y OTROS (1991) *Manifiesto Ecosocialista*. Libros de la Catarata. Madrid.
- BAJTIN, Mijail (1974) *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Barral. Barcelona.
- BASSOLS, CASTRO, ORTEGA, GOMEZJARA (1985) *La investigación urbana como apoyo para el cambio social*. COPEVI. México.
- BOURDIEU, Pierre (1991) *El sentido práctico*. Taurus. Madrid.
- COLECTIVO IOE Y OTROS (1993) *Curso de metodologías de participación*. Red CIMS. Madrid.
- COULON, Alain (1988) *La etnometodología*. Cátedra. Madrid.
- DEMO, Pedro (1985) *La investigación participante: mito y realidad*. Kapelusz. Buenos Aires.
- DELEUZE, Guattari (1988). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos. Valencia.
- FALS BORDA, R. Brandão (1986) *Investigación participativa*. Instituto del Hombre. Banda Oriental. Montevideo.
- FALS BORDA Y OTROS (1993) *Investigación-Acción-Participativa*. Documentación Social, 92. Madrid.
- FREIRE, Paulo (1975) *Pedagogía del oprimido. Siglo XXI*. Madrid.
- FREUD, S. (1970) *El malestar de la cultura*. Alianza. Madrid.
- GALTUNG, Johan (1978) *El desarrollo, la tecnología y el medio ambiente*. UNCTAD. ONU.
- GUERRA, Carlos (1991) *Diseño participativo*. Master en diseño de interiores. Universidad de Salamanca. Salamanca.
- IBAÑEZ, Jesús (1990) *Nuevos avances en la investigación social*. Anthropos, Suplementos 22. Barcelona.
- IBAÑEZ, Jesús (1990) *El regreso del sujeto*. Amerindia. Santiago de Chile.

- IBAÑEZ, Jesús (1992) Sociología. *En las ciencias sociales en España*. Universidad Complutense. Madrid.
- LAPASSADE, LOURAU, Y OTROS (1968) *Marxisme ou socianalyse*. En Colloque de Cerisy. L' Homme et la Societé, 10. Paris.
- LAPASSADE, LOURAU, GUATTARI, ETC. (1977) *El análisis institucional*. Campo Abierto. Madrid.
- LEFEVBRE, Henri (1972) *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza Ed. Madrid.
- LEVI-STRAUSS, C. (1984) *El pensamiento salvaje*. FCE. México.
- MAFFESOLI, M. (1990) *El tiempo de las tribus*. Icaria. Barcelona.
- MANDEL BROTH, B. (1987) *Los objetos fractales*. Tusquets. Barcelona.
- MARCUSE, H. (1969) *Psicoanálisis y política*. Península. Barcelona.
- MARTIN SANTOS, Luis (1991) *Diez lecciones de epistemología*. Akal. Madrid.
- MARX, K. (1968) *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*. Halcón Madrid.
- MARX, K. (1970) *Tesis sobre Feuerbach*. Grijalbo. México.
- MONTES, Angel (1989) *Simbolismo y poder*. Anthropos. Barcelona.
- NUÑEZ, Carlos (1989) *Educación para transformar, transformar para educar*. Alforja. S. José de Costa Rica.
- O'CONNOR, J. (1990) *Socialismo y ecologismo: mundialismo y localismo*. En Ecología Política, 2. Barcelona.
- RAHMAN, Fals Borda (1992) *La situación actual y las perspectivas de la investigación acción participativa*. En M. C. Salazar La Investigación-acción-participativa. Ed. Popular. Madrid.
- SACRISTAN, Manuel (1987) *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Icaria. Barcelona.
- SANCHEZ-CASAS, Carlos (1987) *La construcción del espacio social*. EUSYA. Madrid.

- SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo (1987) *Escritos de política y filosofía*. Ayuso-FIM. Madrid.
- TRIAS, Eugenio (1970) *Filosofía y carnaval*. Anagrama. Barcelona.
- VILLASANTE, T. R. (1984) *Comunidades locales*. IEAL (INAP). Madrid.
- VILLASANTE, T. R. (1985) *Espacio, cotidianeidad, saber, poder*. Alfoz, 21/22. Madrid.
- VILLASANTE, T. R. (1986) *Redes comunitarias y nuevas cosmologías*. Alfoz, 29. Madrid.
- VILLASANTE Y OTROS (1989) *Retrato de chabolista con piso*. Alfoz-SGV-IVIMA. Madrid.
- VILLASANTE, T. R. (1991) *Movimientos ciudadanos e iniciativas populares*. HOAC. Madrid.
- VILLASANTE Y OTROS (1994) *Las ciudades hablan*. Nueva Sociedad. Caracas.
- ZEMELMAN, Hugo (1987) *Conocimiento y sujetos sociales*. Colegio de México. México.
- ZEMELMAN, Hugo (1992) *Los horizontes de la razón*. Anthropos. Barcelona.