

.....

HOMENAGEM:

ERNESTO LACLAU (1935-2014)

.....

ENTREVISTA

Joanildo Burity

Pesquisador e Diretor de Formação e Desenvolvimento Profissional, Fundação Joaquim Nabuco. E-mail: joanildo.burity@fundaj.gov.br.

Gustavo Gilson Oliveira

Professor Adjunto da Universidade Federal de Pernambuco.
E-mail: gustavosaet@yahoo.com.br.

Rui Mesquita

Professor Adjunto da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: gomesdemattosdemesquita.rui@gmail.com.

NOTA INTRODUTÓRIA

Ernesto Laclau, filósofo político argentino, um dos grandes nomes da teoria política contemporânea, faleceu em 13 de abril de 2014, quando se estava organizando um evento no Recife no qual seria conferencista, promovido pela Fundação Joaquim Nabuco, a Universidade Federal de Pernambuco e a Universidade do Estado do Rio de Janeiro, a ser realizado em setembro do corrente ano. A Cadernos de Estudos Sociais, neste número, gostaria de prestar uma homenagem especial à contribuição deixada pelo professor Laclau ao pensamento político contemporâneo, com recepções intelectuais em várias outras áreas do conhecimento, nas ciências sociais, na filosofia e na educação, em particular, e o faz pela publicação desta entrevista inédita. A entrevista aqui publicada foi realizada no Recife, em 16 de agosto de 2013, por ocasião de um conjunto de atividades com Ernesto Laclau organizadas pelo Grupo de Pesquisa sobre Pós-estruturalismo, Política e Construção de Identidades (UFPE/Fundaj) e que foi a última ocasião em que Ernesto visitou o Recife e o Brasil. A entrevista foi conduzida por Joanildo Burity, Gustavo Gilson Oliveira e Rui Mesquita, e permeia momentos de conversa em português e em espanhol.

Gustavo Gilson Oliveira: Professor Ernesto, há uma crítica que se faz com alguma frequência, embora não ao seu trabalho, mas à teoria do discurso, de que esta possuiria dois déficits, que seriam um déficit normativo e um déficit metodológico. No campo metodológico, a crítica é de que

faltaria uma reflexão mais profunda sobre como fazer pesquisa empírica, e no domínio normativo, a crítica é de que a teoria do discurso não teria uma reflexão sobre como agir politicamente e eticamente, ficando apenas numa dimensão analítica, ou mesmo, para alguns, pós-moderna. A minha pergunta sobre isso divide-se em dois pontos: em primeiro lugar, você acha que a crítica é justa, se ainda temos essa deficiência? Ou teria sido superada, na questão metodológica? Penso em contribuições como a de Jason Glynos e David Howarth, em seu *Logics of critical explanation in social and political theory*, em que utilizam o conceito de lógica, falando de lógicas políticas, sociais, fantasmáticas. Que lhe parecem as respostas dadas, no plano metodológico, por outras formas de análise do discurso, como a análise crítica do discurso de Fairclough, ou a análise de discurso francesa?

ERNESTO LACLAU: Yo creo que esta pregunta implica varias cuestiones. En primer lugar está la cuestión de lo descriptivo y lo normativo. Es algo que con frecuencia se ha planteado. Para mí, este no es un problema, porque lo que está detrás de esta afirmación es una idea, que debe ser puesta en cuestión, según la cual habría una descripción absolutamente ajena a los valores, y de otro lado lo normativo vendría en segundo paso como una añadidura. Ahora, en efecto, describir los hechos de una cierta manera es ya estar en una perspectiva que es a la vez descriptiva y normativa. Esta mesa que tenemos delante si es una forma de defenderme de un ataque, es conceptualizada de una cierta manera. Si es un obstáculo que me impide avanzar hasta ese otro punto, es conceptualizado de otra manera. No hay nunca hechos puros que sean ajenos a un proyecto normativo. Esto lo entendía Heidegger muy bien. Él justamente trataba de ir más allá de una descripción puramente óptica que no tuviera implicaciones de otro tipo. O sea una primera cuestión es que para mí, lo escribí en un ensayo, hay que distinguir entre lo ético, que es invertir en un determinado continuum, y lo normativo. Ahora en cualquier tipo de descripción, va a haber siempre dimensiones normativas que están adicionadas a ella. Analíticamente, después podemos separar lo descriptivo de lo normativo. Pero en la realidad, las dos dimensiones se dan siempre entremezcladas. Lo interesante desde el punto de vista analítico es ver como ese entremezclamiento ocurre, como las ciertas formas de definición dependen de formas de evaluación normativa Y viceversa.

El segundo punto que tú planteabas, respecto de Glynos y Howarth, yo no estoy para nada en desacuerdo con este tipo de discriminación. Lo

que pasa es que lo único que yo añadiría es que estas son un poco como subdivisiones, dentro de lo que uno puede llamar una lógica social general, y además estas lógicas muchas veces se superponen, donde llega el límite de lo social y empieza el límite de lo político, donde llega el límite de lo fantasmático y empieza las otras dos lógicas. Es decir que me parece que la definición es pertinente, pero lo que hay que pensar es tanto la presencia de todas ellas y su superposición en el análisis de cualquier conducta social.

Gustavo Gilson Oliveira: E quanto às diferentes formas de análise do discurso: a análise do discurso francesa, a análise crítica do discurso?

ERNESTO LACLAU: El análisis del discurso en Francia, que es algo que estuvo ligado, en los años setenta y ochenta, a la obra de Michel Pêcheux, por ejemplo que fue un gran amigo mío, era una concepción completamente distinta de la que nosotros tenemos. Para ellos, el discurso era un objeto entre los objetos. Ellos diferenciaban entre el momento discursivo, el momento ideológico, el momento político, etc., y era un desarrollo que estaba dominado por una cierta taxonomía de lo social.

En el caso de Foucault, por otro lado, para él también el discurso es un tipo de objeto basado en el enunciado, y es distinto de otros tipos de objetos. Para nosotros las cosas se plantean de una manera diferente, porque la categoría discurso tiene un valor ontológico: describe el nivel más básico de la constitución de todo objeto, pero para poder dar este paso era necesario liberar a la teoría del discurso de sus connotaciones exclusivas con lo hablado y lo escrito. Y esto se fue desarrollando en varias etapas, desde el mismo campo lingüístico, se dio en el pasaje del estructuralismo saussuriano a las segundas escuelas estructuralistas, la de Praga y la de Copenhague, una realización de que la formalización de las categorías lingüísticas llevaba a un punto en que ya no eran más categorías estrictamente lingüísticas. Se aplicaban a todo sistema de significación. Una vez que esto se ha conseguido, como la significación coincide con lo social en el sentido amplio, ya no hay límites para lo discursivo. Lo discursivo ya no es simplemente algo relacionado con los enunciados. Lo discursivo es algo relacionado con la significación, y la significación está omnipresente.

De otro lado, tú has mencionado Fairclough. De nuevo yo he discutido varias veces con él en seminarios. Él tiene un análisis sumamente fino acerca de la configuración de lo discursivo, pero de otro lado mantiene una visión puramente sociológica acerca del modo en que lo social se

estructura. Él no piensa lo social como estructurado discursivamente, que es la diferencia con nuestra escuela,

Gustavo Gilson Oliveira: Más cercano a Foucault en este caso...

ERNESTO LACLAU: No, él no va por el lado de Foucault, va por el lado de la lingüística, y dentro del lado de la lingüística,

Rui Mesquita: Em proximidade com o realismo crítico, também...

ERNESTO LACLAU: Sí, algo de eso, sí...

Joanildo Burity: Ele também utiliza a teoria da estruturação de Anthony Giddens, como preferência.

ERNESTO LACLAU: Bueno, acerca de casos patéticos prefiero no hablar. (risos)

Gustavo Gilson Oliveira: O outro ponto que mencionei antes foi a questão do déficit no campo normativo. Creio que também haja um desenvolvimento nos últimos anos, como no debate ético com Alain Badiou, e a pergunta é: como num artigo do livro *Debates y Combates*, como vês a questão da ética do compromisso militante, em relação com a questão do acontecimento ou do evento em Badiou, e como a relacionas também à ética do desejo de Lacan, por exemplo?

ERNESTO LACLAU: La teoría de Badiou presenta ciertos parecidos formales con la que nosotros estamos desarrollando, pero solo ciertos... Por ejemplo, Badiou también piensa que hay que buscar un nivel ontológico primario de descripción de lo social, pero él lo trata de encontrar en la teoría de los conjuntos y no en la lingüística... La cuestión allí es ver si el tipo de relación que estamos analizando, por ejemplo, relaciones antagónicas, pueden formalizarse mejor en un tipo de teorización o de otra. Para nosotros la categoría de significante vacío es capital. Y yo creo que la categoría de significante vacío no se puede pensar propiamente dentro de una teoría del análisis de los conjuntos. Ahora ha habido ciertos ensayos de replantear, por ejemplo, redescibir la teoría nuestra de la hegemonía, no en términos de la teoría de los conjuntos sino en términos de la topología,

y los trabajos de Venicia Varela, desde este punto de vista, son interesantes, uno de ellos lo hemos traducido y publicado, en Debates y combates.

La teoría del evento en Badiou yo creo que también presenta dos fases. Yo coincido con la noción de evento en el sentido de que el evento no es reducible ni describible en ninguna infraestructura que lo preceda. Ese es el punto en que yo coincido con él. Donde empiezo a no coincidir es cuando él considera que los eventos son hechos que han ocurrido absolutamente raras veces en la historia y que han representado un punto de partida completamente nuevo. Yo creo que la presencia del evento tiene una realidad mucho más banal, es decir, la misma secuencia histórica presenta una serie de rupturas que tienen un valor distinto, algunas ruptura son mayores, otras menores, pero nunca llegamos a un evento puro. Y en realidad cuales han sido los eventos para Badiou es algo que él mismo no está claro. Él está todavía pensando si la revolución rusa fue un evento o no.

Gustavo Gilson Oliveira: Neste sentido, como relacionas tua percepção de uma ética do compromisso militante com a visão da ética do desejo de Lacan?

ERNESTO LACLAU: Y con esa estoy mucho más de acuerdo. La ética del deseo está apuntando a algo que es perfectamente pensable dentro de la teoría de la hegemonía.

Rui Mesquita: Uma imagem que eu utilizo muito com meus estudantes para explicar o antagonismo é a do tabuleiro de xadrez, na qual fazes uma discussão com a teoria dos jogos, dizendo que o verdadeiro antagonismo não está no jogador, mas no trapaceiro. Isto me parece remeter à exterioridade do antagonismo e, portanto, a seu caráter não dialetizado. E nesta medida isto também aponta, segundo entendo, à característica de negatividade social, de heterogeneidade do social. Também esta negatividade me parece que não pode ser absoluta, porque estaríamos falando de uma metafísica, não de uma metafísica da presença, mas uma metafísica da ausência. Minha pergunta, neste contexto, considerando o eixo da hegemonia e do populismo, e que falaste na palestra de ontem que há que haver uma combinação dos eixos, é a seguinte: sobre que princípios poderíamos pensar essa articulação, desde o ponto de vista estratégico? Sabendo da indecidibilidade do terreno social, desde que lugar se pode identificar os critérios para realizar a combinação ou analisá-la?

ERNESTO LACLAU: En realidad, hay dos problemas distintos en lo que estás planteando. En primer lugar está la cuestión que está ligada al ejemplo del juego de ajedrez. En el juego de ajedrez, los dos contrincantes tratan de aniquilarse mutuamente en tanto contrincantes. Pero hay un sistema de reglas que domina el juego. Entonces la naturaleza del juego y el punto en que el antagonismo existe están claramente analizados y definidos. Ahora suponga que viene alguien y pega una patada al tablero; aquí el antagonismo es más profundo, porque es el sistema mismo de reglas lo que está puesto en cuestión. Ahí la teoría de los juegos diría: bueno, lo que pasa es que hay siempre un supergame que estos dos contrincantes están jugando, pero eso es un mito. En muchos casos hay simplemente colapsos del sistema de reglas. Ahora, si todo fuera tan claro como el juego de ajedrez en que las reglas están definidas del comienzo, sería comparativamente fácil analizarlo. Pero los actores sociales no saben exactamente que juego están jugando. Algunas reglas son implícitas, las reglas explícitas son relativas y muchas veces son violadas. Hay algún juego que se está jugando, hay límites al desarrollo del antagonismo, pero esos límites están siendo redefinidos todo el tiempo. O sea que la primera cosa es ver que la cuestión de la negatividad no es eliminada simplemente porque las reglas de la estructura son reglas que están todo el tiempo cambiando y oscilando. Esa es una primera cuestión.

La segunda cuestión, sobre los posibles criterios para la combinación entre los ejes de la autonomía y la hegemonía, las posiciones del activista y del analista son un poco diferentes pero la tarea es la misma. Yo diría lo siguiente: ¿qué es lo que sería un corte populista total sin ningún anclaje institucional? Sería el caos. Ahora ese caos es el que estuvo muy cerca de llegar Robespierre, porque él iba definiendo el pueblo de forma tan abstracta que los enemigos del pueblo se incrementaban todo el tiempo. Entonces todo sistema de reglas tendía a ser eliminado. Llegó un momento en el cual la sociedad empezó a reaccionar defendiendo sistemas de reglas que finalmente el jacobinismo cayó. Pero esas son situaciones extremas. Lo que ocurre con más frecuencia es que los cortes populistas se dan por partes de fuerzas que tienen un cierto anclaje institucional, y que empiezan a modificar si usted quiere volver a lo del ajedrez nuevamente, las reglas del tablero. Cuando Perón comenzaba dirigiéndose como militar a las masas, evidentemente el ejército era puesto al frente de una tarea que nunca había sido una tarea militar. Pero la identidad militar no desaparecía totalmente; estaba allí siendo modificada, transformada, etc.

De otro lado, un institucionalismo total: ¿qué sería? Una sociedad que funcionara como un mecanismo de relojería, en la cual no habría ninguna posibilidad de un proceso antagónico. Lo que ocurre son siempre situaciones intermedias. Un populismo nunca es tan radical como para que el pueblo no tenga ningún contacto con el sistema institucional anterior, y no hay institucionalismo que no deje cierto margen de maniobra a través del cual se reintroduce el juego político. O sea que las dos dimensiones, el institucionalismo y el populismo, nunca se presentan en un estado puro. Hay dos investigadores franceses que han escrito un libro “Par le peuple, pour le peuple”⁵. Yo menciono su trabajo en mi libro, y ellos dicen que en realidad una cierta dosis de populismo es idéntico con la presencia de lo político, porque no hay política que no trate de desafiar, aunque sea en mínima medida, el orden de cosas existentes, o defenderlo, y de esa manera el antagonismo está presente en cualquier tipo de acción política. Cuando pasamos a la autonomía y hegemonía ya la cuestión es diferente. Porque aquí ya no se trata de la relación entre el populismo y lo institucional; de lo que se trata es de la relación entre la reestructuración del estado y el desarrollo de manifestaciones de tipo nuevo. Ayer, en el seminario, hablábamos por ejemplo del caso italiano. A fin de la segunda guerra mundial, hubo una discusión en el Partido Comunista italiano, acerca de cómo orientar la estrategia del partido. Por un lado estaba un sector obrerista puro que era gente como Pietro Secchia, [Mauro] Scocimaro, y ellos sostenían que el partido era el partido del proletariado, que el proletariado era un enclave en el norte industrial, y que entonces tenía que ser el partido del norte industrial, y no del Mezzogiorno. La otra posición, que era más gramsciana y que se impuso porque Palmiro Togliatti, el secretario general del partido, la adoptaba, era decir: no, vamos a crear también la hegemonía del partido en el sur. Entonces, ¿cómo crear esa hegemonía, si la clase obrera es tan débil? Simplemente, transformando los sindicatos, los locales del sindicato y del partido en los puntos de confluencia de una serie de luchas parciales: la lucha por el problema del agua, la lucha contra la mafia, las cooperativas escolares, todo esto. Entonces, todas estas luchas que libradas asimismo, en un momento de pura autonomía, hubieran sido a lo mejor débiles y dispersas, empezaron a tener un peso mucho mayor en la medida en que venían de una entidad como el partido comunista. Pero, de otro lado, entonces eso les daba más fuerza, pero las subordinaba a la dirección comunista. Entonces ahí siempre hay una tensión que solamente se puede resolver con la negociación. Y como decíamos ayer⁶, durante décadas el partido comunista italiano tuvo un gran éxito en alentar y promover la

formación de frentes de lucha autónomos, que no eran directamente del partido, o no eran originariamente del partido, aunque después estaban inscritos en el partido, y de esa manera se produjo una democratización profunda de la sociedad italiana en esas décadas...

Ahora, ¿cuándo viene el momento de la autonomía? Allí, para Togliatti, está claro que la noción de hegemonía, incluso si era una hegemonía muy democrática, era dominante. Era solo sobre la base de la expansión del partido que las cadenas democráticas de equivalencia podían expandirse. En cierto momento se llega a un punto en el cual las luchas autónomas exceden lo que el partido con su estrategia podía absorber, y entonces se pasa a la segunda ola del pensamiento político en Italia, que es la ola de la autonomía, a afirmar que cada lucha tiene que librarse por sí misma independientemente de las otras y que por algún milagro habría una coincidencia oppositorum por la cual todas van a converger en un cierto punto, que es un poco la posición de Negri hoy día. Ahora, esas dos dimensiones están presentes en toda la estructuración de la política contemporánea.

Rui Mesquita: Professor Ernesto, continuando então com o raciocínio sobre a heterogeneidade e a negatividade em nível social, que seria como que a impureza da positividade do social e que impediria a completude do social, isto tem a ver com sua ideia de que é impossível pensar um ato político fundante de uma nova sociedade baseado numa ideia moderna de emancipação. Trata-se, também, nesta discussão de pensar a construção de vontades gerais e, portanto, isto tem a ver com formação humana. Como pensa a tarefa da educação neste contexto? Porque há toda uma discussão no campo da educação de que as escolas, por estarem localizadas no eixo institucional, o que fazem é reproduzir as diferenças, as desigualdades econômicas, políticas, culturais, e assim há muitos pensadores da educação que defendem uma educação mais popular ou populista. O que seria, à primeira vista, uma educação pensada desde o populismo, pensada desde a razão populista?

ERNESTO LACLAU: Yo pienso que la educación es un campo privilegiado, en la estructuración del sentido social. Es decir, Gramsci escribió mucho sobre educación, y evidentemente la escuela es un campo de una guerra de posiciones entre una concepción jerárquica de la sociedad, por un lado, y tendencias democratizantes y populares, del otro lado. Lo que pienso es que los anclajes institucionales de la educación no pueden limitarse simplemente a las escuelas en el sistema público tradicional. Evidentemente hay una dimensión educacional que cubre hoy día una

variedad de otras áreas. Entonces si uno empieza a definir la educación en un sentido amplio, lo que me parece que hay que ver son las redes a través de las cuales el sentido común empieza a estructurarse, y éstas van a coincidir solo parcialmente con la escuela pública, en el sentido clásico. Dentro de la escuela pública en el sentido clásico, de todos modos, hay tareas y muchas muy importantes a llevar a cabo.

Joanildo Burity: Ernesto, eu gostaria de continuar a reflexão sobre as condições de articulação entre o eixo da autonomia e o eixo da hegemonia, sugerindo que talvez tenhamos que especificar com mais profundidade as condições de emergencia da demanda, refletir sobre o conceito de demanda, neste contexto. Coloco duas questões. A primeira questão é sobre o momento da subjetividade individual, que leva à percepção e formulação de uma demanda num contexto que se vai tornando mais público e assim também mais coletivo. Falo da passagem da subjetividade individual, de como a pessoa percebe e formula su ideia de uma demanda, a sua articulação ou deslocamento a um nível mais público e coletivo, levando um sujeito a ocupar um espaço público. Para pensar o que move a subjetividade individual há formulaciones diversas. Por exemplo, penso em William Connolly e sua ideia de uma ética agonística, que deve ser cultivada como condição prévia ou facilitadora para que uma subjetividad abierta e passível de produzir um efeito coletivo se expresse. Também creio que, no trabalho de Jason Glynos e David Howarth, quando falam da dimensão ética da lógica fantasmática, também apresentam uma espécie de projecto normativo de uma abertura da subjetividad individual à contingência, ao diverso, etc. Como vê esta passagem, desde a perspectiva da formulação e articulação das demandas, do subjetivo pessoal ao subjetivo coletivo?

ERNESTO LACLAU: Yo creo que si hay una demanda, siempre esa demanda va a ser colectiva. Lo que puede haber inicialmente es una sensación de insatisfacción con la situación existente. Pero una vez que esa situación de insatisfacción plasma en una demanda, con una reivindicación simplemente, entonces siempre esa reivindicación y demanda es colectiva. No hay un discurso de demanda puramente individual. Para darte un ejemplo brasileño, en la transición a la república empieza a haber muchas demandas insatisfechas en las zonas rurales, porque se construyen las líneas ferroviarias, que se apropian de varias leguas a los dos costados de la vía, gente es expulsada de allí, se empiezan a alterar las formas de vida tradicionales, entonces hay una insatisfacción difusa.

Y además empiezan a cobrar impuestos, que es algo que nunca habían hecho en Brasil. Entonces tu conoces la historia, hay un día en que están los cobradores dispuestos en unas mesas en una localidad, y la gente se está rebelando contra ellos, sin saber muy bien qué tipo de discurso. En esas llega Antonio Conselheiro y les dice: “la república es el anticristo.” Y entonces allí se empieza a plasmar un sistema de demandas pero es sobre la base de inscripción de sentimientos difusos. Es un sentimiento difuso lo único que existe a nivel individual.

Joanildo Burity: OK, mas deixe-me insistir um pouco mais: este sentimento difuso de insatisfação pode ser pensado, por exemplo, desde a lógica inconsciente do desejo ou desde essa lógica mais positiva de uma ética agonística, generosa, pluralista, como propõe Connolly, certo? Estas duas dimensões não necessariamente se articulam claramente, não é?

ERNESTO LACLAU: Sí, la primera dimensión es exactamente lo que, en términos lacanianos, sería el sujeto antes de la subjetivación. Es decir, en un primer momento, el niño empieza a tener una sensación de insatisfacción, entonces los padres les dicen: “tiene hambre.” Entonces, cuando dicen “tiene hambre”, ya ellos están escribiendo simbólicamente algo que no tenía inscripción simbólica previamente y, de pronto, el tener hambre va a ser una forma de construir discursivamente el deseo. Es decir que el deseo se estructura siempre por el pasaje por un campo simbólico.

Respecto a lo de Connolly, bueno, eso se refiere a una etapa muy posterior: como, ya una vez que hay demanda concreta, si esta se articula o no se articula, y cuál sería el ideal de una articulación que a Connolly le guste y todo este tipo de cosas...

Joanildo Burity: Então, neste sentido, poderíamos dizer que o momento prévio, ou que leva à estruturação da demanda, não necessariamente pode ser pensado desde a ótica de uma espécie de vontade individual, de um conteúdo prévio.

ERNESTO LACLAU: No. La voluntad individual se construye colectivamente.

Joanildo Burity: Minha segunda questão, Ernesto. Mencionaste Antônio Conselheiro e sua ideia do Anticristo. Gostaria de relacionar isso com algo que eu tinha em mente e que tem a ver com a contribuição específica, de

formações discursivas ou de matrizes simbólicas, nesta constituição da demanda, enquanto demanda por definição coletiva. Há em nosso tempo uma visibilidade e saliência crescente de discursos religiosos sobre o social, o público, o cultural, etc. E alguns desses discursos estão efetuando sua disputa em termos de uma hegemonia cultural, para preservar ou para transformar a cultura mais ampla. Em alguns casos estão articulando discursos especificamente políticos de mudança, representação, inclusive com ideias muito regressivas, de implantação de um reino de Deus como forma da política. Embora tenhas escrito em alguns espaços sobre o teológico-político na contemporaneidade, por exemplo, na tua reflexão sobre os nomes de Deus, sobre misticismo e retórica, eu gostaria de ouvir mais sobre como vêes os discursos religiosos na contemporaneidade, como forma específica de construção de demandas.

ERNESTO LACLAU: No estoy seguro que haya algo que uno pueda generalizar sobre el discurso religioso, porque hay muchos discursos religiosos y desarrollan estrategias completamente distintas. Un calvinista del Mayflower y un evangelista actual en Brasil tienen relativamente poco en común, aunque algún elemento común no dejarían de tener pero en teoría comparativa, porque el tipo de discurso es completamente diferente. Ahí hay que ver me parece entre discursos que tienden a una etización de las prácticas sociales y discursos que tienden a la construcción de una sociedad radicalmente distinta. Antonio Conselheiro no trataba de etizar las prácticas sociales habituales. Incluso rechazaba los billetes del banco de la República porque la República era el Anticristo. Lo que trataba de hacer era construir en Canudos el reino de dios sobre la tierra, y ese reino de dios sobre la tierra era una sociedad totalmente separada de la sociedad existente. Nadie hoy día sostiene ese tipo de afirmación, aunque Žižek piensa que las favelas se consideran a sí mismas como sucesoras de Canudos. (Risos.) Lo que me parece que se da hoy en día, por ejemplo en discursos evangélicos, pero en discursos católicos de la teología de la liberación también, es el intento de una crítica social que no se separa de la sociedad, no se trata de construir ningún Canudos, ningún monasterio benedictino. Tratan al contrario de intervenir en las prácticas sociales con ciertos criterios éticos, que empiecen a cambiar el sentido de esas instituciones. Esto me parece que está ocurriendo todo el tiempo, hoy día, y es lo más positivo que viene del lado de la religión, esa ruptura con la idea del enclaustramiento, ya sea colectivo de una comunidad, ya sea más pequeño en monasterios, es algo que me parece que es un avance.

Joanildo Burity: Há, por exemplo, para dar mais um passo nesta reflexão, as formas de articulação do discurso político em termos de redes transnacionais de movimentos, e isto se deu no Fórum Social Mundial, mas também se dá na participação de grupos, de movimentos religiosos em organizações das Nações Unidas ou em situações mais esporádicas, como no caso do Occupy. Por outro lado, há mobilizações como as muçulmanas, que tendem a apresentar-se como recobrando toda a esfera do social e ao mesmo tempo flertando, desde diferentes grupos internos ao Islamismo, com ideias de democracia, de pluralidade, etc. Qual tua leitura disso?

ERNESTO LACLAU: Yo creo que desde el punto de vista del post fundacionalismo, los movimientos que han venido del cristianismo son más avanzados que los movimientos musulmanes. Los movimientos musulmanes están todavía en una perspectiva fundacionalista radical, la mayor parte de ellos al menos.

Gustavo Gilson Oliveira: Também no cristianismo, temos a neocrisandade, Opus Dei, Ratzinger, etc...

ERNESTO LACLAU: Y también por supuesto en el cristianismo hay montones de grupos fundamentalistas. Lo que quiero decir es que en el cristianismo hay una variedad de posibilidades mayores que las que se dan en el movimiento islámico en este momento.

Joanildo Burity: Voltando ao tema da construção da demanda, que te parece serem as possibilidades mais promissoras de incorporar ou articular estes movimentos de caráter religioso?

ERNESTO LACLAU: Más promisoría para quien, para los movimientos religiosos o para una perspectiva más global?

Joanildo Burity: ... para a ideia de transformação social mais profunda...

ERNESTO LACLAU: Sí, yo creo que estos movimientos religiosos son una forma de respuesta que se adecua nicely a este tipo de posibilidad que estamos hablando, y otras que no vienen de los movimientos religiosos. Si uno piensa en el movimiento de los Sem Terra en Brasil, también es una fuerza democratizante, en este mismo respecto, pero no es un movimiento religioso.