Boaventura de Sousa Santos

Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio

Morata

Temas:

Sociología

Estudios Internacionales

Boaventura de Sousa SANTOS

Justicia entre saberes:

Epistemologías del Sur contra el epistemicidio

Traducido por

Roc Filella

Ediciones **Morata** S.L.

Fundada en 1920
Nuestra Señora del Rosario, 14, bajo
28701 San Sebastián de los Reyes - Madrid - ESPAÑA
morata@edmorata.es - www.edmorata.es

Justicia entre saberes:

Epistemologías del Sur contra el epistemicidio

Por

Boaventura de Sousa SANTOS

Título original de la obra:
Epistemologies of the South: Justice against epistemicide

© 2014 Taylor & Francis
All Rights Reserved. Authorised translation from the English language edition published by Routledge, an imprint of the Taylor & Francis Group LLC.

© 2014 Boaventura de Sousa Santos

© 2017 Boaventura de Sousa Santos: Esta edición en castellano ha sido revisada y actualizada por el autor. Añade el Capítulo 9, "La universidad en la encrucijada", que es una actualización del autor sobre el texto de título "La universidad europea en la encrucijada" publicado por Ediciones de Intervención Cultural-El Viejo Topo en 2010, en el número 274 de la revista El Viejo Topo, traducido por Julia Calzadilla. Reproducido con autorización.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar, escanear o hacer copias digitales de algún fragmento de esta obra.

Todas las direcciones de Internet que se dan en este libro son válidas en el momento en que fueron consultadas. Sin embargo, debido a la naturaleza dinámica de la red, algunas direcciones o páginas pueden haber cambiado o no existir. El autor y la editorial sienten los inconvenientes que esto pueda acarrear a los lectores, pero no asumen ninguna responsabilidad por tales cambios.

© EDICIONES MORATA, S. L. (2017)
Nuestra Señora del Rosario, 14
28701 San Sebastián de los Reyes (Madrid)
www.edmorata.es - morata@edmorata.es

Derechos reservados
ISBNpapel: 978-84-7112-836-2
ISBNebook: 978-84-7112-837-9
Depósito Legal: M-24.388-2017

Compuesto por: John Gordon Ross
Printed in Spain - Impreso en España
Imprime: PODIPRINT

Cuadro de la cubierta de Mário Vitória, *Terra e ar para gente do mar,* 2014, acrílico sobre tela, 120 x 80 cm. Reproducido con autorización

Nota editorial

En Ediciones Morata estamos comprometidos con la innovación y tenemos el compromiso de ofrecer cada vez mayor número de títulos de nuestro catálogo en formato digital.

Consideramos fundamental ofrecerle un producto de calidad y que su experiencia de lectura sea agradable así como que el proceso de compra sea sencillo.

Una vez pulse al enlace que acompaña este correo, podrá descargar el libro en todos los dispositivos que desee, imprimirlo y usarlo sin ningún tipo de limitación. Confiamos en que de esta manera disfrutará del contenido tanto como nosotros durante su preparación.

Por eso le pedimos que sea responsable, somos una editorial independiente que lleva desde 1920 en el sector y busca poder continuar su tarea en un futuro. Para ello dependemos de que gente como usted respete nuestros contenidos y haga un buen uso de los mismos.

Bienvenido a nuestro universo digital, ¡ayúdenos a construirlo juntos!

Si quiere hacernos alguna sugerencia o comentario, estaremos encantados de atenderle en comercial@edmorata.es o por teléfono en el 91 4480926

Contenido

PREFACIO

MANIFIESTO POR EL BUEN VIVIR

MINIFIESTO POR LOS ACTIVISTAS-INTELECTUALES

INTRODUCCIÓN: **Más allá de la imaginación política y de la teoría crítica eurocéntricas**
Preguntas fuertes y respuestas débiles.—*El final del capitalismo sin fin*.—*El final del colonialismo sin fin*.—*La paradoja de la urgencia y el cambio civilizacional*.—*¿Muy viejo o muy nuevo? El ejemplo del Proyecto Yasuní*.—*La pérdida de los sustantivos críticos*.—*La fantasmal relación entre teoría y práctica*. ¿Quién es el enemigo?. ¿Cómo medir el éxito o el fracaso?. ¿Extremismos inconsecuentes?. Teorizar después del FSM.—*Conclusión*.

PRIMERA PARTE

MODERNIDADES CENTRÍFUGAS Y LOS OCCIDENTES SUBALTERNOS: GRADOS DE SEPARACIÓN

CAPÍTULO 1: **Nuestra América.** Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución
El siglo europeo-americano y la emergencia del fascismo societario. El siglo de Nuestra América.—*Las ideas fundadoras de Nuestra América*. El ethos barroco: Prolegómenos para una nueva política y culturra cosmopolita insurgente.—*Los límites de Nuestra América*.—*Posibilidades contrahegemónicas para el siglo XXI*.—*Conclusión: ¿De qué lado estás, Ariel?*.

CAPÍTULO 2: **La caída del Angelus Novus:** Más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones
Introducción.—*El pasado en una jaula*.—*La parábola del Angelus Novus*.—*Raíces y opciones*.—*El fin de la ecuación*. La turbulencia de las escalas. La explosión de las raíces y de las opciones. La intercambiabilidad de Raíces y Opciones.—*Un futuro para el pasado*. Subjetividades desestabilizadoras.

CAPÍTULO 3: **¿Existe un Occidente no occidentalista?**
La filosofía en venta.—*La docta ignorancia*.—*La apuesta*. Conclusión.

SEGUNDA PARTE

HACIA LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR: CONTRA EL DESPERDICIO DE LA EXPERIENCIA

CAPÍTULO 4: **Más allá del pensamiento abisal:** De las líneas globales a las ecologías de los saberes
La división abisal entre regulación/emancipación y apropiación/violencia.—*Conclusión: hacia el pensamiento postabisal*.

CAPÍTULO 5: **Hacia una epistemología de la ceguera.** ¿Por qué razón las nuevas formas de "adecuación ceremonial" no regulan ni emancipan?
Introducción.—*El conocimiento-como-regulación y el conocimiento-como-emancipación*.—*La representación de los límites*. La determinación de la relevancia. La determinación de los grados de relevancia. La determinación de la identificación. La imposibilidad de la duración. La determinación de la interpretación y de la evaluación.—*De la epistemología de la ceguera a la epistemología de la visión*.—*Para una epistemología de la visión*. La epistemología de los conocimientos ausentes. La epistemología de los agentes ausentes. Revisando los límites de la representación. Conclusión.

CAPÍTULO 6: **Crítica de la razón perezosa.** Contra el desperdicio de la experiencia y hacia la sociología de las ausencias y la sociología delas emergencias
Introducción.—*La crítica de la razón metonímica*.—*Cinco modos de producción de no existencia*.—*Cinco ecologías contra el desperdicio de experiencia*.—*La crítica de la razón proléptica*. Conclusión.

CAPÍTULO 7: **Las ecologías de los saberes**
La ecología de los saberes y la inagotable diversidad de la experiencia del mundo.—*La ciencia moderna como parte de la ecología de los saberes*.—*La pluralidad interna de las prácticas científicas*.—*La pluralidad externa: la ecología de los saberes*.—*Relativizar la distinción entre la pluralidad interna y la pluralidad externa de los saberes: el caso de la filosofía africana*.—*La ecología de los saberes, la jerarquía y la pragmática*.—*Orientaciones para el saber prudente*.

CAPÍTULO 8: **La traducción intercultural.** Diferir y compartir con *passionalità*
Sobre la traducción intercultural como traducción viva.—*Aprender del Sur mediante la traducción intercultural*.—*Las condiciones y los procedimientos de la traducción*.

CAPÍTULO 9: **La universidad en la encrucijada**
Las preguntas fuertes. El presente como pasado del futuro.

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

ÍNDICE DE AUTORES Y MATERIAS

Prefacio

Este libro se basa en tres ideas fundamentales. Primera, la interpretación del mundo supera con mucho la interpretación occidental del mundo. Segunda, la justicia social global no existe sin una justicia cognitiva global. Tercera, las transformaciones emancipadoras producidas en el mundo se pueden ceñir a gramáticas y guiones distintos de los desarrollados por la teoría crítica centrada en Occidente, una diversidad que conviene valorar.

La premisa de partida de una teoría crítica es la idea de que no hay forma de conocer mejor el mundo que la de prever un mundo mejor. Dicha previsión ofrece tanto los instrumentos intelectuales para desenmascarar las perniciosas mentiras institucionalizadas que sustentan y legitiman la injusticia social, como el impulso político para luchar contra ellas. Por consiguiente, la teoría crítica no tiene sentido sin la búsqueda de la verdad y la curación, aunque al final no exista una verdad última ni una curación definitiva. La historia demuestra que las mentiras sociales más enquistadas han tenido poco alcance y han durado muy poco, a pesar de que, mientras siguen vigentes y dominantes, parezcan ser la propia fuente de la verdad y la curación.

Visto desde la perspectiva de los excluidos y discriminados, el registro histórico del capitalismo global, el colonialismo y el patriarcado está repleto de perniciosas mentiras institucionalizadas. Es un registro de la regulación social en nombre de la emancipación social, la apropiación en nombre de la liberación, la violencia en nombre de la paz, la destrucción de la vida en nombre de la santidad de la vida, la violación de los derechos humanos en nombre de los derechos humanos, el fascismo societal en nombre de la democracia política, el saqueo ilegal en nombre del imperio de la ley, la asimilación en nombre de la diversidad, la vulnerabilidad individual en nombre de la autonomía individual, la constitución de subhumanidades en nombre de la humanidad, el poner precio a las convicciones en nombre de valores que no tienen precio, la mercantilización en nombre de la vindicación, la estandarización en nombre de la opción, la masificación en nombre de la libertad, el racismo en nombre de la tolerancia, los males constitucionales en nombre de los derechos constitucionales, las ontologías de la

inferioridad en nombre del *Was ist die Aufklärung?* kantiano, las desigualdades detrás de la ley en nombre de la igualdad ante la ley, el consumo compulsivo en nombre de la felicidad, la hipocresía en la proclamación de los principios (el *habitus principiorum* de Santo Tomás) para tapar las más abominables negaciones de la *recta vita*.

Ante la peculiar omnipresencia e intensidad de las perniciosas mentiras institucionalizadas que rigen nuestro mundo actual, el adecuado reconocimiento de la injusticia y la derrota posible de la opresión solo se pueden alcanzar mediante una ruptura epistemológica. La concentración en tal ruptura epistemológica es lo que mejor distingue la teoría expuesta en este libro de la tradición crítica centrada en Occidente. Esta segunda, cuyo ejemplo más claro es la escuela de Fráncfort, no ha conseguido explicar las luchas emancipadoras de nuestro tiempo, debido, en parte al menos, a que comparte con el pensamiento burgués que critica los mismos cimientos epistemológicos que eliminan la dimensión cognitiva de la injusticia social y, por ende, convierten en universal la interpretación y la transformación occidentales del mundo. Además, se considera a sí misma una teoría de vanguardia que sobresale en el conocimiento, la explicación y la orientación, en vez de conjuntamente conocer, entender, facilitar, compartir y caminar a la par.

El propósito de este libro es alejarse de esta tradición crítica eurocéntrica. Propone una *teoria povera*, una teoría de retaguardia basada en las experiencias de grandes minorías marginadas y de mayorías que luchan contra la marginalidad y la inferioridad impuestas, con el fin de fortalecer esta resistencia. La teorización crítica expuesta en este libro pretende ser no eurocéntrica porque prepara el terreno tanto para valorar las concepciones no eurocéntricas de la emancipación y la liberación, como para proponer interpretaciones y usos contrahegemónicos de los conceptos eurocéntricos, como los derechos humanos, el imperio de la ley, la democracia y el socialismo.

El libro arranca con un preámbulo expuesto a modo de contrapunto, un contrapunto entre un manifiesto imaginado por el buen vivir, y un minifiesto así llamado para poner en entredicho los ostentosos propósitos en que se asientan los manifiestos modernistas. El manifiesto presenta las voces imaginadas de movimientos sociales con los que he estado trabajando a lo largo de los años. El minifiesto expone mi propia respuesta, y subraya las limitaciones de escribir en una época de radicalismo imposible, como este libro intenta demostrar. Para visualizar de la mejor forma posible la estructura de contrapunto, el manifiesto está impreso en las páginas pares, y el minifiesto, en las impares.

En la introducción defiendo la necesidad de establecer distancia respecto a la imaginación política y la teoría crítica centradas en el Occidente eurocéntrico. Muestro las razones de por qué la tradición crítica centrada en Occidente (incluido el marxismo) no consigue explicar las formas de lucha, los actores sociales y las gramáticas de la liberación que se han desarrollado en los últimos veinte años. En la década pasada, el Foro Social Mundial fue un ejemplo contundente de esa incapacidad.

Este libro está dividido en dos partes. En la Primera Parte, muestro que para ser sólida y convincente la crítica de la modernidad occidental debe tener en cuenta la complejidad y diversidad interna de este paradigma social, político y cultural. Lo que comúnmente se llama modernidad occidental es un conjunto muy complejo de fenómenos en los que las perspectivas dominantes y subalternas coexisten y constituyen modernidades rivales. Las críticas de la modernidad occidental predominante tienden a ignorar este hecho. En esta medida corren el riesgo de ser reduccionistas y de ser como las mismas concepciones de modernidad que critican, es decir, caricaturas. En el capítulo 1, a partir de un famoso ensayo del activista intelectual cubano del siglo XIX José Martí, identifico algunos puntos de vista calibanescos sobre América y la modernidad occidental. En el capítulo 2, recurro al Angelus Novus de Walter Benjamin para analizar la turbulencia que sacude actualmente una de las metáforas fundamentales que subyacen a las identidades modernas (o más bien a los procesos modernos de identificación): la doble metáfora de las raíces y las opciones. En el Capítulo 3 pregunto si es posible un Occidente no occidentalista. A partir de dos tempranos filósofos modernistas, Nicolás de Cusa y Blaise Pascal, muestro cómo concepciones alternativas de la modernidad occidental quedaron marginadas porque no consiguieron encajar en el proyecto capitalista-colonial.

En la Segunda Parte, mediante diversas aproximaciones, paso después a exponer mis críticas de las epistemologías dominantes (las epistemologías del Norte) y presento mi propia propuesta epistemológica, que he venido llamando epistemologías del sur, una serie de indagaciones sobre la construcción y la validación del conocimiento nacido en la lucha, de formas de saber desarrolladas por los grupos sociales como parte de su resistencia contra las injusticias y las opresiones sistemáticas causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En el Capítulo 4, el central de mi enfoque poscolonial o descolonial, analizo las líneas abisales trazadas por el pensamientos abisal de nuestro tiempo y mediante las cuales se hacen visibles, o incluso se producen activamente como no existentes, realidades humanas y no humanas que existen al otro lado de la línea. La consecuencia son las formas más radicales de exclusión social. En el Capítulo 5, me aproximo a la invisibilidad desde otro ángulo, que yo llamo epistemología de la ceguera. Tomando los fundamentos epistemológicos de la economía moderna como un ejemplo extremo, muestro los diferentes mecanismos a través de los cuales se genera la inmensidad de lo invisible. En el Capítulo 6, y desde aun otra perspectiva, a la que llamo la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, muestro cómo la pereza de las normas modernas dominantes de la razón conduce a un enorme despilfarro de experiencia social que, de otro modo, podría ser útil para identificar posibilidades emancipadoras. En el Capítulo 7, me centro en las ecologías de los saberes; hago un esbozo de las epistemologías del sur mostrando para ello cómo la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias abren la posibilidad de las ecologías de los saberes y de la traducción intercultural. En el Capítulo 8, me ocupo de la traducción intercultural, que entiendo como la alternativa al universalismo abstracto en que se

asientan las teorías generales centradas en occidente, y a la idea de la inconmensurabilidad entre las culturas.

En el Capítulo 9 de este libro, abordaré los desafíos con los que enfrenta la universidad moderna occidentalocéntrica. A esta universidad se le encomendó la preparación (en términos técnicos, científicos y culturales) de soluciones modernas para los problemas modernos, soluciones que después de la Revolución Francesa fueron formuladas como el cumplimiento de los ideales de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución. Desde el principio, las soluciones previstas abarcaban un vasto campo de innovación social, que se expandía aún más a medida que pasaba el tiempo. Dada la línea abisal que divide el pensamiento occidental —una forma de pensar basada en la línea abisal que separa la sociabilidad metropolitana de la sociabilidad colonial y proclamar principios supuestamente universales que en la práctica sólo se aplican al lado metropolitano de la línea abisal. En términos generales, debía llevarse a cabo sólo en este lado de la línea abisal, es decir, en las sociedades metropolitanas. La crisis generalizada de la ecuación moderna de las soluciones modernas para los problemas modernos es hoy tan evidente que podemos afirmar con seguridad que, si todavía decidimos formular nuestros problemas en la manera occidental moderna, debemos concluir que nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. La crisis de la moderna ecuación occidental ha traído consigo la crisis de la universidad. Para complicar aún más las cosas, la universidad ha dado respuestas débiles a las preguntas fuertes que lo interpelan. Los desafíos son de tales proporciones que la universidad se encuentra en una encrucijada y su futuro es incierto.

Este es un libro empapado de optimismo trágico, sin pesimismo radical ni esperanza radical. Nada es tan opresor como eliminar el sentimiento de una alternativa no opresora. Pero, por otro lado, ninguna alternativa de este tipo es lo bastante sólida ni convincente para evitar el riesgo de mezclarse de algún modo con la opresión. Si la condición humana fuera la esclavitud, no habría necesidad de la institución de la esclavitud. Y, al revés, si la condición humana fuera la libertad, no serían necesarias constituciones ni derechos humanos. La condición humana es la condición de los humanos que llevan sobre los hombros la pesada carga de la historia, y, medio a ciegas, eligen modos de hacer más llevadera esa carga.

He trabajado muchos años en este libro. Algunos de sus capítulos han evolucionado a partir de artículos publicados anteriormente, que han sido revisados en profundidad para incluirlos en este libro. Estoy en deuda con muchos colegas y colaboradores por el precioso apoyo que me han prestado durante muchos años. Me temo que no seré capaz de mencionarlos a todos. Este libro debe mucho a Maria Irene Ramalho, a nuestros muchos estimulantes diálogos y exigentes intercambios interdisciplinares, y a su inspiración en mis incursiones en la teoría literaria. Mi entregada ayudante de investigación de muchos años, Margarida Gomes, ha aportado una vez más la competencia y la profesionalidad en ayuda de mis estudios y en la preparación de los

originales para su publicación. La mano invisible de mi fiel secretaria, Lassalete Simões, se hace presente, de forma directa o indirecta, en todo lo que he escrito en los últimos veinte años. La colaboración de mis colegas João Arriscado Nunes y Maria Paula Meneses fue de valor incalculable en momentos cruciales de mi investigación. En el transcurso de los años, mis alumnos de doctorado y posdoctorado de las universidades de Coímbra, Wisconsin-Madison, Warwick y Londres fueron para mí una constante fuente de inspiración para embarcarme en temas y perspectivas nuevos. En distintos momentos de mi estudio, siempre pude contar con el apoyo inquebrantable de colaboradores, colegas y amigos: Agustin Grijalva, Alison Phipps, Allan Hunter, Ana Cristina Santos, António Casimiro Ferreira, António Sousa Ribeiro, Armando Muylema, Bill Whitford, Carlos Lema, Cesar Baldi, César Rodríguez-Garavito, Claire Cutler, Conceição Gomes, Cristiano Gianolla, David Larraz, David Schneiderman, Diane Soles, Efua Prah, Élida Lauris, Emilios Christodoulidis, Erik O. Wright, Gavin Anderson, Heinz Klug, Immanuel Wallerstein, Ivan Nunes, James Tully, Javier Couso, Jeremy Webber, João Pedroso, Joaquín Herrera Flores, John Harrington, José Luis Exeni, José Manuel Mendes, Joseph Thome, Juan Carlos Monedero, Juan José Tamayo, Len Kaplan, Liliana Obregón, Luis Carlos Arenas, Marc Galanter, Margarida Calafate Ribeiro, Maria José Canelo, Mario Melo, Mary Layoun, Michael Burawoy, Michael Wall, Neil Komesar, Raul Llasag, Raza Saeed, Rebecca Johnson, Sara Araújo, Silvia Ferreira, Tiago Ribeiro, Upendra Baxi. A todos ellos les doy las gracias de corazón, y solo espero que el resultado final no les decepcione.[*]

[*] Este libro fue elaborado en el marco del proyecto de investigación "ALICE: Espejos, lecciones inesperadas" (alice.ces.uc.pt) coordinado por mí mismo en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra, Portugal. El proyecto ha contado con la financiación del Consejo Europeo de Investigación y el 7º Programa Marco de la Unión Europea (FP/2007-2013)/ERC Grant Agreement n. 269807.

Manifiesto por el buen vivir[1]

Ha llegado la hora de cambiar de tema. Mejor será que el pasado sea extenso y exija poco. Mejor será que el futuro se aproxime. Ensanchemos el presente y el espacio del mundo. Avancemos. Viajemos con mapas primarios. Es posible que exista correspondencia entre la teoría y la acción, pero no hay secuencia. No llegaremos necesariamente al mismo sitio, y muchos ni siquiera llegaremos a algún lugar reconocible, pero compartimos el mismo punto de partida, y con esto basta. No nos dirigimos todos al mismo sitio, en absoluto, pero creemos que podemos caminar juntos durante mucho tiempo. Unos pocos hablamos lenguas coloniales; la gran mayoría de nosotros hablamos otras lenguas. Dado que solo unos pocos tenemos voz, recurrimos a los ventrílocuos, a los que llamamos intelectuales de retaguardia, porque siguen haciendo lo que siempre han hecho bien: mirar hacia atrás. Pero ahora les hemos dado una nueva misión: cuidar de aquellos de nosotros que se quedan rezagados y traerlos de nuevo a la batalla, e identificar a quienquiera que nos siga traicionando por la espalda y ayudarnos a determinar el porqué.

Conocemos a Marx, aunque es posible que Marx no nos

conozca. La gran teoría es un libro de rectas para hambrientos. No somos universales ni eternos. Descartamos todas las filosofías que no valoran lo que somos. Conocemos a Gandhi y Gandhi nos conoce. Conocemos a Fanon y Fanon nos conoce. Conocemos a Toussaint L'Ouverture y Toussaint L'Ouverture nos conoce. Conocemos a Patrice Lumumba y Patrice Lumumba nos conoce. Conocemos a Bartolina Sisa y Bartolina Sisa nos conoce. Conocemos a Rosa Parks y Rosa Parks nos conoce. Pero la gran mayoría de quienes nos conocen no son bien conocidos. Somos revolucionarios sin papeles.

Hemos oído que hay muchos intelectuales acreditados que se especializan en criticar ideas que supuestamente nos conciernen. Habitan en lo que para ellos es este lado de la línea, es decir, en vecindarios inaccesibles e instituciones fortificadas que llaman universidades[2]*. Son libertinos eruditos y aman la impunidad.*

¿Quiénes somos? *Somos el Sur global, ese gran conjunto de creaciones y criaturas que han sido sacrificadas a la voracidad infinita del capitalismo, el colonialismo, el patriarcado y todas sus opresiones adláteres. Estamos presentes en todos los puntos cardinales, porque nuestra geografía es la geografía de la injusticia y la opresión. No somos todos, somos los que no nos resignamos al sacrificio y, por ende, luchamos. Tenemos dignidad. Somos todos pueblos indígenas porque todos estamos donde siempre hemos estado, antes de que tuviéramos propietarios, amos o jefes, o porque estamos donde fuimos llevados contra*

nuestra voluntad y donde se nos impusieron propietarios, amos y jefes. Quieren imponernos el miedo de tener jefe y el miedo de no tener jefe, para que no nos podamos imaginar sin miedo. Resistimos. Somos seres humanos ampliamente diversos unidos por la idea de que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Creemos que la transformación del mundo también se puede producir de formas no previstas por el Norte global. Somos los animales y las plantas, la biodiversidad y el agua, la tierra y la pachamama, los antepasados y las generaciones futuras, cuyo sufrimiento aparece en las noticias menos que el sufrimiento de los humanos, pero está estrechamente relacionado con el suyo, aunque es posible que no sean conscientes de ello.

Los más afortunados de nosotros están vivos hoy, pero temen que mañana les maten; hoy tienen comida, pero temen no tenerla mañana; hoy cultivan la tierra que heredaron de sus antepasados, pero temen que mañana se la expropien; hoy hablan con sus amigos en la calle, pero tienen miedo de que mañana solo haya ruinas; hoy cuidan de su familia, pero temen que mañana les violen; hoy tienen trabajo, pero tienen miedo de que mañana les pongan en la calle; hoy son seres humanos, pero temen que mañana les traten como a los animales; hoy beben agua clara y disfrutan de los bosques vírgenes, pero tiene miedo de que mañana no haya agua ni bosques. Los menos afortunados de nosotros son aquellos cuyos temores hace tiempo que se han hecho realidad.

Algunos pudieron participar en los encuentros del Foro Social Mundial en la primera década del tercer milenio. Somos solidarios con ellos, aunque no lo hayan dicho todo sobre nosotros, y menos aún lo más importante. En cualquier caso, han demostrado que somos muchos más de los que piensan nuestros enemigos, que pensamos mejor que ellos sobre su mundo y el nuestro, y que somos lo bastante aguerridos para actuar guiados por el convencimiento de que, en determinadas circunstancias, es posible combatir ideas de la envergadura de un portaaviones con ideas de la de una cometa, pese a que un portaviones es un portaviones, y una cometa es una cometa. Esto es exactamente lo que algunos de nosotros hemos estado demostrando mientras desahogábamos nuestra ira en los inicios de la segunda década del milenio, en las calles de El Cairo y Túnez, Madrid y Atenas, NuevaYork y Johannesburgo: en una palabra, en las calles del mundo donde recientemente se ha descubierto que los países ricos no son más que los países de la gente rica (con el 99 %, los pobres y sus familias, que viven fuera de los enclaves neofeudales que pertenecen al 1 %, las familias súper ricas). Muchos de esos airados ante la indignidad no están, como nosotros, al otro lado de la línea, pero confiamos en que seremos capaces de establecer alianzas con ellos.

¿Adónde vamos? *Algunos vamos a la emancipación social, otros al socialismo del siglo* XXI*, el socialismo del* buen *vivir, otros al comunismo, otros al* sumak kawsay *o el* sumak qamaña, *otros a la* pachamama *o la* umma; *otros, al* ubuntu,

y aún otros a los derechos humanos, otros a la democracia real y auténtica, otros a la dignidad y el respeto, otros a la plurinacionalidad, otros a la interculturalidad, otros a la justicia social, otros al swadeshi, *otros a la* demokaraasi, *otros a la* minzhu, *otros a la soberanía de la alimentación, otros a la economía de la solidaridad, otros al ecosocialismo y la lucha contra las grandes presas y los megaproyectos. Se nos ha advertido de que todo concepto tiende a convertirse en un monstruo conceptual. No nos da miedo.*

Lo que todos tenemos en común es que, para vivir con dignidad —es decir, para vivir bien— todos hemos de luchar contra muchos obstáculos. Son muchos los estorbos, pero todos tienen un parecido familiar: el capitalismo entre los humanos y entre los humanos y la naturaleza, el colonialismo, el patriarcado, el fetichismo de los productos, y las monoculturas del conocimiento, el tiempo lineal del progreso, las desigualdades naturalizadas, la escala dominante, el productivismo del crecimiento económico y el desarrollo capitalista. Las trabas para una vida con dignidad son muy diversas, pero todas tienen algo en común: la infinita acumulación de diferencias desiguales en el injusto nombre de muy pocos. Somos los desposeídos de la tierra porque se nos considera ignorantes, inferiores, locales, particulares, atrasados, improductivos o perezosos. El sufrimiento inmensurable que esto nos produce y el despilfarro de experiencia del mundo que ello conlleva son injustos, pero no son fatalidades históricas. Luchamos

contra ellos con el convencimiento de que se pueden eliminar. Pero nuestra lucha depende menos de nuestros objetivos que de la calidad de nuestras acciones y emociones para alcanzarlos.

¿Qué queremos? *El mundo está lleno de oportunidades para vivir bien, tanto en lo que se refiere a nosotros mismos como a la madre tierra. Queremos tener la oportunidad de aprovecharlas. Sabemos mejor qué es lo que no queremos que lo que queremos. Quienes viven en lo que ellos llaman "este lado de la línea" piensan mucho en nosotros. Para los más afortunados de nosotros, organizan ferias en nuestros pueblos con muchos tenderetes y puestos de asesoramiento. Despliegan alimentos transgénicos, biblias, copyrights intelectuales, consultores titulados, recetas de empoderamiento, ajustes estructurales, derechos humanos, propiedad privada, democracia exquisitamente envuelta, agua embotellada y preocupaciones medioambientales. Leímos una vez que Sócrates, al ir paseando por la plaza, vio muchos productos de lujo y señaló: "¡Cuántas cosas hay que no quiero en el mundo!" Hoy, Sócrates se manifestaría por el buen vivir. No queremos que hablen de nosotros. Queremos hablar por nosotros mismos. No queremos que se nos vea al otro lado de la línea. Queremos eliminar la línea.*

¿Dónde vivimos? *Vivimos en Chiapas, en los Andes, en la Amazonia, en los asentamientos ilegales de las grandes ciudades, en las tierras de África y Asia objeto de la codicia de los nuevos y antiguos colonizadores, en los guetos de las*

ciudades globales, en las márgenes de los ríos donde quieren construir presas, y en las montañas donde quieren abrir minas para obtener mena y minerales y destruir la vida, en las nuevas plantaciones de Estados Unidos, Brasil y Bangladesh con mano de obra esclava, en las maquilas donde, con sudor y pena, producimos el placer consumista de los amos. En realidad vivimos allá a donde nunca van los turistas o, si lo hacen, donde nunca se dignarían vivir. El mundo está dividido por dos tipos de fronteras: las que aceptamos sin reservas y las que rechazamos sin reservas. Las primeras son las fronteras nacionales en cuyo interior nacimos o nos criamos. Las aceptamos para ahorrarnos fuerzas y porque pensamos que son un obstáculo menor comparado con las otras fronteras. Las otras son los muros, las trincheras, las zanjas, las vallas de alambre de púa, los cordones de coches policiales y los puestos de control; sobre todo, son los mapas que han trazado las líneas abisales en la mente de las personas, las leyes y la política, y nos han desterrado del otro lado de la línea. Las peores fronteras son las que no se pueden ver, leer, oír ni sentir en este lado de la línea, es decir, en Kakania, cuya capital es Excrementia. Vivimos en el otro lado de la línea que alguien trazó mientras pensaba en nosotros pero con el ánimo de jamás volver a pensar en nosotros. Somos invisibles, inaudibles e ilegibles porque el éxito de las revoluciones anteriores decidió no incluirnos. Si nuestro aquí es invisible, mucho más lo es nuestro ahora. Según ellos, tenemos, como mucho, pasado, pero no futuro. Nunca

se nos permitió escribir los libros de historia.

¿Cómo vivimos? *Siempre en peligro de morir por causas distintas de la enfermedad, de ser heridos o muertos pero no en juegos de amigos; a punto de perder la casa, la tierra, el agua, los territorios sagrados, los hijos, los abuelos; siempre en riesgo de ser desplazados a grandes distancias para huir de la guerra, o de ser confinados en barrios o en campos de concentración; en peligro de que nuestros ahorros populares, solidarios y cooperativos pierdan todo valor porque no cuentan para el PIB; en riesgo de ver nuestros ríos contaminados y nuestros bosques deforestados en nombre de lo que ellos llaman el desarrollo; en peligro de ser humillados, sin fuerza para reaccionar, porque somos de género, raza, clase o casta inferiores; en riesgo de ser el objetivo de las bromas de los niños ricos que para nosotros pueden ser fatales; en trance de empobrecer, de que se nos ayude como pobres sin que provoquemos mala conciencia a quienes nos ayudan; en peligro de ser considerados terroristas por querer defender nuestra madre tierra; en riesgo, sin duda, de, por enfrentarnos a tantos peligros, acabar por conformarnos.*

¿Qué clase de pasión nos urge? *La verdad más subjetiva y diversa, por ser la más intensa y diversamente vivida, de que nos merecemos una vida con dignidad, una vida libre porque está libre del miedo a la violencia y la desposesión, una vida a la que tenemos derecho, por la que es posible luchar, y en un combate que podemos ganar. Somos los hijos de una verdad apasionada y una pasión verdadera. Sabemos*

apasionadamente que la realidad no se reduce a lo que existe, y que la mayor parte de lo que no existe podría y merece existir. El tiempo no nos aquieta la pasión. Nuestro hermano Evo Morales tuvo que esperar cinco siglos para convertirse en presidente, después de que el papa Pablo III, en su bula de 1527, dispusiera que los indios tenían alma. Fue una bula sutil a partir de la cual empezamos a llegar a donde hoy nos encontramos.

¿Contra quién luchamos? *En este lado de la línea todo es tentador; en el otro lado de la línea, todo da miedo. Somos los únicos que sabemos, por experiencia, que la línea tiene dos lados, los únicos que saben imaginar lo que no viven. Nuestro contexto es la urgencia de una vida con dignidad como condición para que todo lo demás sea posible. Sabemos a ciencia cierta que solo un cambio civilizatorio puede garantizarla, pero también sabemos que nuestra urgencia puede generar ese cambio. Debemos vivir hoy para vivir mucho tiempo y, viceversa, tenemos que vivir mucho tiempo para vivir hoy. Nuestras* durées *y nuestros tiempos solo subrayan lo que es útil para nuestras luchas. Nuestros tiempos no son planos ni concéntricos; son pasajes entre el Ya No y el Todavía No.*

Nuestra era coincide con la suya en cierta medida, pero no debemos confundirlas. Somos contemporáneos de distinto modo. Nuestra edad es potencialmente más revolucionaria que todas las anteriores. Nunca se provocó tanto sufrimiento injusto a seres humanos y no humanos, nunca fueron tan diversas y tan poderosas las fuentes de

poder y de opresión. Nunca como hoy fue posible que los humanos de este planeta tengan idea, por vaga y distorsionada que sea, de lo que está pasando.

Esta es una época de reconocimiento a nivel planetario, que implica a los humanos y a la madre tierra. Es un tiempo de reconocimiento pero aún sin reglas. Por un lado, el capitalismo, el colonialismo, el patriarcado y todas sus opresiones adláteres. Es lo que llamamos el Norte global, una ubicación política, no geográfica, cada vez más especializada en la transnacionalización del sufrimiento: los trabajadores que pierden el empleo en plantas desplazadas; los campesinos de India, África y América Latina expropiados por los megaproyectos, las empresas agrarias y la industria minera; los pueblos indígenas de las Américas y Australia que sobrevivieron al genocidio; las mujeres asesinadas de Ciudad Juárez; los gais y lesbianas de Uganda y Malawi; las personas de Darfur, tan pobres y, sin embargo, tan ricas; los afrodescendientes asesinados y desplazados a los confines del Pacífico colombiano; la madre tierra golpeada en sus ciclos vitales; los acusados de terrorismo, torturados en cárceles secretas de todo el mundo; los inmigrantes indocumentados que se enfrentan a la deportación; los palestinos, iraquíes, afganos y pakistaníes que viven, trabajan y festejan bajo bombardeos constantes; los norteamericanos empobrecidos, aturdidos por el hecho de que el capitalismo y el colonialismo les trate exactamente con el mismo desprecio y la misma arbitrariedad con que ellos han tratado a todos los demás

pueblos del mundo; los jubilados, los desempleados e incapacitados para trabajar que son presa de la ley del pillaje de los piratas financieros.

Por otro lado, nuestro tiempo es el del retorno de los humillados y degradados. Es lo que llamamos el Sur global. No somos víctimas; estamos victimizados y ofrecemos resistencia. Somos muchos y usamos nuestro nuevo conocimiento de forma diferente. No siempre estamos de acuerdo y hasta sospechamos que entre nosotros hay traidores. Somos expertos en sacarlos a la luz.

A pesar de todo, tenemos problemas en común con nuestros enemigos, y nuestros destinos tienen algunas afinidades. El sufrimiento que nos infligen y que recientemente han aumentado acabará por volverse en su contra. Los más juiciosos de ellos ya se han dado cuenta. Como decía el sabio Voltaire, la causa de todas las guerras es el robo. Hoy, quienes aprendieron a robar fuera de casa ahora roban a las personas de dentro de casa. Si sigue la escalada de sufrimiento, asesinato, humillación y destrucción, puede estar en juego la supervivencia del planeta. ¿Es posible que estén pensando en otro planeta donde no necesitarían comunidades privadas de vecinos?

Sabemos que la primera de nuestras luchas es contra nosotros mismos. El sabio Marx dijo que después de que los filósofos terminaran de interpretar el mundo, habría que cambiarlo. Pero no existe el cambio sin el cambio propio, porque los obstáculos a la vida con dignidad, al buen vivir, están en nosotros, en la medida en que nos conformamos

con la indignidad y negamos que la diferencia entre lo que se nos impone y lo que deseamos es mucho más pequeña de lo que pensamos.

¿Qué certezas tenemos? *Como todos los animales humanos y no humanos, estamos especializados en posibilidades, en pasajes entre el Ya No y el Todavía No. Las únicas certezas que tenemos se refieren a la posibilidad y la apuesta. Todas las demás certezas son paralizadoras. Poseemos un conocimiento parcial de las condiciones que nos permiten pasar a creer que esas condiciones son ellas mismas parciales. Seguimos al sabio Fanon, según el cual cada generación debe encontrar su misión de entre la opacidad relativa y después proceder a cumplirla o traicionarla. Nuestras posibilidades distan mucho de ser infinitas y solo se hacen evidentes en función de cómo nos movamos. Reflexionamos mientras corremos. Nuestro camino es medio invisible y medio ciego. La propia certeza sobre los grilletes de los que nos queremos liberar es traicionera porque, con el tiempo, nos podemos sentir cómodos con las cadenas y convertirlas en ornamentos. Y también nos pueden inducir a encadenar a quienes tenemos más cerca.*

¿De qué tipo de conocimiento disponemos? *Nuestro conocimiento es intuitivo, va directamente a lo que es urgente y necesario. Está compuesto de palabras y silencios-con-acciones, razones-con-emociones. Nuestra vida no nos permite distinguir la vida del pensamiento. Concebimos toda nuestra cotidianeidad a partir de los detalles del día a día. Pensamos en nuestro mañana como si*

fuera hoy. No tenemos preguntas importantes, solo preguntas productivas.

Nuestro pensamiento vuela a baja altura porque está anclado en el cuerpo. Pensamos-sentimos y sentimos-actuamos. Pensar sin pasión es fabricar ataúdes para las ideas; actuar sin pasión es llenar los ataúdes. Somos voraces en la consecución de la diversidad de los saberes que nos interesan. Hay multitud de saberes que buscan a personas ansiosas de conocerlos. No desperdiciamos ningún conocimiento que nos pueda ayudar en nuestra lucha por el buen vivir. Mezclamos los saberes y los combinamos según lógicas que no se limitan a ellos. No queremos los derechos de autor; queremos ser los autores de los derechos.

Nuestro tipo de conocimiento es existencial y experimental; es, por tanto, a la vez resiliente y flexible, agitado por todo lo que nos ocurre. A diferencia de lo que pasa en Kakania, aquí, entre nosotros, las ideas son personas, tienen peso y pagan multas por exceso de peso, van vestidas y pueden ser encarceladas por exhibicionismo, presentan denuncias y son asesinadas por ello.

¿Cómo nos educamos? *Somos los educadores con menos títulos del mundo. Nuestros cuerpos y nuestras vidas son el conocimiento desperdiciado del mundo, el conocimiento que es objetivo* respecto *a nosotros mismos y subjetivo* respecto *a nuestros enemigos. Todo lo que sabemos de ellos es suyo y nuestro, todo lo que ellos saben de nosotros es suyo. Las universidades tienen todo un inventario de departamentos, libros, carreras, ordenadores, papel,*

uniformes, privilegios, discursos eruditos, rectores y funcionarios, sin embargo, no educan en modo alguno. Su misión es convertirnos en ignorantes para podernos tratar a conciencia como tales. En el mejor de los casos, nos enseñan a cómo mejor escoger entre dos males. Nos educamos a nosotros mismos aprendiendo a no elegir entre ninguno de los dos. Cuando algún día entremos en la universidad, es decir, cuando la ocupemos y descolonicemos, no solo abriremos las puertas y redecoraremos las paredes. Derribaremos unas y otras para que todos quepamos en ella.

¿Cuáles son nuestras armas? *Todas las armas de la vida, no de la muerte. En verdad, solo nos pertenecen las armas con nombre propio en nuestras lenguas. Todas las demás están tomadas de nuestros enemigos como trofeo de guerra o recuerdo accidental de familia. Y así descubrimos que cuando de forma autónoma cedemos el paso a la democracia, los derechos humanos, la ciencia, la filosofía, la teología, el derecho, la universidad, el Estado, la sociedad civil, el constitucionalismo, etc. el enemigo se asusta. Sin embargo, las armas prestadas solo son eficaces si las usamos junto con las nuestras. Somos rebeldes competentes. Seguimos al sabio subcomandante insurgente Marcos, según el cual los políticos más encumbrados no entienden nada; sobre todo, no comprenden lo esencial: que su tiempo se ha acabado.*

Alegría y entusiasmo es lo que sienten las víctimas cuando dejan de serlo, cuando su sufrimiento se convierte en

resistencia y lucha. Somos artistas encarnados en la vida, y nuestro arte está en alza. Las únicas verdades feas y tristes son las que se nos imponen. Las verdades con las que ofrecemos resistencia son hermosas y alegres.

¿Con qué clase de aliados contamos? *Aunque somos una inmensa mayoría, somos muy pocos. Debemos unirnos antes de que otros quieran unírsenos. Pedimos ayuda pero solo la empleamos para independizarnos de ella. Al liberarnos de la ayuda, liberamos la propia ayuda. Pedimos la ayuda de la democracia para liberar la democracia. La democracia se ideó por miedo a nosotros y siempre la hemos temido. Hoy no tenemos miedo, pero tampoco ilusión alguna. Sabemos que cuando tomemos posesión de la democracia nuestros enemigos volverán a sus viejos inventos: la dictadura, la violencia, el robo, la manipulación arbitraria de la legalidad y la ilegalidad. Lucharemos por la democratización de la democracia hasta que se libere del fraude en que la han convertido. Pediremos la ayuda de los derechos humanos para hacerlos innecesarios. Nos convirtieron en una multitud global de objetos de los discursos sobre los derechos humanos. Cuando todos nos convirtamos en sujetos de los derechos humanos, ¿quién se acordará de la idea de derechos humanos? ¿Podría lo humano contener lo no humano? Pedimos la ayuda de la teología de la liberación para liberarnos de la teología.*

Nuestros aliados son todos aquellos que son solidarios con nosotros y tienen voz porque no están en nuestro lado de la línea. Sabemos que solidaridad es una palabra-trampa.

Decidir unilateralmente con quién se es solidario y cómo se es solidario equivale a ser solidario solo con uno mismo. A diferencia de lo que ha sido habitual hasta hoy, ponemos condiciones a la solidaridad. La alianza con nosotros es exigente porque nuestros aliados deben luchar contra tres clases de enemigo: nuestros enemigos, sus enemigos y la lógica idea de que no existe relación alguna entre ambos tipos de enemigo. Enemigos específicos son la comodidad y la incomodidad una vez certificadas por la misma fábrica en que se produce la indiferencia; la pereza y su hermana mayor, la pereza de quienquiera que comande la acción; la apatía pasajera y el igualmente pasajero entusiasmo; la paradoja de arriesgarse solo para no correr riesgos; la falta de argumentos y el exceso de argumentos para justificar tanto la acción como la inacción; el pensamiento abstracto sin cuerpo ni pasión; los catálogos de principios que, más que vivir, hay que leer; las interpretaciones y las representaciones destinadas a la homogeneidad estadística; la crítica sin ironía, sátira ni comedia; pensar que es normal ser considerado como un todo y actuar solo de forma individual; desear complacer a quienes les desprecian y despreciar a todos los demás; la preferencia por una vida tranquila y el miedo a vivir la naturaleza; las obsesiones gemelas de ser cliente y tener clientes; los temores gemelos de perder la riqueza y desatar la pobreza; las incertidumbres gemelas de si lo peor ya ha pasado o está al llegar; la obsesión por la obsesión, la incertidumbre de la incerteza, el miedo al miedo. Después es cuando

llegan nuestros enemigos, aquellos contra quienes nos hemos de rebelar.

En parte, los enemigos con quienes ellos han de combatir son ellos mismos, cómo llegaron a ser lo que son y han de dejar de ser si quieren ser nuestros fieles aliados. Como dijo en cierta ocasión nuestro camarada Amílcar Cabral, tendrán que suicidarse como clase, un empeño nada fácil.

¿Cómo establecemos nuestras alianzas? *El mundo es demasiado grande para los seres humanos y la naturaleza. El mundo opresor es demasiado grande para los oprimidos. Por muchos que sean los oprimidos, siempre serán pocos, y menos aún si no se unen. La unidad hace la fuerza y la mejor fuerza es aquella con que se construye la unidad. No tenemos líderes ni seguidores. Nos organizamos a nosotros mismos, nos movilizamos, reflexionamos y actuamos. No somos una multitud, pero sí aspiramos a ser una multitud de organizaciones y movimientos. Seguimos al sabio Spinoza pero solo en la medida en que no se contradice con el sabio Gandhi y la sabia Rosa Luxemburgo: la espontaneidad desorganiza el* statu quo *solo si se organiza para no convertirse en un nuevo* statu quo.

Partimos del propósito y la acción. Nuestros problemas son prácticos, nuestras preguntas, productivas. Compartimos dos premisas: nuestro sufrimiento no se reduce a la palabra "sufrir" y no aceptamos el sufrimiento injusto, y luchamos por ese algo mejor al que tenemos derecho. La ambigüedad no nos paraliza. No tenemos que coincidir, debemos converger. No tenemos que unificar,

debemos generalizar. Nos traducimos recíprocamente y tenemos mucho cuidado de que nadie se implique más que otro en la traducción. No es importante convenir en qué significa cambiar el mundo. Basta con estar de acuerdo sobre las acciones que contribuyen a cambiarlo. En este acuerdo intervienen muchos sentimientos y muchas sensaciones, que afirman y critican sin palabras. La traducción nos ayuda a definir los límites y las posibilidades de la acción colectiva. Nos comunicamos directa e indirectamente mediante sonrisas y afectos, con el calor de las manos y los brazos, y con el baile, hasta que alcanzamos el umbral de la acción conjunta. La decisión siempre es autónoma: razones distintas pueden llevar a decisiones convergentes. Nada es irreversible, salvo los riesgos que corremos.

[1] El concepto de buen vivir procede de la expresión quechua Sumak Sawsay, y es fundamental en la idea de emancipación social cuyos cimientos epistemológicos se sientan en este libro.

[2] Véase el capítulo 9 en este libro.

Minifiesto por los activistas-intelectuales

Este libro empieza por reconocer su limitada capacidad de contribuir al éxito de todos aquellos que se unen por el buen vivir. Y basta para que así sea porque está escrito en este lado de la línea. No hay duda de que su pensamiento se sitúa al otro lado de la línea, pero su vida, como libro, no puede sino estar en este lado. Lo leerán quienes menos lo necesitan. Aquellos a quienes a mi juicio les podría aprovechar seguramente no tienen ningún interés en leerlo, y, si lo tienen, lo más probable es que no lo entiendan. Así pues, este libro es, en el mejor de los casos, un aliado remiso, aunque la solidaridad que manifiesta no sea reticente en modo alguno. En cualquier caso un aliado es, a lo sumo, un pariente.

La segunda razón de su exigua contribución es que, a diferencia de otras épocas —por ejemplo los extraordinarios siglos XVII y XVIII en Europa— en el Norte global de nuestro tiempo las ideas radicales no se traducen en prácticas radicales y, viceversa, las prácticas radicales no se reconocen a sí mismas en ideas radicales al alcance. Esta doble opacidad se debe a varias razones que analizaremos en este libro. Una de las más importantes es, sin duda, el hecho de que los poderes establecidos tienen hoy medios eficaces con

los que impedir el encuentro entre las ideas y las prácticas más allá de lo que conviene al código genético del *statu quo.* El radicalismo se ha convertido en antinatura, una *aberratio mentis.* Ha pasado mucho tiempo desde 1677, cuando las potencias europeas se movilizaron (por ejemplo, contratando a espías) para averiguar si, en sus últimos momentos de vida, Spinoza había renunciado a su "ateísmo panteísta" y se había convertido al cristianismo; se esperaba con ansiedad el impacto de la capitulación de Spinoza ante la "evidencia" de que los seres humanos son creyentes por naturaleza.

En nuestros días, parece que el auténtico radicalismo ya no es posible en el Norte global. Quienes se autoproclaman pensadores radicales se engañan a sí mismos o engañan a los demás, ya que sus prácticas están obligadas a contradecir sus teorías. La mayoría de ellos trabajan en instituciones como las universidades que requieren cascos y guantes de protección para ocuparse de la realidad. Uno de los trucos con que la modernidad occidental engaña a los intelectuales es permitirles que solo produzcan ideas revolucionarias en instituciones reaccionarias. Por otro lado, parece que quienes actúan de forma radical están mudos. O no tienen nada inteligible que decir o, si fueran a hablar, nadie les entendería fuera de su círculo de acción, o es posible incluso que fueran encarcelados o asesinados.

Dadas dichas circunstancias, ¿cómo debe escribir uno sobre la emancipación social? Para evitar confundir a nadie y no ser confundido, sería mejor reconocer la imposibilidad de ser radical y escribir a partir de tal reconocimiento. El

reconocimiento radical de dicha imposibilidad es todo lo que resta del radicalismo de la modernidad occidental. Lo que queda no es desdeñable y, por consiguiente, no se ha de considerar con nostalgia. Al contrario, es la única forma de imaginar lo nuevo. Tenemos ante nosotros más ruinas que planes bien elaborados. Pero las ruinas también pueden ser creativas. Empezar de nuevo significa hacer posibles la creatividad y la ruptura en condiciones hostiles que fomentan la reproducción y la repetición. No se trata tanto de imaginar nuevas teorías, nuevas prácticas y nuevas relaciones entre ambas. Se trata principalmente de imaginar nuevas formas de teorizar y de generar una acción colectiva transformativa. Al reconocer la extraordinaria fuerza de la imposibilidad constituida del radicalismo estaremos mejor equipados para imaginar nuevas posibilidades constituyentes.

Escribir desde la perspectiva de la imposibilidad del radicalismo significa empezar por reconocer dos imposibilidades y seguir escribiendo en medio de una y otra: *la imposibilidad de comunicar lo indecible* y *la imposibilidad de la autoría colectiva.*

La imposibilidad de comunicar lo indecible. Durante los últimos doscientos años, la relación entre saber y actuar ha perdido su carácter general y se ha reducido a la relación entre el conocimiento validado por la ciencia moderna y la ingeniería social racional (Santos, 2007a). En consecuencia, se ignoró o se estigmatizó todo lo que arbitrariamente se consideraba que estaba fuera de este campo altamente intelectualizado y racionalizado. Fuera estaba el oscuro mundo de las pasiones, las intuiciones, los sentimientos, las emociones, los afectos, las creencias, las fes, los valores, los

mitos, el mundo de lo indecible, que no se puede comunicar si no es de forma indirecta, como diría Kierkegaard. Diversos tipos de positivismo consiguieron demostrar que lo que se dejaba fuera no existía (era una ilusión) o era insignificante o peligroso. Sin embargo, al descorporizar tanto la teoría como la práctica de sus "mitades" indecibles, se hizo imposible explicar la complejidad y la contingencia de las relaciones entre ellas. Al imaginar que se reflejaban en el mismo espejo, la teoría y la práctica se hicieron recíprocamente ciegas. Ahora bien, un ciego guiado por otro ciego no es doblemente ciego, pero tampoco ve mejor.

Los teóricos e intelectuales en general no están preparados para los gozos ni para las penas, tampoco para el duelo ni para el festejo de los que hablan los manifestantes del buen vivir. Los primeros saben cómo llamar a estas afecciones, como Spinoza las llamaba, pero no las viven; además, son incapaces de convertir la ausencia de dichas afecciones en un problema para el pensamiento o la razón. No están preparados para integrar lo que el pensamiento ha separado, lo que constituye la propia vida. Si la vida pudiera hacer distinciones, haría muchas, pero desde luego no distinguiría entre afecciones y razón, y mucho menos se negaría a sí misma como vida. Así ocurre de forma especial con la vida de la acción transformativa en que consiste la realidad de dar vida a lo que todavía no existe y solo puede aparecer mediante afecciones razonables y razones afectuosas. Los intelectuales se preocupan de la vida del pensamiento, lo cual tiene poco que ver con la vida de la vida. Se supone que la

vida vivida —del mismo modo que la *natura naturata* de Spinoza— es menos que el pensamiento, pero la *vida viviente* y la *natura naturans* son sin duda más que pensamiento.

Mi deseo al llamarme activista intelectual es sugerir una posible forma de cómo vivir la imposibilidad de comunicar lo indecible de manera productiva, creando así nuevas posibilidades. Este libro recurre a menudo a la comunicación indirecta; fue ideado sobre la base de mucha comunicación indirecta.

La segunda imposibilidad creativa es la autoría colectiva. En lo que a la autoría se refiere, este libro tiene unos límites difusos. En los últimos años, he sido activista del proceso del Foro Social Mundial y me he implicado profundamente en las luchas de los pueblos indígenas de América Latina. Soy incapaz de determinar en qué medida mis ideas forman parte de un colectivo sin nombre y sin contornos claros. Solo es mío lo expresado de forma individual y con plena conciencia de una doble ausencia: la ausencia de lo que solo se podría formular colectivamente, si fuera susceptible de formulación racional, y la ausencia de lo que no se puede formular racionalmente, ni de forma individual ni colectiva. La mitad de este libro quedará siempre por escribir. Escribo lo que soy capaz de escribir teniendo esto en mente. Formo parte de un colectivo por ser consciente de cómo me separo de él para escribir.

Escribir desde la perspectiva de la imposibilidad del radicalismo es hoy más prometedor que antes, debido a tres factores: *el final del juego de los dogmas; la misión de la teoría de retaguardia* que los manifestantes han encargado a los intelectuales; *la inagotable diversidad del mundo* y lo que demuestra o lo que deja ver con independencia de la imposibilidad de que se pueda decir.

El final del juego de los dogmas. Durante los últimos doscientos años, las luchas sociales contra los viejos dogmas

casi siempre se libraron en nombre de dogmas nuevos. En consecuencia, la emancipación social se convirtió en una nueva regulación social, y la vieja ortodoxia fue sustituida por la nueva. Lo que era un medio se convirtió en un fin; lo que era rebelión pasó a ser conformidad. Hoy, los movimientos sociales que se manifiestan por el buen vivir demuestran que es posible luchar contra los viejos dogmas sin hacerlo en nombre de dogmas nuevos.

Según tales movimientos, la emancipación social presupone la regulación social, es inconcebible una sociedad emancipada que no esté regulada. Pero hay una diferencia entre regular la emancipación y emancipar la regulación. Regular la emancipación consiste en aplicar a las nuevas condiciones la misma lógica de la regulación (si no necesariamente el mismo tipo de regulación) que imperaba en las viejas condiciones, hoy superadas; la emancipación de la regulación, en cambio, consiste en establecer un nuevo tipo de regulación como condición de lo que intenta regular. Si el propósito de la emancipación social es construir una democracia-sin-fin, emancipar la regulación implica profundizar en las soluciones democráticas e intensificarlas, a medida que las prácticas transformativas las hacen necesarias. Solo así se evitará que los medios se conviertan en fin; que nuevos ídolos sustituyan a los antiguos y exijan de los ciudadanos el mismo tipo de sumisión; que las nuevas reglas adquieran carta de naturaleza como necesidades de la vida, como ocurrió con las viejas; que las luchas contra la eliminación de alternativas lleven a una sociedad sin

alternativas; que las acciones políticas emprendidas para restaurar la política *respecto* a las soluciones políticas, se conviertan en solución de técnica política; que los límites de la libertad de acción y creatividad se conviertan en exactamente los mismos; que la no conformidad, que hizo posible el cambio, pase a ser una conformidad que dificulte el cambio; que las emociones, las fantasías y las aspiraciones invertidas en el cambio social sean condenadas por lo que son; que las nuevas funciones que rompieron con las antiguas se conviertan en estructuras que bloqueen nuevas funciones; que la historización de lo que se consideraba ahistórico se erija en una nueva verdad histórica; que la necesariamente relativa inconsciencia de todos los que participan en el arriesgado cambio se convierta en la máxima conciencia posible de quienes se benefician del cambio. El objetivo, en suma, es impedir que las armas de los otrora oprimidos se conviertan en armas de los nuevos opresores. Creo que, según los manifestantes por el buen vivir, esta es la única forma de convertir el viaje hacia un final en un viaje sin fin.

Esta nueva postura constituye un gran reto para los activistas-intelectuales. El protagonismo de los intelectuales, particularmente en el Norte global, se ha debido en gran medida a juegos de dogmas y ortodoxias. Los dogmas son tan intensos en lo que se refiere a la formulación (las palabras precisas) como en lo relativo a la dirección (las instrucciones exactas y la obligatoriedad para la acción y la conducta). Son tan intensamente directivos que confunden la realidad de la dirección con la dirección de la realidad. Crean

formas autónomas de vida. Los intelectuales que viven dentro y fuera de tales juegos no tienen necesidad de ninguna otra vida. Fueron formados para este tipo de vida, y su misión es reproducirla. En estas condiciones, el reto que quienes se manifiestan plantean a los intelectuales es casi un dilema: o se des-forman y reinventan, o seguirán siendo lo que ya son: irrelevantes. Antes de decidir des-formarse, los intelectuales ciertamente se preguntan sobre el dilema: ¿cómo es posible luchar contra dogmas sin recurrir a otros dogmas de mayor fuerza? ¿No será lo mismo dejarlo todo abierto que dejar libre al enemigo? ¿No es posible que el intento de integrar la vida y el pensamiento traiga consigo la desintegración de ambos? ¿No es el antidogma, en última instancia, otro dogma?

Lo prometedor en los inicios del nuevo milenio es que los manifestantes por el buen vivir han creado posibilidades que antes no se habían previsto o no se consideraban admisibles. Estas nuevas posibilidades demuestran que la irracionalidad no es la única alternativa a lo que actualmente se estima racional, que el caos no es la única alternativa al orden, y que la preocupación por lo que es menos que verdadero (la mezcla de razones y afecciones en que se sustentan las luchas por resultados inciertos) se deben equilibrar con la preocupación por lo que es más que verdadero (el *habitus* de las grandes teorías desaprobadas de pretender ser verdaderas en sus explicaciones de los viejos fracasos). Las nuevas posibilidades emergen de nuevas acciones llevadas a cabo por actores con nuevos discursos y concepciones. En realidad no

son nuevas; algunas son sin duda muy antiguas, ancestrales. Se hicieron más visibles porque el repertorio de la emancipación social que había sido certificado intelectualmente se ha desmoronado, porque el espectáculo de moda de lo nuevo siendo viejo-con-formas-nuevas ha fracasado por completo.

No es fácil describir la ausencia de dogmas, pero se siente en el pulso y es fácil de ver. Se puede observar en el ansia de no desperdiciar acciones, energías ni saberes. Se pude ver en los cambios de conversación y en lo acordado en silencio para facilitar la acción conjunta.

Reconocer la novedad de quienes salen a la calle no significa mucho. Es solo una forma solidaria de evitar que se les silencie. No hay duda de que los manifestantes conocen por propia experiencia el grado en que la modernidad occidental se ha especializado en técnicas para silenciar las acciones insurgentes. Según el sentido común dominante, merecen ser silenciados porque son guiados por personas ignorantes, inferiores, atrasadas, retrógradas, locales e improductivas: en resumen, por personas que se supone que son un obstáculo para el progreso y el desarrollo. Cómo contrarrestar la potente máquina silenciadora sin dar lugar a una alternativa que sea también una máquina silenciadora: este es el gran reto al que se enfrentan los intelectuales-activistas. Ahí reside su des-formación y su auto-reinvención.

La teoría de retaguardia. La segunda razón por lo que considero que escribir desde la perspectiva de la imposibilidad del radicalismo es prometedor, tiene que ver con la misión que los manifestantes asignan a los activistas-intelectuales del buen vivir: contribuir a la formulación de teorías de retaguardia (de las que iremos hablando en este libro). Es una misión casi imposible de cumplir pero, en la media en que se pueda hacer, constituye la gran novedad de

los inicios del milenio, y es la mejor noticia para quienes creen de verdad que se puede vencer al capitalismo, el colonialismo, el patriarcado y todas las demás opresiones adláteres.

Estas experiencias políticas de las que son testigos quienes se manifiestan por el buen vivir provocan sorpresa porque las teorías políticas de la modernidad occidental, incluidos el marxismo y el liberalismo, no las concibieron ni, mucho menos, las previeron. Particularmente importante, entre otros muchos ejemplos, es el caso de los movimientos de los pueblos indígenas de América Latina y su contribución a los recientes cambios políticos producidos en algunos países. La sorpresa se debe al hecho de que tanto el marxismo como el liberalismo han ignorado a los pueblos indígenas, como actores sociales y políticos. La Internacional Comunista estigmatizó a José Mariátegui, el gran marxista peruano, como "romántico" y "populista" por asignar un papel a los indios en la construcción de las sociedades latinoamericanas. Tal sorpresa plantea una nueva pregunta a los teóricos e intelectuales en general, la de si están preparados para experimentar la sorpresa y el asombro. Es una pregunta que no tiene respuesta. Es un problema que tiene atrapados de forma particular a los teóricos críticos, porque han sido formados en el teorizar de vanguardia. La teoría de vanguardia, por propia naturaleza, no se deja tomar por la sorpresa ni el asombro. Lo que no encaja en las previsiones o proposiciones de los vanguardistas no existe o es irrelevante.

Para responder de forma positiva al desafío de permitirse

ser suprimido presupone que el proceso de des-formación y reinvención está en marcha y avanza con éxito. Los intelectuales dispuestos a ser tomados por la sorpresa son los que ya no se sorprenden por las novedades imaginadas, por extravagantes y seductoras que sean, de las teorías de vanguardia, y han llegado a la conclusión de que finalizó el tiempo de las teorías de vanguardia (el tiempo de la linealidad, la simplicidad, la unidad, la totalidad y la determinación). Una vez que los intelectuales entran en el proceso de des-formación, poco a poco se va haciendo más evidente el carácter academicista, exageradamente intelectualizado y estancado de las teorías de vanguardia.

Este libro fue escrito teniendo en mente la creación de un horizonte afectivo-intelectual en el que puedan emerger las teorías de retaguardia mediante sus aportaciones al éxito de las luchas de los manifestantes del buen vivir. Las teorías de retaguardia solo se pueden validar con los resultados prácticos, con la evaluación de los cambios realizados por sus protagonistas, entre los cuales el activista-intelectual siempre es una figura menor. Es decir, las teorías de retaguardia son, para decirlo con términos de SCHOPENHAUER[1], *parerga* y *paralipomena*, partes menores de formas no teóricas de vida. Son acciones de intervención teórica entretejidas en formas de vida. No se lavan las manos como Poncio Pilatos, ni son un coro griego. Están especializadas en estructuras, dibujos, registros, sobres y direcciones postales. Cosas importantes, pero de una importancia que dista mucho de ser suficiente.

La inagotable experiencia del mundo y la comunicación indirecta. La tercera razón por la que considero que el momento actual es prometedor para escribir desde la perspectiva de la imposibilidad del radicalismo, es la mayor conciencia actual de que la diversidad cultural, cognitiva, social, etno-racial, productiva, política y religiosa del mundo es inmensa; es una diversidad que, además de poderse

describir y reproducir, se puede ver, demostrar, sentir y expresar poéticamente. Muchos factores explican tal hecho, y analizaremos algunos de ellos en este libro, pero el más importante es la reciente visibilidad de los manifestantes del buen vivir y la diversidad interna que revelan y festejan. Es un tipo de diversidad que subvierte por completo la diversidad monocultural de *National Geographic* o el turismo eco-etno-cultural. Es una diversidad con sus propios criterios de diversidad que, a diferencia de la diversidad monocultural, convierte la simultaneidad inerte en compleja contemporaneidad. En oposición a la mirada turística o de entretenimiento, que crea actos de simultaneidad entre personas no contemporáneas, la diversidad de los manifestantes del buen vivir crea encuentros entre diferentes contemporaneidades, es decir, entre diferentes formas de ser contemporáneo. Desvela la policromía y la polifonía del mundo sin convertirlas en una heterogeneidad radical discontinua e inconmensurable.

La unidad reside en la no esencia. Está en la tarea de construir el buen vivir. Ahí radica la novedad y el imperativo político: ensanchar los medios de la contemporaneidad para ampliar el campo de reciprocidad entre el principio de igualdad y el principio de reconocimiento de la diferencia. Así pues, la lucha por la justicia social se agranda de forma insospechada. A la injusticia relativa a la distribución de la riqueza, basada en la idea convencional de justicia social, se suman otras muchas dimensiones de la injusticia, que han tenido duraciones temporales distintas y, por lo tanto, llevan

consigo modos distintos de contemporaneidad: la injusticia histórica del colonialismo y la esclavitud, la injusticia sexual del patriarcado, la ginefobia y la homofobia; la injusticia intergeneracional del odio contra los jóvenes y contra los modelos sostenibles de desarrollo; la injusticia etno-racial de las formas de racismo y xenofobia; la injusticia cognitiva cometida contra la sabiduría del mundo en nombre del monopolio de la ciencia y las tecnologías sancionadas por esta.

La diversidad estructural (no funcional) es seductora y tentadora. Seduce a quienes ven en ella la razón del fin de los dogmas y la posibilidad de imaginar y crear otras posibilidades de vida. Si la diversidad del mundo es inagotable, entonces es posible la utopía. Todas las posibilidades son finitas pero su número es infinito. La experiencia constituida no es nada más que una concreción provisional y localizada de la experiencia constituyente. El hecho de que la realidad existente esté tan lejos de los ideales no demuestra la imposibilidad de los segundos; al contrario, solo prueba que la realidad actual carece de ideales. Sin embargo, tal diversidad también es inquietante, en particular en el Norte global, porque revela el aislamiento de Occidente. La afirmación de la diversidad del mundo marca un punto de inflexión en el excepcionalismo occidental. El que en su día parecía original *(archetypus)* y ascendente, mostrando al "resto" el camino por delante, se ha convertido en derivativo *(ectypus)* y descendente, una concepción del mundo y un modo de experimentar la sociedad y la naturaleza que están

demostrando ser insostenibles.

El reconocimiento de esta diversidad autónoma y capacitadora tal vez sea la característica fundamental del proceso de des-formación, tal como se expone parcialmente en este libro. Desde esta perspectiva es como propongo las epistemologías del Sur. Ese reconocimiento actúa de red de seguridad contra los abismos en los que se cae cuando se pierde la certeza de que el conocimiento científico es el único tipo válido de conocimiento, y de que más allá de él solo hay ignorancia. Es el antídoto más eficaz contra el silenciamiento wittgensteiniano, totalmente presa del monolenguaje y la monocultura. Lo que no se puede decir o decir claramente en una lengua o cultura, se puede decir y decir claramente en otra lengua o cultura. Reconocer otros tipos de conocimiento y otros partícipes en la conversación para otros tipos de conversación abre el campo a infinitos intercambios discursivos y no discursivos, con codificaciones y horizontalidades insondables.

Las tres razones antes mencionadas en favor de escribir desde la perspectiva de la imposibilidad del radicalismo pueden facilitar indirectamente la emergencia del activista-intelectual o los intelectuales de retaguardia, como los manifestantes del buen vivir les llaman. Por otro lado, algunos manifestantes pueden acabar por leer este libro, y hasta interesarse por su lectura. Sin embargo, por lo que a mí se refiere, lo que queda escrito en este libro es un experimento de pensamiento-acción, un gimnasio de ideas en el que me entreno para llegar a ser intelectual de retaguardia y, con ello,

un rebelde competente. Lo que los manifestantes pueden aprender de mí no es más que un espejo fiel de lo que yo sigo aprendiendo de ellos.

Espero que lean este libro otros que no sean los manifestantes. Estos últimos no son muy solventes en lo que se refiere a este tipo de consumo, ni sienten suficiente interés por él. El libro fue escrito en este lado de la línea, pero se gestó en el otro. Solo será inteligible y prometedor para quienes sepan imaginar el final de la línea abisal de la que voy a hablar en el libro.

El intento de contribuir a la emergencia de teorías de retaguardia obliga a repetidos ejercicios de autorreflexión sobre la des-formación y reinvención en marcha. El contexto es similar a la declaración de San Agustín al escribir sus *Confesiones: "Quaestio mihi factus sum"* (Me he convertido en un problema para mí mismo). La diferencia es que el problema ya no es la confesión de los errores pasados, sino la participación en la construcción de un futuro personal y colectivo, sin estar nunca seguro de que no se van repetir los errores del pasado.

Los lectores son sin duda conscientes de que el hecho de que escriba desde la perspectiva de la imposibilidad del radicalismo es todavía un intento, bien que desesperado o desesperadamente honesto, de rescatar el radicalismo de modo que tome distraídos y con la guardia baja a los poderes establecidos. Y permítaseme que de inmediato añada: no tengo modo de saber si lo he conseguido. No sé, por tanto, si soy un rebelde competente. No siento el apremio urgente de

escribir lo que escribo, lo cual no me es molesto. Lo molesto es no sentir la necesidad de silenciar lo que se debe silenciar. La última frase de la *Ética* de Spinoza es aterradora: *Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara* (Pero todo lo excelso es tan difícil como raro).

Esta es la razón de que este libro, en cierta medida, seguirá siendo incompleto.

[1] En 1851, Arthur SCHOPENHAUER publicó *Parerga y Paralipomena,* una serie de reflexiones filosóficas.

Más allá de la imaginación política y

El Norte global se va haciendo más y más pequeño en lo que a la economía y a la política y la cultura se refiere, sin embargo, es incapaz de interpretar el mundo en toda su amplitud si no es mediante teorías generales e ideas universales. Visto desde fuera, dicho *habitus* convence cada vez menos y se puede entender como la expresión de una manifestación en cierto modo anacrónica del excepcionalismo occidental, aunque siga siendo muy destructivo cuando se traduce en políticas imperiales. Mucho de lo que se sabe sobre África procede de las imágenes producidas en el Norte global. Estos universales —la mayoría de ellos generados en el Atlántico Norte— son detalles que han adquirido un grado de universalidad, como ya he comentado en otra parte (Santos, 2006). Como trataré de abordar más adelante, mientras estos universales parecen referirse a las cosas tal como existen, arraigadas en una realidad particular, evocan múltiples capas de sensibilidades, persuasiones, suposiciones culturales y opciones ideológicas vinculadas a su propia situación contexto. Para construir, tanto estas realidades locales como las universales, el proyecto epistemológico que genera este conocimiento persiste en intentar negar su localización y las historias de las que emanan. Como tal, en las palabras de Trouillot (2002, págs. 221-222), estos universales no se limitan a describir la diversidad del mundo sino que nos ofrecen una interpretación singular del mundo. Pero a lo largo de Europa y el Norte global, un sentimiento de agotamiento intelectual y político es la cara contemporánea del eurocentrismo. El Norte global está descendiendo lentamente hacia el populismo autoritario (Hall, 1985), con las desigualdades creciendo en todas partes, generando conflictos sociales que han tomado la forma de ultranacionalismo, racismo, conflictos étnicos, sexismo, xenofobia, homofobia, etc. En resumen, desde esta perspectiva, parece que el Norte tiene poco que enseñar al mundo. ¿Es muy importante que así sea? ¿No reside precisamente ahí la oportunidad histórica de que el Norte global aprenda de las experiencias del Sur global? La verdad del asunto es que, después de cinco siglos de "enseñar" al mundo, parece que el Norte global ha perdido la capacidad de aprender de las experiencias del mundo. En otras palabras, se diría que el colonialismo ha incapacitado al Norte global para el aprendizaje desde un punto de vista no colonial, es decir desde aquel que permite la existencia de historias distintas de las de la historia universal eurocéntrica.

Dicha situación se refleja en todo el mundo intelectual generado en el Norte global y, más en concreto, en la teoría crítica eurocéntrica[2]. Una sensación de agotamiento acosa a la tradición crítica eurocéntrica. Se manifiesta en una desazón peculiar y difusa que se manifiesta de múltiples formas: irrelevancia, impotencia, estancamiento, parálisis. Tal inquietud se agudiza más aún porque vivimos en un mundo en el que hay tanto que criticar, un mundo, además, en que cada vez son más las personas que viven en condiciones críticas que implican a la vez crisis y crítica. Si hay tanto que criticar, ¿por qué se ha hecho tan difícil construir teorías críticas compartidas y sólidas, teorías que generen prácticas transformativas eficaces y profundas?

Durante los últimos treinta años, se han ido multiplicando las dificultades —a menudo presentadas como perplejidades ante repertorios políticos ininteligibles, movilizaciones y soluciones imprevistas, impases atribuidos a una supuesta falta de alternativas y una diversidad de protocolos de rendición más o menos complejos — que tienen sitiado el pensamiento crítico eurocéntrico tanto en su corriente marxista como en la libertaria. Tres de estas dificultades suponen un dilema en la medida en que se producen en el ámbito de la propia imaginación política en que se asienta la teoría crítica y también, en última instancia, la política emancipadora. Otras tres se refieren al impacto de las perplejidades y los impases políticos en la construcción de teoría. En conjunto, estas dificultades exigen cierta distancia *respecto a* la tradición crítica eurocéntrica.

En esta introducción analizaré estas dificultades y mostraré las causas originales de la desazón que generan. La primera serie de dificultades se refiere al encogimiento de la imaginación política emancipadora. En pocas palabras, se pueden designar como preguntas fuertes y respuestas débiles; el final del capitalismo sin fin, y el final del colonialismo sin fin y el fin del patriarcado y el sexismo sin fin.

Preguntas fuertes y respuestas débiles

Una razón de la necesidad de marcar una distancia con la tradición crítica eurocéntrica es que esta solo proporciona respuestas débiles a las preguntas fuertes a que nos enfrentamos en nuestro tiempo. Las preguntas fuertes no solo se refieren a nuestras opciones específicas de vida individual y colectiva, sino también al paradigma societal y epistemológico que ha dado forma al actual horizonte de posibilidades en que decidimos nuestras opciones, el horizonte en el que determinadas opciones son posibles y otras quedan excluidas o incluso son inimaginables. Tales preguntas son de naturaleza paradigmática porque abordan los propios criterios para la inclusión y exclusión de opciones específicas. Por consiguiente, despiertan un tipo particular de perplejidad.

Las respuestas débiles, por el contrario, son aquellas que no cuestionan los horizontes de posibilidades. Dan por supuesto que el paradigma actual ofrece respuestas a todas las preguntas relevantes. Por lo tanto, no consiguen disminuir la perplejidad provocada por las preguntas fuertes y, de hecho, pueden aumentarla. En realidad, descartan y

estigmatizan esta perplejidad como síntoma de un rechazo irracional a viajar siguiendo mapas históricamente comprobados. Pero, dado que la perplejidad deriva en primer lugar del cuestionamiento de dichos mapas, las respuestas débiles son una invitación a la inmovilidad.

La primera pregunta fuerte se puede formular así: si la humanidad es una sola, ¿por qué hay tantos principios diferentes sobre la dignidad humana y la justicia social, todos ellos supuestamente únicos, pero a menudo contradictorios entre sí? En la raíz de la perplejidad que subyace a esta pregunta está un reconocimiento de que en la interpretación moderna y eurocéntrica del mundo se han dejado muchas cosas fuera. La respuesta crítica eurocéntrica a esta pregunta es que esa diversidad solo se ha de reconocer en la medida en que no contradiga los derechos humanos universales[3]. Es una respuesta débil porque, al postular la *universalidad abstracta* de la concepción de la dignidad humana en que se basa la idea de los derechos humanos, desestima la perplejidad oculta que subyace a la pregunta, que precisamente cuestiona la posibilidad de tal universalidad abstracta[4]. El hecho de que dicha idea esté basada en el Norte se considera irrelevante, ya que la historicidad del discurso de los derechos humanos no interfiere con su estatus ontológico[5].

Esta respuesta, por mucho que la aprueben el pensamiento político convencional y también la teoría crítica, sobre todo en el Norte global, es débil, porque reduce la interpretación del mundo a la interpretación eurocéntrica del mundo, ignorando o trivializando así otras interpretaciones no eurocéntricas del mundo, por ejemplo, las decisivas experiencias e iniciativas políticas de los países del Sur global. Es el caso de los movimientos de las gramáticas de resistencia que han ido emergiendo contra la opresión, la marginación y la exclusión, cuyas bases ideológicas suelen tener poco que ver con las referencias culturales y políticas eurocéntricas que prevalecieron a lo largo del siglo xx. Estos movimientos, cuando recurren a la gramática de los derechos humanos para formular sus luchas, lo hacen en términos que contradicen por completo la interpretación dominante de los derechos humanos. Algunos de los ejemplos más sobresalientes de tales movimientos y gramáticas son los negros africanos contra el régimen del apartheid, las luchas nacionalistas hacia la independencia en África y en Asia durante la mayor parte del siglo xx, el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos desde la década de 1950, las luchas emancipatorias de las mujeres en todo el mundo o los pueblos indígenas y afrodescendientes que se han vuelto políticamente activos en los últimos treinta años en América Latina o el movimiento de ocupación en Europa y Estados Unidos durante la última década. Pero también podríamos mencionar movimientos y gramáticas centradas en el renacimiento de la imaginación ética, cultural y política no-eurocéntrica en África, Asia y el mundo islámico.[6] Parten de referencias culturales y políticas que no son occidentales, aunque estén constituidas por una resistencia a la dominación occidental. El pensamiento convencional sobre los derechos humanos carece de herramientas teóricas y analíticas para posicionarse en relación con dichos movimientos y, peor aún, no

comprende la importancia de hacerlo. Aplica la misma receta abstracta de carácter universal, con la esperanza de que de este modo la naturaleza de las ideologías alternativas o los universos simbólicos se reduzca a especificidades locales que no afecten al canon universal de los derechos humanos.

La segunda pregunta fuerte que se plantea en nuestro tiempo es la siguiente: ¿qué grado de *coherencia* hay que exigir entre los principios, cualesquiera que sean, y las prácticas que tienen lugar en su nombre? Esta pregunta cobra una urgencia especial en las zonas de contacto entre el Norte global y el Sur global, o entre el Occidente global y el Oriente global, porque es ahí donde la discrepancia entre los principios y las prácticas suele alcanzar el mayor grado. Cada vez somos testigos con más frecuencia de violaciones masivas de los derechos humanos en nombre de los derechos humanos, la destrucción de la democracia en nombre de la democracia, el asesinato de civiles inocentes en el proceso de supuestamente protegerles, la devastación de modos de subsistencia en nombre del desarrollo, la utilización masiva de técnicas de vigilancia y restricciones de las libertades fundamentales en nombre de la preservación de la libertad y la seguridad. Las inversiones ideológicas empleadas en esconder tal discrepancia son tan masivas como la brutalidad de dichas prácticas.

También en este caso la respuesta que da la teoría crítica eurocéntrica es débil. Aunque denuncia la discrepancia entre los principios y las prácticas, tiende a suscribir de forma acrítica la idea de que los principios de los derechos humanos, la democracia, el desarrollo, la intervención humanitaria, etc., no pierden credibilidad a pesar de su creciente violación sistemática y flagrante en la práctica, por actores tanto del Estado como no del Estado. El pensamiento eurocéntrico crítico sigue acudiendo con curiosidad a las ferias de la industria de los derechos humanos, donde siempre se muestran nuevos productos (el *Pacto Global*, los *Objetivos del Milenio*, la *Guerra a la Pobreza*, la *Guerra a la Violencia de Género*, etc.) aunque de camino a esas ferias deba cruzar un cementerio cada vez más incomprensible de promesas rotas.

Una tercera pregunta fuerte se plantea ante la creciente presencia de la espiritualidad y la religión en las luchas políticas y ante su forma de enfrentarse a la tradición crítica eurocéntrica. ¿Es irreversible el proceso de secularización, considerado uno de los logros más distintivos de la modernidad occidental? ¿Cuál podría ser la aportación de la religión a la emancipación social, si es que en algo puede contribuir? Una vez más, la tradición crítica eurocéntrica responde a partir de las premisas de la Ilustración y los derechos humanos convencionales a los que dan lugar. En consecuencia, el proceso de secularización se convirtió en un componente del proyecto imperial. Una de sus características clave fue la invención de la religión primitiva como el opuesto de la concepción eurocéntrica de la religión, representando la etapa suprema del desarrollo. Siguiendo este enfoque, otras formas de religiosidad y espiritualidad se transforman en expresiones locales arcaicas, para ser reemplazadas por formas religiosas más avanzadas en la vida pública. Así entendidos, los derechos humanos dan por supuesta la

secularización, incluida la naturaleza laica de sus propios cimientos. La religión pertenece al ámbito privado, el ámbito de los compromisos voluntarios y, por consiguiente, desde la perspectiva de los derechos humanos, su relevancia es la de un derecho humano entre otros: el derecho a la libertad religiosa. Es una respuesta débil, porque da por supuesto lo que precisamente se cuestiona, es decir, la idea de que la libertad de religión solo es posible en un mundo libre de religión. ¿Qué pasa, entonces, si no es este el caso?

La cuarta pregunta dice así: ¿es sostenible a largo plazo la concepción de la naturaleza como separada de la sociedad, tan integrada en el pensamiento occidental? Cada vez es más amplia la aceptación de que una de las novedades del nuevo milenio es que verá cómo el capitalismo llega a sus límites ecológicos definitivos, que la insaciable explotación de la naturaleza debe acabar, para que la vida humana en el planeta no se haga insostenible. Esta es tal vez una de las preguntas fuertes que genera más perplejidad, porque todo el pensamiento eurocéntrico, crítico o no, se asienta en la idea cartesiana de que la naturaleza es una *res extensa*, y, como tal, un recurso ilimitado a disposición incondicional de los seres humanos.

La respuesta que el pensamiento eurocéntrico da a esta pregunta es débil porque solo reconoce los problemas que se pueden debatir dentro del modelo epistemológico y ontológico cartesiano. La prueba está en las ideas de desarrollo sostenible, integral o humano, y en las políticas medioambientales que de ahí derivan: por muchos calificativos que se añadan a la idea de desarrollo, este mantiene intacta la idea de crecimiento infinito y de avance imparable de las fuerzas productivas. En realidad, el capitalismo global nunca ha estado más ávido de recursos naturales como hoy, hasta el punto de que se puede hablar de un nuevo imperialismo extractivista. Nunca han sido tan codiciados la tierra, el agua y los minerales, y la lucha por ellos nunca ha tenido consecuencias sociales y medioambientales tan desastrosas como en la actualidad.

Así pues, el modelo cartesiano no aborda el problema fundamental que subyace en esta pregunta fuerte. Además, y lo más importante, no consigue entender la fuerza y la lógica de los movimientos sociales que en las últimas pocas décadas han estado organizando sus luchas sobre la base de una idea no eurocéntrica de la relación entre naturaleza y sociedad, según la cual la naturaleza aparece como la madre tierra, un organismo vivo al que pertenecemos y titular de sus propios derechos. Desde un punto de vista cartesiano, el hecho de que la Constitución ecuatoriana incluya todo un apartado dedicado a los derechos de la naturaleza es jurídica y ontológicamente absurdo, una auténtica *aberratio entis* (un tema del que volveremos a hablar más adelante).

La quinta pregunta fuerte se puede formular así: ¿hay espacio para la utopía en nuestro mundo? Después del fracaso histórico de tantos intentos de construir sociedades no capitalistas, y con tan trágicas consecuencias, ¿existe realmente una alternativa al capitalismo, al capitalismo y al patriarcado? ¿Durante cuánto tiempo los problemas causados por el capitalismo se seguirán "solucionando" con más capitalismo? ¿Durante cuánto tiempo vamos a tratar de "resolver" los problemas causados por las

intervenciones coloniales en el pasado en África y en otras partes a través de otras intervenciones coloniales? ¿Por qué la economía de reciprocidad y cooperación no es una alternativa creíble a la economía de la codicia y la competencia? La perplejidad que provocan estas preguntas tiene sus raíces en otra pregunta aún más fuerte: ¿no está por debajo de la dignidad humana —si no incluso por debajo de la inteligencia humana— aceptar que no hay alternativa a un mundo en el que las 500 personas más ricas tienen los mismo ingresos que los 40 países más pobres, lo cual equivale a 416 millones de personas? Según el informe de 2011 de la National Planning Commission (NPC), el 20% más pobre de la población sudafricana obtuvo sólo el 2,3% del ingreso nacional, mientras que el 20% más rico ganó alrededor del 70%. ¿No está por debajo de la dignidad humana que en Sudáfrica haya un número creciente de multimillonarios cuando tantos sudafricanos siguen viviendo por debajo de la pobreza con poco acceso a vivienda digna y seguridad alimentaria?[7] ¿No está por debajo de la dignidad humana mexicana que la riqueza de un solo ciudadano mexicano, Carlos Slim, constituya el 4 % o el 6% del PIB del país, y equivalga a la suma de la riqueza de varios millones de mexicanos?

La idea de una sociedad alternativa y la lucha por conseguirla fueron la columna vertebral de la teoría crítica y de la política de izquierdas a lo largo del siglo XX. La fuerza histórica del marxismo ha estado en su exclusiva capacidad de articular la idea de un futuro alternativo con una forma oposicional de vivir en el presente. Pero, en las últimas décadas, parece que gran parte del pensamiento crítico y de la política de izquierdas, en particular en el Norte global, ha perdido la capacidad de formular la idea de un futuro poscapitalista creíble. Fuera del Norte global tal idea era una cuestión bastante compleja desde el principio, debido a la diversidad de luchas y enemigos. En el sur de África, por ejemplo, la teorización del "enemigo" refleja un enfoque político sofisticado producido en los años cincuenta y sesenta, donde las experiencias vividas asociaban el colonialismo y el imperialismo (y la segregación) como los principales enemigos (NZO, 1982). Aquí, dada la naturaleza colonial del capitalismo, la liberación política implicaba necesariamente una ruptura con las formas capitalistas de explotación y la adopción urgente de medidas para garantizar la justicia social para la mayoría africana. Para alcanzar estos objetivos, los enfoques ortodoxos desarrollados en el Norte global no fueron suficientes, como subrayó Aimé Césaire en su crítica al Partido Comunista Francés. En su *Carta a Maurice Thorez* (1956), Césaire rechazó el "fraternalismo" del Partido Comunista francés, pues había rechazado el paternalismo de las autoridades coloniales francesas.

En Sudáfrica, el apartheid no era simplemente una defensa externa del capitalismo y el colonialismo; se convirtió en la forma distintiva adoptada por el capitalismo y el colonialismo (MAGUBANE, 2007)[8]. La negación, por parte de las fuerzas del apartheid y de sus aliados, de todos los africanos negros se convirtió en un instrumento fundamental de un epistemicidio masivo, es decir, la destrucción de los sistemas de conocimiento, formas de conocimiento, autopercepción y modos de ser en el mundo. Como subrayó FANON, es esta "deshumanización" la que abjura a la humanidad transformando el sujeto colonial en

un ser subhumano (1963: 42). La lucha contra el genocidio y el epistemicidio estuvo en el centro de las reivindicaciones políticas en Sudáfrica desde el principio. En 1955 el Congreso del Pueblo declara: Sudáfrica pertenece a todos los que viven en ella, blancos y negros, y ningún gobierno puede justamente reclamar la autoridad a menos que esté basado en la voluntad de todo el pueblo. Nuestro pueblo ha sido despojado de sus derechos de nacimiento a la tierra, la libertad y la paz por una forma de gobierno fundada en la injusticia y la desigualdad. Nuestro país nunca será próspero ni libre hasta que toda nuestra gente viva en hermandad, gozando de iguales derechos y oportunidades. [...] Todas las personas tendrán igual derecho a utilizar sus propias lenguas y a desarrollar su propia cultura y costumbres populares. [...] Las restricciones de la propiedad de la tierra sobre una base racial serán suprimidas, y toda la tierra será dividida entre los que la trabajan, para así desterrar el hambre. [...] La ley garantizará a todos su derecho a hablar, a organizarse para reunirse, publicar, predicar, adorar y educar a sus hijos. [...] El objetivo de la educación será enseñar a los jóvenes a amar a su pueblo y a su cultura, a honrar la fraternidad humana, la libertad y la paz. La educación será gratuita, obligatoria, universal e igual para todos los niños. La educación superior y la formación técnica se abrirán a todos mediante subsidios estatales y becas otorgadas sobre la base del mérito (1982, págs. 81-83).

La Carta de la Libertad ofreció un proyecto visionario y radical de la sociedad que las fuerzas políticas sudafricanas no han podido transformar en práctica desde el final del apartheid. El problema es que, sin la concepción de una sociedad alternativa, el actual estado de las cosas, por violento y repugnante que sea, no generará ningún impulso para una oposición fuerte o radical, o una rebelión. Es evidente que el hecho no se le ha escapado a la creciente política neoliberal de derechas, que desde los años ochenta ha ejercido el poder no desde el consenso político (basado en preferencias entre distintas alternativas) sino más bien desde la resignación política (basada en la ausencia de alternativas).

El final del capitalismo sin fin

La segunda dificultad que acosa a la imaginación política occidental es una concreción de la quinta pregunta fuerte señalada en el apartado anterior. Se podría formular de este modo: es tan difícil imaginar el fin del capitalismo como imaginar que el capitalismo no tiene fin. Si es verdad que la caída del Muro de Berlín produjo un efecto devastador en la idea de futuros poscapitalistas, no es menos cierto que es difícil creer que el capitalismo pueda escapar de la fatalidad de todos los fenómenos históricos, es decir, la fatalidad de tener principio y fin. De ahí la doble dificultad. La dificultad ha dividido el pensamiento crítico eurocéntrico, tanto en el Norte global como en el Sur global, en dos corrientes que han estado sustentando dos diferentes opciones políticas para la izquierda.

La primera corriente queda bloqueada por la primera dificultad (imaginar el fin del

capitalismo). En consecuencia, ha dejado de preocuparse por el fin del capitalismo y, en su lugar, ha centrado su creatividad en el desarrollo de un *modus vivendi* con el capitalismo, capaz de minimizar los costes sociales de la acumulación capitalista y sus principios básicos de individualismo posesivo, competencia y una expansión infinita de los valores de intercambio. La democracia social, el keynesianismo, el Estado de bienestar y el Estado desarrollista de los años sesenta en lo que por entonces se llamó el Tercer Mundo, son las principales formas políticas de ese *modus vivendi*. La quiebra de esa corriente se manifiesta hoy de forma incontestable en las crisis financieras y económicas de Europa y Estados Unidos. Hasta hace poco, ha encontrado una segunda vida en algunos de los BRICS[9], particularmente en Brasil. Apunta a un nuevo tipo de implicación del Estado fuerte en el *desarrollo económico* —basada en asociaciones públicas/privadas— y la *redistribución de la riqueza* —basada no en los derechos universales, como en el caso de la democracia social europea, sino más bien en importantes transferencias de dinero a grupos sociales vulnerables en función de sus ingresos. Lleva a una nueva forma de Estado: el Estado neodesarrollista. La forma de Estado combina un nacionalismo económico mitigado —basado en un sector económico público fuerte y una activa diplomacia económica en nombre de empresas multinacionales brasileñas, chinas, indias y sudafricanas— sea con la conformidad pasiva o con la complicidad activa con las instituciones del capitalismo global. A diferencia de su precedente europeo, este modelo no se propone enfrentarse a la línea divisoria entre ricos y pobres y, de hecho, la puede agudizar. Cree en el crecimiento económico neoliberal tanto como no cree en la economía de goteo, de la filtración de la riqueza desde las capas más altas hasta las más bajas.

La otra corriente minoritaria de la tradición crítica eurocéntrica no se deja bloquear ante la primera dificultad. Al contrario, está firmemente convencida de que el capitalismo se acabará algún día, y mejor será que sea pronto que tarde. Pero vive muy intensamente la segunda dificultad (imaginar cómo llegará el fin del capitalismo y qué es lo que le va a seguir). El subcontinente latinoamericano ofrece las manifestaciones políticas de esta dificultad más intensas. Se vive de dos formas completamente opuestas. Por un lado, consiste en imaginar alternativas poscapitalistas para después del colapso del "socialismo real" (el debate sobre el "socialismo del siglo XXI")[10]; por otro lado, consiste en imaginar alternativas poscapitalistas mediante la reinvención de alternativas precapitalistas, anteriores a la conquista y el colonialismo.

Que el resultado de las luchas contra el apartheid constituya una tercera forma de expresar la dificultad de imaginar un futuro postcapitalista, trasmite una sensación de oportunidad perdida. En 1999, cinco años después del fin formal del apartheid, Andrew Nash expresó: "La lucha contra el apartheid se ha convertido a veces en un foco de las esperanzas de la izquierda revolucionaria en todo el mundo. Sin embargo, representa una oportunidad perdida para la izquierda no sólo en el sentido más obvio de que no representó un verdadero desafío al poder del capitalismo global "(1999, pág. 79).

Imaginar el poscapitalismo después del capitalismo acosa a la izquierda eurocéntrica en sus múltiples formas, como bien lo ilustran en los últimos diez años los gobiernos de Venezuela, Bolivia y Ecuador. Imaginar el poscapitalismo antes del capitalismo acosa a los movimientos indígenas de toda América Latina. Los debates y las luchas políticas sobre el Estado plurinacional, el *sumak kawsay*, el *sumak qamaña* y los derechos de la naturaleza en Ecuador y Bolivia son ejemplos reveladores. Los intentos de combinar las dos imaginaciones son visibles en ideas tan híbridas como el "socialismo de *sumak kawsay*" de Ecuador o el "socialismo comunitario" de Bolivia. Parece que están fracasando porque imaginar el poscapitalismo sobre la base de la situación capitalista actual (privilegiada por los gobiernos) e imaginar el poscapitalismo sobre la base de formas inventadas de vida precapitalista, son recíprocamente ininteligibles a menos que se haga un esfuerzo de traducción intercultural, que hasta hoy no se ha producido (hablaremos más sobre este tema). Sin embargo, ambas imaginaciones comparten la idea de que el capitalismo y el colonialismo son dos formas de dominación que van de la mano.

Aunque las dos respuestas a las dificultades a que se enfrenta la imaginación política emancipadora, tal como ejemplificado por el caso de Brasil y Sudáfrica, por un lado, y los casos de Venezuela, Bolivia y Ecuador, por otro son completamente distintas, comparten el hecho de que surgieron de procesos políticos basados en fuertes movilizaciones populares. Con la espectacular subida de las expectativas de las clases populares, dirigen al mandato democrático nuevas exigencias que, si no se cumplen, pueden conducir a una intensa frustración social y posiblemente a la represión violenta. Las dos reacciones se aprovechan de cierto margen que el capitalismo global ha creado (sobre todo mediante la subida del valor de intercambio de las mercancías, la tierra y los minerales típico del imperialismo extractivista) sin cuestionarlo de forma significativa, aunque la retórica oficial sea anticapitalista y antiimperialista, como en los casos de Venezuela, Bolivia y Ecuador. De distintas formas, reflejan los límites actuales de la globalización contrahegemónica tal como puso de manifiesto el proceso del Foro Social Mundial durante la década pasada.

El final del colonialismo sin fin

La tercera dificultad a la que se enfrenta la imaginación política emancipadora eurocéntrica tiene que ver con el colonialismo. Se puede formular así: es tan difícil imaginar el final del colonialismo como imaginar que el colonialismo no tiene fin. Los estudios y las luchas poscoloniales, descoloniales o estudios subalternos de las tres últimas décadas han demostrado cuán atrincherado está el colonialismo en la vida tanto privada como pública, incluso muchas décadas después del fin del colonialismo histórico. Por otro lado, como en el caso del final del capitalismo sin fin, es difícil pensar que el colonialismo vaya a escapar del destino de otros fenómenos sociales y que no tiene fin.

La reacción de la imaginación y la política emancipadoras eurocéntricas se ha dividido en dos. La primera corriente está bloqueada por la primera dificultad; incapaz de imaginar el fin del colonialismo, niega la existencia del propio colonialismo. Según esta corriente, la independencia política de las colonias significó el fin del colonialismo; desde entonces, el anticapitalismo es el único objetivo político legítimo de la política emancipadora. Esta línea del pensamiento crítico eurocéntrico se centra en la lucha de clases y, por tanto, no reconoce la validez de las luchas etno-culturo-raciales. Al contrario, más que defender la idea de democracia racial[11] como legítima aspiración, se celebra como algo ya plenamente conseguido.

Por otro lado, según una segunda corriente de la tradición crítica, los procesos históricos conducentes a la independencia demuestran que el colonialismo interno ha seguido existiendo después de la independencia y hasta hoy. Es muy difícil imaginar una alternativa al colonialismo porque el colonialismo interno[12] no es solo, o principalmente, una política de Estado; es más una amplia gramática social que impregna las relaciones sociales, los espacios público y privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. En resumen, es una forma de vida, una forma de cordialidad desigual que a menudo comparten quienes se benefician de él y quienes sufren sus consecuencias. Según esta corriente de la tradición crítica, la lucha anticapitalista se ha de librar codo con codo con la lucha anticolonial. La dominación de clase y la dominación etno-culturo-racial se alimentan recíprocamente, lo cual significa que la lucha por la igualdad no se pude separar de la lucha por el reconocimiento de la diferencia.

Según esta corriente, el desafío poscolonial ha quedado grabado en toda las regiones del mundo que en su día estuvieron sometidas al colonialismo europeo, y esa inscripción ha durado desde la conquista, la invasión o la ocupación, hasta nuestros días. En 1955, el presidente Sukarno de Indonesia, uno de los organizadores de la conferencia de Bandung, denunció la persistencia de la línea de vida imperial, que describió como "una línea que arranca del Estrecho de Gibraltar, y sigue a través del Mediterráneo, el Canal de Suez, El Mar Rojo, el Océano Índico, el Mar Meridional de China y el Mar de Japón. Durante la mayor parte de esa enorme distancia, los territorios a ambos lados de esta línea de vida eran colonias, los pueblos no eran libres y sus futuros estaban hipotecados a un sistema alienante. A lo largo de esa línea de vida, esa arteria principal del imperialismo, se bombeó la sangre vital del colonialismo "(Sukarno, 1955, pág. 21). La persistencia del colonialismo ha sido formulada de forma elocuente entre muchos otros por los autores de la Freedom Charter (1955) en Sudáfrica, Franz Fanon (1967a), y José Mariátegui, que, refiriéndose a la sociedad peruana (aunque se puede aplicar también a otras sociedades latinoamericanas), mencionaba el pecado original que en ella grabó la conquista: "El pecado de emerger y llegar a ser sin el indio y en contra del indio" (1974a [1925], pág. 208).

El colonialismo interno persiste hoy bajo otras formas en los espacios gobernados por "la regla de la diferencia" (Chatterjee, 1993, pág. 19), separada por líneas abisales. Desde

la década de 1960, Israel se ha expandido hacia Cisjordania, Gaza, el Sinaí y el Golán, convirtiéndose en el caso más conocido de un proyecto colonial expansionista basado en colonos. Otro ejemplo lo proporciona Marruecos, que inició en 1975 un "nuevo" proyecto de colonización en el Sáhara Occidental. Este proyecto incluyó movimientos masivos de población incluyendo tanto la real deslocalización de ciudadanos de Marruecos en el territorio de destino como en el desarrollo de la infraestructura que necesitaban. Al pueblo saharaui se le ha negado el derecho a definir sus opciones políticas frente al expansionismo colonial marroquí. Tanto Marruecos como Israel defienden la "civilización" de sus súbditos y el desarrollo de la tierra mediante la introducción de sistemas culturales supuestamente superiores —ya sea el judaísmo o la democracia liberal—, negando así a los súbditos coloniales la posibilidad de emanciparse como "sujetos" o como "ciudadanos" (Mamdani, 1996). En resumen, las colonias internas persisten y se reproducen en el discurso y en la práctica.

Paradójicamente, las luchas y los movimientos militantes poscoloniales y descolonizadores de los últimos treinta años, que tanto han influido en el descrédito de la primera corriente, también han contribuido a desprestigiar la segunda, debido a la incapacidad de aquellos (evidente en el caso de los movimientos indígenas y afrodescendientes) de articular las luchas etno-culturales con las luchas de clase y, de este modo, establecer alianzas políticas más amplias que puedan impedir el aislamiento social y político.

Estas dificultades a las que se enfrenta la imaginación política progresista se reflejan en otras cuatro dificultades que han tenido un impacto aún más directo en las teorías desarrolladas para explicar la transformación social emancipadora. En pocas palabras, se pueden delimitar de este modo: *la urgencia contra el cambio civilizacional; lo muy viejo y lo muy nuevo; la pérdida de sustantivos críticos; la fantasmal relación entre teoría y práctica.*

La paradoja de la urgencia y el cambio civilizacional

Vivimos en un tiempo desgarrado entre dos temporalidades extremas y contradictorias que se disputan el marco temporal de la acción colectiva. Por un lado, existe un sentimiento de urgencia. Parece que una larga serie de fenómenos exige que se dé prioridad absoluta a la acción inmediata o a corto plazo, porque no parece siquiera que el largo exista si se deja que las tendencias que se manifiestan en esos fenómenos evolucionen sin control. Estos son algunos de los fenómenos que acuden a la mente: el calentamiento global y la inminente catástrofe ecológica; el impacto destructivo del capital financiero no regulado sobre la vida y las expectativas de las personas; la menguante sostenibilidad de los medios de vida de grandes poblaciones (por ejemplo, el caso del agua); el impulso descontrolado hacia la guerra eterna, y la violencia y destrucción de la vida humana que provoca; la creciente escalada del agotamiento de los recursos

naturales; y, por último, el crecimiento exponencial de la desigualdad social que da origen a nuevas formas de fascismo social, es decir, regímenes sociales regulados únicamente por extremas diferencias de poder o un nuevo tipo de jerarquías de estatus, unas jerarquías aparentemente neofeudales. Es evidente que los fenómenos específicos y las mezclas entre ellos que crean la presión de la urgencia varían entre el Norte global y el Sur global, pero parece que la mayor parte de ellos se dan en todas partes, bien que de forma diferente y con distintas intensidades.

Por otro lado, existe el sentimiento de que nuestra época exige cambios civilizacionales profundos y extensos en el tiempo. Los fenómenos antes señalados son síntoma de estructuras y agencias firmemente asentadas, que no se pueden afrontar con un intervencionismo de corto plazo, ya que este forma tanta parte del paradigma civilizacional como la situación que combate. El siglo xx demostró con inmensa crueldad que no basta con tomar el poder, y que, más que hacerse con él, es necesario transformarlo[13]. Esta incertidumbre doble y paradójica plantea nuevos retos epistemológicos, teóricos y políticos. Invita a formulaciones abiertas de una sociedad alternativa cuya fuerza reside más en la intensidad con que rechaza la situación actual que en la precisión de las alternativas propuestas. Tales formulaciones abiertas consisten en afirmar la posibilidad de un futuro mejor y otro mundo posible, sin saber a ciencia cierta si el segundo es posible ni cómo será. Por consiguiente, es una utopía muy distinta de las utopías modernas que están en la base de la tradición crítica eurocéntrica.

La coexistencia de estas dos temporalidades antagónicas produce una gran turbulencia en las viejas distinciones y fracciones que estaban en el núcleo de la teoría crítica y la política eurocéntrica, por ejemplo, entre la táctica y la estrategia, el corto plazo y el largo plazo, o la reforma y la revolución. El sentimiento de urgencia exige táctica, corto plazo y reforma, en cambio, el sentimiento de cambio civilizacional paradigmático exige estrategia, largo plazo y revolución. Pero el hecho de que ambos sentimientos coexistan y presionen desfigura los términos de las distinciones y las fracturas, y las hace más o menos irrelevantes y carentes de significado. En el mejor de los casos, se convierten en significados imprecisos propensos a apropiaciones contradictorias. Hay procesos reformistas que parecen revolucionarios (Mugabe en Zimbabwe y Hugo Chávez en Venezuela), procesos revolucionarios que parecen reformistas (el neozapatismo de México) y procesos reformistas cuyo reformismo es altamente cuestionable (por ejemplo, los de Brasil, India y Sudáfrica).

La caída del Muro de Berlín asestó un golpe mortal a la idea de revolución, pero también un golpe no menos letal a la idea de reforma. Desde entonces vivimos en un tiempo que convierte el reformismo en contrarreformismo con una increíble falta de responsabilidad democrática y con una no menos extraordinaria pasividad por parte de los ciudadanos. Un tiempo en que es demasiado tarde para ser posrevolucionario, o demasiado pronto para ser prerrevolucionario. En consecuencia, los antagonismos políticos pasan a ser relativamente desregulados y a mostrar significados que tienen poco

que ver con los sustantivos asociados a ellos. En estas circunstancias, la reconstrucción teórica en la tradición y el estilo eurocéntricos se hace difícil, confusa e inconvincente, y, además, no parece que le interese mucho a nadie.

En mi opinión, el Foro Social Mundial (FSM)[14] ha puesto en evidencia la quiebra de esta tradición y este estilo teóricos, al reaccionar de forma pragmática a estas tensiones no resueltas entre las temporalidades contradictorias y las declaraciones teóricas. Con todas sus limitaciones, que se fueron haciendo más evidentes a medida que avanzaba la década (Santos, 2005, 2008b), el FSM promovió la expresión de las campañas, las coaliciones de los discursos, y las prácticas centradas en la acción inmediata o, si no, en la transformación a largo plazo. Las llamadas a la cancelación inmediata de la deuda se articularon con largas campañas de educación popular sobre el VIH/SIDA; las denuncias de la criminalización de la protesta social de los pueblos indígenas ante los tribunales fueron de la mano de la lucha por el reconocimiento de la identidad cultural y los territorios ancestrales de esos pueblos; la lucha de la gente de Soweto (Sudáfrica) por el acceso inmediato a suficiente agua potable, tras la privatización de los suministros de agua, pasó a formar parte integrante de una estrategia a largo plazo para garantizar el acceso sostenible al agua en todo el continente africano, como bien ilustró la Constitución de la Africa Water Network (red africana del agua[15]) de Nairobi durante el FSM-2007.

Estos distintos marcos temporales de la lucha llegaron a coexistir pacíficamente en el FSM por tres razones principales. Primera, se tradujeron en luchas que compartían la misma mezcla de acción colectiva institucional y postinstitucional/directa. Fue un alejamiento significativo del teorizar izquierdista eurocéntrico que dominó durante todo el siglo xx[16]. En lo que a este último se refiere, el marco de lucha por objetivos de corto alcance siempre fue la de la gradualidad legal, un activismo institucional no radical. Segunda, el conocimiento mutuo de estas temporalidades diversas entre los movimientos y las organizaciones condujeron a la idea de que las diferencias entre ellos eran mucho más amplias en la teoría que en la práctica. Una llamada radical a la acción inmediata podía ser la mejor forma de dar credibilidad a la necesidad de un cambio de civilizaciones, aunque la única razón fueran los obstáculos insalvables con los que debería enfrentarse. El FSM también llamó la atención sobre posibilidades no teorizadas, como las generadas por algunos importantes movimientos que aunaban en su activismo general estructuras de tiempo tanto inmediatas como de civilizaciones. Este fue (y es) el caso del MST (Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra de Brasil), que sumó las ocupaciones ilegales de tierras para dar de comer a los campesinos hambrientos y acciones masivas de educación política popular destinada a una transformación mucho más amplia del Estado y la sociedad brasileños[17]. También es el caso de los movimientos indígenas de América Latina y la India, que exigen la validez de las cosmovisiones y las concepciones no eurocéntricas del Estado, al tiempo que luchan por detener los megaproyectos que ya están en marcha y que han acabado con su medio de vida.

La última razón de la coexistencia pragmática de temporalidades contradictorias fue

que el FSM no estableció prioridades entre ellas; simplemente abrió un espacio para el debate y la construcción de alianzas entre los movimientos y las organizaciones, cuyos resultados podían ser de lo más diverso. Sin embargo, el sentimiento predominante del objetivo común, por vaga que fuera su definición, de construir otro mundo posible tendía a suavizar las polarizaciones teóricas entre los movimientos, e invitaba a estos a crear coaliciones más sólidas donde y cuando las afinidades fueran más propicias. La selección en el establecimiento de coaliciones se convirtió en la forma de evitar la polarización innecesaria.

¿Muy viejo o muy nuevo? El ejemplo del Proyecto Yasuní

La segunda dificultad para la teoría crítica eurocéntrica también ha estado relacionada con las temporalidades opuestas, esta vez no entre el corto y el largo plazo, sino por la naturaleza de la trayectoria temporal de la innovación política hoy emergente: la innovación como lo muy nuevo o como la reinvención de lo muy viejo. Como ejemplo de esta dificultad para valorar adecuadamente los campos nuevos/viejos de alternativas (que hasta hoy la tradición crítica occidental ha "desperdiciado" o ignorado), me referiré brevemente a una de las transformaciones propuestas hace poco en América Latina: el Proyecto Yasuní-ITT de Ecuador, una iniciativa extremadamente polémica. El Proyecto Yasuní-ITT, que en 2007 presentó por primera vez el entonces ministro de Energía y Minas, Alberto Acosta[18], es una alternativa al modelo capitalista desarrollista y extractivista de desarrollo que hoy impera en América Latina y África, y, en realidad, en la mayor parte del Sur global. Reivindica un nuevo tipo de corresponsabilidad internacional, una nueva relación entre los países más y menos desarrollados, y se propone un nuevo modelo de desarrollo: un modelo pospetróleo de desarrollo. Ecuador es un país pobre a pesar de ser rico en petróleo —o porque es rico en petróleo—. Su economía depende muchísimo de las exportaciones de crudo: los ingresos por petróleo suponen el 22 % del PIB y el 63% de las exportaciones. La destrucción humana y medioambiental de la Amazonia provocada por este modelo económico es realmente impresionante. Como consecuencia directa de la explotación petrolífera por parte de Texaco y después de Chevron, entre 1960 y 1990 desaparecieron dos pueblos amazónicos completos: los *tetetes* y los *sansahauris*.

La iniciativa ecuatoriana intenta liberarse de este pasado y propone lo siguiente: el Estado ecuatoriano se compromete a dejar sin explotar las reservas de petróleo del subsuelo estimadas en 850 millones de barriles en tres bloques del Parque Nacional Amazónico de Yasuní, una de las regiones de más rica biodiversidad del planeta, con la condición de que los países más desarrollados reembolsen a Ecuador la mitad de los ingresos a los que renuncia como consecuencia de esta decisión. Según los cálculos del Gobierno, la explotación generaría en 13 años unos ingresos de entre 4.000 y 5.000 millones de euros, y emitiría unas 410 toneladas de CO_2 a la atmósfera, que se podrían

evitar si Ecuador fuera compensado con 2.000 millones de euros; este dinero se destinaría a inversiones medioambientales correctas, como energías renovables, reforestación, etc.; el dinero se recibiría como certificados de garantía, unos créditos que los países "donantes" recuperarían con intereses en el caso de que Ecuador decidiera proceder a la explotación del petróleo.

A diferencia del Protocolo de Kioto, el objetivo de esta propuesta no es crear un mercado del carbono, al contrario, pretende impedir las emisiones de carbono; apunta a la necesidad de reducir la demanda de energía. Combina las preocupaciones medioambientales de Occidente con las ideas indígenas de la *pachamama* (la madre Tierra). Reivindica el derecho de la naturaleza a ser protegida como ente vivo dondequiera que estén amenazadas la estabilidad y la regeneración de sus ciclos vitales. Proclama la idea de *sumak kawsay*, el buen vivir, como alternativa a las ideas occidentales de desarrollo, todas ellas consideradas insostenibles porque dependen de un crecimiento infinito. Se debe valorar como una contribución indígena a todo el mundo. Actualmente ha ido sumando seguidores entre los ciudadanos y los movimientos, a medida que se ha ido poniendo cada vez más de manifiesto que la degradación medioambiental y el pillaje injusto de los recursos naturales irreemplazables conducen al suicidio colectivo de la humanidad.

La tormenta política interna provocada por esta propuesta es un signo claro de la magnitud de lo que esta supone[19]. Lo que está en juego es la gran ruptura con el modelo económico extractivista y desarrollista. La posibilidad de que se convierta en precedente de otras iniciativas similares en otros países supone una grave amenaza para el capitalismo global y, en particular, para los poderosos intereses petroleros. Por otro lado, la propuesta exige un modelo igualmente nuevo de cooperación internacional, una cooperación sostenible durante muchos años y que sea capaz de contemplar dos intereses igualmente legítimos: el interés de Ecuador de preservar su soberanía nacional, dados los riesgos que corre al internacionalizar sus planes de desarrollo, y los intereses de los contribuyentes internacionales, preocupados por que sus aportaciones se utilicen con fines que no hayan sido acordados con antelación. Será un tipo de cooperación muy diferente del que ha prevalecido en las relaciones entre centro y periferia en el sistema mundial moderno, dominadas por el imperialismo, los dobles estándares, los ajustes estructurales, el intercambio desigual, el alineamiento obligado, etc.

Esta propuesta plantea varios retos teóricos y políticos. El primero seguramente es cómo abordar la identidad temporal de esta iniciativa. ¿Es nueva porque busca un futuro poscapitalista y constituye una novedad sin precedentes en la lógica del desarrollo moderno o, al contrario, es nueva porque propone una repetición o una reinvención sin precedentes de un antiguo pasado precapistalista asentada en las concepciones indígenas y no occidentales de la naturaleza? En el primer caso, la novedad se acerca a una utopía; en el segundo, se aproxima a un anacronismo. En lo que sigue expongo algunos de los dilemas analíticos.

No es fácil analizar procesos sociales, políticos y culturales nuevos o innovadores. Existe el peligro real de someterlos a esquemas conceptuales y analíticos que son incapaces de asimilar su novedad y, por tanto, tienden a devaluarlos, ignorarlos o demonizarlos. Esta dificultad conlleva un dilema que no se manifiesta de forma inmediata: solo se pueden crear nuevos esquemas analíticos y conceptuales sobre la base de los procesos que generan la propia necesidad de crearlos. ¿Cómo hay que identificar tal necesidad? ¿Cómo se debe sentir? Es una necesidad metateórica y metaanalítica, es decir, implica la decisión política de considerar que estos procesos son nuevos, y no una prolongación de procesos antiguos. ¿Cómo teorizar esta opción si exactamente los mismos procesos, salvo el raro caso de las rupturas estructurales totales, pueden requerir cualquiera de las dos opciones políticas por razones igualmente creíbles? Detrás de la decisión hay una apuesta, un acto de voluntad e imaginación, más que un acto de razón especulativa[20]. Decidirse por la novedad implica desear la novedad. La base de este deseo es un sentimiento de desasosiego y no conformismo, *respecto a* nuestro presente basado en el convencimiento de que nos merecemos algo mejor. Evidentemente, para que la apuesta sea creíble es necesario recurrir a argumentos razonables. Pero tales argumentos están construidos sobre un fondo de incertidumbre e ignorancia, los propios ingredientes de la apuesta.

El asunto se complica más aún cuando la novedad apunta al futuro señalando el pasado, incluso a un pasado antiguo. Para un modo de pensamiento moldeado por la idea moderna del tiempo lineal, esto es absurdo: todo lo que pretenda volver al pasado es viejo, no nuevo. Para ser mínimamente coherente, debe implicar una invención del pasado, en cuyo caso el porqué y el cómo de la invención pasan a ser un problema. Esto nos devuelve a la cuestión de la novedad.

Es posible que la dificultad sea aún mayor: una apuesta de éxito por la novedad no implica la sostenibilidad de la novedad de éxito. En otras palabras, un proceso inequívocamente nuevo o novedoso puede fracasar precisamente por el propio hecho de ser nuevo. Lo nuevo se ha de enfrentar no solo a teorías y conceptos antiguos, sino también a las fuerzas sociales y políticas que se movilizan con particular eficacia cuando se encuentran ante algo nuevo. El significado último del conservadurismo está en su resistencia a lo nuevo, que, a lo más, se concibe como una amenaza a lo que se puede conseguir mediante lo viejo. Este conservadurismo puede surgir tanto de la derecha como de la izquierda. Aparece aquí de nuevo la doble naturaleza de lo nuevo. El conservadurismo lo afrontará de dos formas opuestas: sea porque lo nuevo no tiene precedente en el pasado, o porque lo nuevo recurre a un pasado demasiado antiguo para pertenecer a la idea conservadora del pasado. Para la mayor parte del Sur global, que ha experimentado el colonialismo, la proclamación de un pasado precolonial es una proposición revolucionaria para los conservadores porque ellos son los hijos de los colonizadores. Por la misma razón, para los progresistas eurocéntricos, proclamar un pasado precolonial es, en el mejor de los casos, una vergüenza, y, en el peor, la

manifestación de una falsa conciencia.

Hay aún otra dificultad. Lo nuevo o novedoso solo se puede analizar en sus propios términos mientras ocurre. Cuando concluye —normalmente son muy discutibles el momento y la naturaleza de ese final— ya no es nuevo. Se impone lo viejo. Para oponerse a la conclusión, la apuesta por lo nuevo ha de ir seguida de la apuesta por el Ya No, o el Todavía No. La segunda apuesta requiere que el análisis siempre esté abierto y sea incompleto como lo que se está analizando. Va de la mano de los procesos en marcha en, por así decirlo, tiempo analítico real. Es posible que lo que se está analizando hoy ya no exista mañana. Incluso el significado político del análisis puede cambiar con rapidez, con la misma rapidez con que las diferentes fuerzas políticas destruyen, incorporan o subvierten las agendas de sus adversarios. Así pues, cualquier construcción teórico-analítica tiene necesariamente una dimensión programática. No obstante, tal dimensión no se ha de concebir como la vanguardia de un proceso social y político activo siempre al borde de ser traicionado por una realidad mediocre. Al contrario, se trata más bien de una construcción de retaguardia que analiza cómo los procesos sociales y políticos más estimulantes acumulan asuntos olvidados, alianzas perdidas, errores no reconocidos, promesas incumplidas y traiciones disfrazadas.

La pérdida de los sustantivos críticos

La tercera dificultad para la generación de un trabajo crítico teórico sólido y convincente en la imaginación política eurocéntrica es lo que denomino la pérdida de sustantivos críticos. Hubo un tiempo en que la teoría crítica eurocéntrica "poseía" toda una serie de sustantivos que marcaban su diferencia con las teorías convencionales o burguesas. Entre ellos, socialismo, comunismo, revolución, lucha de clases, dependencia, alienación, fetichismo de los productos, etc. En los últimos treinta años, parece que la tradición crítica eurocéntrica ha perdido "sus" sustantivos y hoy se distingue de las teorías convencionales o burguesas por los adjetivos que emplea para subvertir el significado de los nombres propios que toma prestados de esas teorías. Así, por ejemplo, si la teoría convencional habla de desarrollo, la teoría crítica se refiere al desarrollo alternativo, integral, inclusivo, democrático o sostenible; si la teoría convencional habla de democracia, la teoría crítica propone la democracia radical, participativa o deliberativa; lo mismo ocurre con cosmopolitismo, que pasa a llamarse cosmopolitismo subalterno, oposicional, insurgente o enraizado; y lo mismo con derechos humanos, que pasan a ser derechos humanos radicales, colectivos o interculturales.

Hay que analizar estos cambios con mucho cuidado. Los conceptos (sustantivos) hegemónicos no son, a nivel pragmático, propiedad inalienable del pensamiento convencional o burgués. Como he señalado en otro lugar (Santos, 2002a), una de las características distintivas de la actual acción colectiva común de diferentes partes del mundo es precisamente la capacidad demostrada de los movimientos sociales de utilizar

herramientas y conceptos hegemónicos, como imperio de la ley, democracia y derechos humanos, de forma y con fines contrahegemónicos. Los adjetivos pueden trastocar el significado de los sustantivos. Como decía Voltaire: "Los adjetivos son los enemigos de los sustantivos". Pero, por otro lado, hay que tener en cuenta que los sustantivos fijan el horizonte intelectual y político de lo que es decible, creíble, legítimo o realista, y, por deducción, de lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista. En otras palabras, al refugiarse en los adjetivos, la teoría crítica cree en el uso creativo de lo que yo llamaría franquicia conceptual, al mismo tiempo que acepta la necesidad de enmarcar sus debates y propuestas en un horizonte de posibilidades que inicialmente no es el suyo. Así pues, la teoría crítica asume un carácter derivativo que le permite emplearse en el debate pero no la deja debatir los términos de este, y mucho menos hablar de por qué se puede optar por un determinado tipo de debate y no por otro. De hecho, la eficacia del uso contrahegemónico de conceptos o herramientas hegemónicos depende de la conciencia que se tenga de dichas limitaciones.

Como explicaré en el apartado siguiente, esas limitaciones se hacen hoy mucho más visibles a medida que las luchas sociales que se libran en diferentes partes del mundo introducen conceptos nuevos que no tienen precedente en la teoría crítica eurocéntrica, y desde luego no tienen expresión adecuada en ninguno de los lenguajes en que se ha formulado la teoría crítica.

La fantasmal relación entre teoría y práctica

La última dificultad a la que se enfrentan la teoría crítica y la imaginación política eurocéntricas está en la enorme discrepancia entre, por un lado, lo que se afirma o prevé en la teoría, y, por otro, las prácticas más innovadoras y transformativas que tienen lugar en el mundo. Durante los últimos treinta años, las luchas más avanzadas han tenido como protagonistas a grupos sociales cuya existencia no reconoce la teoría crítica eurocéntrica (ni la izquierda política que esta fundó): las mujeres, los pueblos indígenas, los campesinos, los afrodescendientes, los *piqueteros*, los desempleados, los gais y lesbianas, los indignados, el movimiento okupa, entre otros. Estos grupos se organizan con mucha frecuencia de forma completamente distinta (movimientos sociales, comunidades de base, manifestaciones, iniciativas de autogobierno, ocupaciones de tierras y edificios, organizaciones económicas populares, reclamaciones, asambleas populares, referendos, presencia colectiva en espacios públicos, etc.) de las que la teoría crítica eurocéntrica privilegia (el partido obrero y el sindicato, la acción institucional, la lucha armada y la huelga). La mayoría de ellos no habitan en centros urbanos industriales, sino en lugares remotos, sea en los bosques y las cuencas de los ríos de la India, en los altos de los Andes o en las vastas llanuras de las sabanas africanas.

Esta discrepancia entre la teoría y la práctica tuvo un momento de gran visibilidad en el Foro Social Mundial a principios de la primera década del milenio. El FSM, cuya primera

reunión tuvo lugar en Porto Alegre (Brasil) en 2001, ha demostrado que la brecha entre las prácticas de la izquierda y las teorías clásicas de la izquierda es hoy más profunda que nunca. La realidad es que el FSM no está solo, como testigo de las experiencias políticas de la última década en América Latina, la región donde surgió el FSM[21]. Pensemos en las organizaciones de base desarrolladas por la teología de la liberación, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de Chiapas, y el constitucionalismo transformativo que se inició con la Constitución de Brasil de 1988 y fue seguido por otras muchas constituciones en las décadas de 1990 y 2000; el desplome de los partidos oligárquicos tradicionales y la emergencia de nuevos tipos de partido; los piqueteros argentinos y el Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra de Brasil; los movimientos indígenas de Bolivia, Ecuador, Colombia, Perú y el Frente Amplio de Uruguay; la emergencia de procesos que se autodesignan revolucionarios salidos de elecciones democráticas liberales y la coexistencia de organizaciones populares de poder con instituciones democráticas liberales; la elección de Evo Morales en Bolivia, de Rafael Correa en Ecuador, de Fernando Lugo en Paraguay y de José Mújica en Uruguay; la lucha de todo el subcontinente contra el ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas); el proyecto alternativo de integración regional (ALBA, la Alternativa Boliviana para las Américas). Son todas ellas prácticas e iniciativas políticas que no se pueden reconocer sino como progresistas, pese a que muchas de ellas realmente no encajan en las principales tradiciones teóricas de la izquierda eurocéntrica e incluso las pueden contradecir. Como acontecimiento internacional y punto de encuentro de tantas prácticas de resistencia y de proyectos alternativos de sociedad, el Foro Social Mundial ha añadido una nueva dimensión a esta ceguera mutua —la ceguera de la práctica *respecto a* la teoría, y de la teoría *respecto a* la práctica— y ha creado las condiciones para una reflexión más amplia y profunda sobre este problema.

La ceguera de la teoría hace invisible o infrateoriza la práctica, mientras que la ceguera de la práctica hace irrelevante la teoría. La ceguera de la teoría se puede observar en la forma en que los partidos de izquierda convencionales, junto con los intelectuales a su servicio, se han negado inicialmente a prestar atención al FSM y han minimizado su importancia, y en las ideas a menudo racistas de la izquierda eurocéntrica sobre los movimientos indígenas. La misma ceguera se puede rastrear igualmente en los análisis que hoy se hacen de los movimientos de los indignados[22] de toda Europa, o del movimiento okupa de Norteamérica, según los cuales la proximidad afectiva no se puede expresar de forma teórica sin distorsionar burdamente lo que los indignados o los okupas hacen y piensan sobre lo que están haciendo.

La ceguera de la práctica, por su parte, está claramente presente en el desdén demostrado de la gran mayoría de los activistas del FSM, de los líderes indígenas y, más recientemente, de los indignados, por la rica tradición teórica de la izquierda eurocéntrica, y la absoluta indiferencia de aquellos ante la necesidad de renovación que esa misma tradición proclama. Este desencuentro mutuo genera, en lo que a la práctica se refiere,

una extrema oscilación entre la espontaneidad revolucionaria y la inocua restricción autoimpuesta, y, en lo relativo a la teoría, una oscilación igualmente extrema entre el celo reconstructor *post-factum* y la arrogante indiferencia ante lo que no se presta a ser reconstruido.

En estas condiciones, la relación entre teoría y práctica adquiere unas extrañas características. Por un lado, la teoría deja de estar al servicio de las futuras acciones colectivas que potencialmente contiene, y sirve más bien para legitimar (o no) las acciones colectivas actuales que han emergido a su pesar. De este modo, el pensamiento de vanguardia deja de ser una orientación para pasar a servir de ratificación de los éxitos conseguidos por defecto, o de confirmación de fracasos preanunciados. Por otro lado, la práctica se justifica recurriendo a un *bricolaje* teórico que responde a las necesidades del momento, compuesto de conceptos y lenguajes heterogéneos que, desde el punto de vista de la teoría, no son más que racionalizaciones oportunistas o ejercicios retóricos. Desde la perspectiva de la teoría, el *bricolaje* teórico nunca adquiere el título de teoría. Desde el punto de vista de la práctica, la teorización *a posteriori* de vanguardia es un mero parasitismo, cuando no una completa *contradictio in adjecto*. Esta relación fantasmal entre teoría y práctica genera tres hechos políticos, todos ellos puestos de manifiesto por el proceso del FSM decisivo para nuestra comprensión de la actual situación de la izquierda.

¿Quién es el enemigo?

El primer hecho político es la discrepancia entre las certezas a corto plazo y las incertidumbres a largo plazo, una divergencia que nunca ha sido tan amplia. Durante las tres últimas décadas, el capitalismo neoliberal ha estado sometiendo cada vez más relaciones sociales a las leyes del mercado, con una intensidad sin precedentes. El crecimiento exponencial de la desigualdad social y la brutal intensificación de la explotación y la exclusión tanto en los países de la periferia como en los del centro, confieren a las luchas de resistencia un fuerte sentido de urgencia a corto plazo que permite una amplia convergencia en lo que se refiere a los objetivos inmediatos (las luchas contra las privatizaciones salvajes, la injusticia social y económica, los rescates del sistema bancario, los mercados financieros desregulados, los recortes presupuestarios en políticas sociales, las escandalosas bonanzas fiscales para las compañías mineras, las recetas de talla única del FMI, el acaparamiento de tierras, el neoextraccionismo, etc.) Lo que sigue sin estar claro es si las luchas están destinadas a enfrentarse al capitalismo en nombre del socialismo o algún otro futuro poscapitalista, o, por el contrario, se libran contra *este* tipo de capitalismo (neoliberalismo) en nombre de un tipo de capitalismo de rostro más humano.

Esta falta de claridad no es un problema nuevo, pero adquiere una nueva magnitud. El ímpetu del capitalismo neoliberal es tan abrumador que lo que acaba por convivir con él se puede entender de forma creíble como una lucha en su contra. Por el mismo principio,

la incertidumbre sobre el largo plazo tiene hoy una nueva dimensión: si realmente existe un largo plazo. Es decir, el propio largo plazo se ha hecho tan incierto que los conflictos sobre él dejan de ser importantes o movilizadores. En consecuencia, el corto plazo se extiende y, ante las incertidumbres a corto plazo, se producen polarizaciones políticas concretas. El descrédito del largo plazo favorece a la táctica y evita que las polarizaciones sobre el largo plazo interfieran en la movilización a corto plazo. El otro lado de la apertura total al futuro a largo plazo es la completa irrelevancia de este.

La creciente incertidumbre y el carácter abierto del largo plazo en la política de izquierdas se manifiesta en la transición de la certeza del futuro socialista como resultado científico del desarrollo de las fuerzas productivas, en Marx, al socialismo binario o barbarismo formulado por Rosa Luxemburgo, a la idea de que "otro mundo es posible" que preside el FSM. El largo plazo siempre ha sido un horizonte fuerte de la teoría crítica y la política de izquierdas. Anteriormente, cuanto más lejos estaba ese horizonte de las realidades del capitalismo del momento, más radical era la estrategia política, de ahí la escisión entre revolución y reforma. Hoy, parece que esta escisión padece la erosión que acompaña a la del largo plazo. Como decía antes, el largo plazo sigue ahí, pero ya no es muy consistente ni está preñado de consecuencias.

¿Cómo medir el éxito o el fracaso?

La segunda consecuencia de la fantasmal relación entre la teoría y la práctica es la imposibilidad de una explicación de consenso del rendimiento de la política transformadora. Una vez más, no se trata de un problema nuevo, pero hoy plantea un dilema mayor. Para algunos, la crisis de la izquierda desde los años setenta se manifiesta en una cierta regresión de la lucha de clases, y en su sustitución parcial por los llamados giros de identidad y culturales, y las luchas que propician. El FSM fue a la vez síntoma y confirmación de esta transformación. Para otros, ese fue un período en el que abundaron la innovación y la creatividad, donde la izquierda se renovó mediante nuevas luchas, nuevas formas de acción colectiva, nuevos objetivos políticos. Según esta segunda postura, hubo ciertamente un retroceso, pero se refirió más a las formas clásicas de organización y acción políticas; además, gracias a esta regresión emergieron nuevas formas de organización y acción políticas. Para quienes sostienen la idea de la regresión general, el balance es negativo y las supuestas novedades se traducen en una desviación peligrosa y sometida de los objetivos primarios (la lucha de clases del ámbito de la producción) a objetivos secundarios (la identidad, la cultura o, en suma, los objetivos del ámbito de la reproducción social). Según esta idea, todo ello no fue sino una mera cesión al enemigo, por muy radicales que fueran los discursos de ruptura. En cambio, para quienes defienden la idea de innovación y creatividad, el balance es positivo, porque se han destrozado los dogmatismos bloqueantes, se han ensanchado las formas de acción colectiva y las bases sociales en que se asientan, y, sobre todo, porque las luchas, por sus formas y alcance, han conseguido desvelar nuevos puntos débiles del enemigo. Entre los

protagonistas de las luchas de la última década, prevalece la segunda postura, aunque la primera, con su tesis de la regresión general, es muy visible en la participación de algunas organizaciones (principalmente de los sindicatos) en el FSM o en las movilizaciones de los indignados.

Al evaluar los últimos treinta años, es muy habitual recurrir a la falacia de los pasados hipotéticos, sea para demostrar que si hubiera prevalecido la apuesta por la lucha de clases los resultados habrían sido mejores, o, por el contrario, para demostrar que sin las nuevas luchas los resultados hubiesen sido mucho peores.

¿Extremismos inconsecuentes?

La tercera consecuencia de la relación fantasmal entre la teoría y la práctica es un extremismo teórico de nuevo cuño, relativamente alejado del debate sobre el horizonte a largo plazo antes mencionado. Se refiere a las polarizaciones que son a la vez mayores y mucho más intrascendentes que aquellas por las que se caracterizaron los debates hasta hace treinta años. La incertidumbre y el carácter abierto del largo plazo, aunque evitan la polarización-con-consecuencias, invitan a extremas polarizaciones-sin-consecuencias. Comparadas con estas posiciones más recientes, las posturas extremas del pasado parecen menos alejadas entre sí. Sin embargo, escoger entre ellas en su momento trajo para la vida de las organizaciones, los militantes y las sociedades consecuencias mucho más concretas que las que hoy se producen. Las polarizaciones actuales, en cambio, no están vinculadas directamente a organizaciones políticas específicas, ni traen consecuencias de mucha importancia. Las principales dimensiones del actual extremismo teórico son tres:

En lo que se refiere a los sujetos de la transformación social, la polarización se da, por un lado, entre aquellos para quienes las luchas por la emancipación social las ha de librar un sujeto histórico bien definido: la clase social y sus aliados, y, por otro lado, aquellos para quienes esas luchas están abiertas a una pluralidad de sujetos colectivos sean todos los oprimidos, los "pueblos coloniales y suprimidos del mundo" (Kwame Nkrumah[23]), "personas corrientes y por tanto rebeldes" (subcomandante Marcos), el movimiento de los movimientos (FSM), o la *multitud* (Toni Negri y Michael Hardt). Es una enorme diferencia en comparación con las del pasado. Hasta hace treinta años, las posiciones polarizadas se centraban "solo" en la delimitación de la clase obrera (la vanguardia industrial frente a los sectores retrógrados), en la identificación de los aliados, fueran estos los campesinos o la pequeña burguesía, en el paso de "la clase en sí misma" a la "clase para sí misma", etc. Pero las opciones a las que conducían afectaron de forma decisiva (y a veces fatal) a la vida de los militantes. Para seguir con el ejemplo anterior de José Mariátegui, basta recordar las amenazas que recibió del Komintern[24] por su "desviación romántica" en favor de los pueblos indígenas[25]. Su muerte prematura lo salvó de esas amenazas.

En Sudáfrica, las distinciones entre el Partido Comunista[26] y el ANC fueron

claramente delineados por Mandela, para quien (1982: 92-94): El principal objetivo del ANC era, y es, que el pueblo africano gane la unidad y los plenos derechos políticos. El objetivo principal del Partido Comunista, por otra parte, era eliminar a los capitalistas y reemplazarlos por un gobierno de la clase obrera. El Partido Comunista trató de hacer hincapié en las distinciones de clase, mientras que el ANC trata de armonizarlos. Dada la naturaleza capitalista del colonialismo, la liberación política implicaba una ruptura con las formas existentes de explotación capitalista y la adopción urgente de estrategias africanas de justicia social y unidad nacional. En consonancia con esta realidad, Mandela reforzó la importancia de la alianza entre los dos movimientos políticos autónomos para alcanzar los objetivos proclamados en la Carta de la Libertad.

Durante muchos decenios los comunistas eran el único grupo político de Sudáfrica que estaba dispuesto a tratar a los africanos como seres humanos iguales al resto; que estaban preparados para comer con nosotros, hablar con nosotros, vivir con nosotros y trabajar con nosotros. Ellos eran el único grupo político que estaba preparado para trabajar con los africanos para el logro de los derechos políticos y una participación en la sociedad *(ibid)*.

En lo que se refiere a los objetivos de la lucha social, la polarización se da entre la toma del poder y el total rechazo a la idea de poder, es decir, entre el estatismo que, de una u otra forma, ha prevalecido en la izquierda, y el antiestatismo más radical, como en la problemática interpretación que John Holloway hace del movimiento zapatista, a saber, que es posible cambiar el mundo sin asaltar el poder (Holloway, 2002). Hasta hace treinta años, la polarización estaba entre los medios para tomar el poder (la lucha armada o la acción directa frente a la lucha institucional), y la naturaleza de los objetivos del ejercicio del poder una vez tomado (la democracia popular/dictadura del proletariado frente a la democracia participativa/representativa).

En lo que se refiere a la organización, la polarización está entre quienes piensan que, para poder luchar con éxito, son necesarios ciertos tipos de organizaciones centralizadas, como los partidos y los sindicatos, y quienes rechazan cualquier clase de centralismo o incluso cualquier tipo de organización más allá de la que emerja de forma espontánea en el curso de la acción colectiva, por iniciativa de los propios actores en su conjunto. Hasta hace treinta años, la distancia entre las posiciones antagónicas era mucho más corta, pero la opción por una u otra generó consecuencias concretas y a menudo trágicas. La polarización era entre los partidos comunista y socialista, entre un partido único y un sistema de múltiples partidos; se refería a la relación entre el partido y las masas o las formas de organización del partido de los trabajadores (el centralismo democrático frente a la descentralización y el derecho al pluralismo interno).

Así pues, estamos ante un tipo distinto de polarizaciones, entre posiciones nuevas y más delimitadas. Esto no significa que las anteriores hayan desaparecido; simplemente han perdido su exclusividad y centralidad. Las nuevas polarizaciones tienen consecuencias para la acción política, pero estas son sin duda más difusas que las de

polarizaciones anteriores. La razón es doble. Por un lado, la relación fantasmal antes señalada entre la teoria y la práctica contribuye a que el activismo político sea relativamente inmune a las polarizaciones teóricas, o lo estimula para que las utilice de forma selectiva e instrumental. Por otro, los actores de las posturas extremas no se disputan las mismas bases sociales, no militan en las mismas organizaciones o ni siquiera en las mismas no-organizaciones. Por consiguiente, los contornos de las opciones políticas apuntan más a vidas paralelas de la izquierda.

Estas disyuntivas se deben en gran medida al hecho de que las movilizaciones políticas transformativas de nuestro tiempo no se circunscriben al universo cultural de la izquierda eurocéntrica tal como la hemos conocido. Al contrario, van mucho más allá de ella. Pertenecen a universos culturales, simbólicos y lingüísticos muy distintos, que generan unas disyuntivas que no serán mutuamente inteligibles sin una traducción intercultural[27].

En mi opinión, aquí reside el factor más importante que se oculta en la fantasmal relación entre la teoría y la práctica. La teoría crítica eurocéntrica y la política de izquierdas se desarrollaron históricamente en el Norte global, en realidad en solo cinco o seis países del Norte global (Alemania, Reino Unido, Francia, Rusia, Italia y, en menor grado, Estados Unidos y China), en cambio, las prácticas transformativas de izquierda más innovadoras y efectivas de las últimas décadas, como antes he señalado, se han dado en el Sur global. La tradición crítica eurocéntrica se desarrolló a la luz de las necesidades y aspiraciones percibidas de las clases europeas oprimidas, no a la luz de las clases oprimidas del mundo en su conjunto. Desde un punto de vista tanto cultural como de economía política, el "universalismo europeo" que esta tradición encarnaba y que la escuela de Fráncfort festejaba, en realidad era una lectura particular de una realidad particular que, por ejemplo, no incluía el colonialismo como sistema de opresión, pese a que la mayoría de la población mundial estuviera sometida a él[28].

Hoy, en el antiguo mundo colonial externo a Europa y Norteamérica, en lugares poco familiares, se produce una amplia diversidad de prácticas progresistas, obra de personas extrañas que suelen hablar lenguas no coloniales muy extrañas (aymara[29], quechua[30], guaraní[31], hindi[32], urdu[33], isiZulu[34], kikongo[35], Èdè Yorùba[36] o kiswahili[37]) o lenguas coloniales menos hegemónicas como mandarín[38], español[39], portugués[40] o árabe[41] y sus referencias culturales y políticas no son eurocéntricas. Además, cuando traducimos sus discursos a una lengua colonial, lo habitual es que no quede rastro de los conceptos familiares con que la política eurocéntrica de izquierdas se construyó históricamente, por ejemplo, los de revolución, socialismo, clase obrera, capital, democracia y derechos humanos. En su lugar, encontramos conceptos como tierra, agua, comunidad, territorio, autodeterminación, dignidad, respeto, buen vivir y madre tierra.

No es extraño, pues, que la teoría crítica y la política de izquierdas eurocéntricas no reconozcan o no entiendan las gramáticas y las prácticas contrahegemónicas que emergen en el Sur global. En realidad, la tradición eurocéntrica se provincializa debido a la emergencia en el mundo de interpretaciones críticas y prácticas transformativas que no

encajan en sus esquemas. Además, esos movimientos del Sur global a menudo se niegan a referir sus experiencias a lo que consideran un binomio improductivo de izquierda y derecha del Norte. Si no se mantiene la debida distancia *respecto a* la teoría crítica eurocéntrica, se corre el peligro de no identificar o valorar adecuadamente las novedades políticas que se producen en todo el mundo, y su eventual contribución a la política emancipadora en su conjunto.

Teorizar después del FSM

El FSM nacido en el Sur global se basó en premisas culturales y políticas que desafiaban a las tradiciones hegemónicas de la izquierda eurocéntrica. Su novedad, que cobró fuerza a medida que el FSM se mudó de Porto Alegre a Mumbai, después a Nairobi, Dakar y, más recientemente, a Túnez y Montreal estuvo en invitar a esas tradiciones de la izquierda, pero no como únicas tradiciones legítimas. Fueron invitadas junto con otras muchas tradiciones de pensamiento crítico, prácticas transformativas y concepciones de una sociedad mejor. Los movimientos y las organizaciones pudieron interactuar durante varios días y planificar acciones colaborativas, pese a que procedían de tradiciones críticas dispares y solo los unía un propósito muy vagamente definido de luchar contra la globalización neoliberal y por "otro mundo posible". Todo ello tuvo un profundo impacto en la relación entre la teoría y la práctica.

La experiencia del FSM, cualquiera que sea su evolución en el futuro (si es que lo tiene la actual versión del FSM), ha contribuido de forma importante a desenmarañar la fantasmal relación entre la teoría y la práctica. Ha dejado claro que la discrepancia entre la izquierda de los libros y la izquierda de la práctica es más un problema eurocéntrico. En otras partes del mundo, e incluso entre poblaciones no eurocéntricas de los pueblos indígenas y los inmigrantes de Occidente, hay otras formas de entender la acción colectiva para las que esa discrepancia no tiene sentido. El mundo en su conjunto está lleno de experiencias y actores transformativos que no están formados en las tradiciones de la izquierda eurocéntrica. Además, los nuevos movimientos populares consideran que el conocimiento científico, al que siempre se ha concedido prioridad absoluta en la tradición crítica eurocéntrica, es solo un tipo de conocimiento entre otros muchos. Es más importante para determinados movimientos y causas que para otros, y en muchos casos se utiliza para articular otros saberes —laico, popular, urbano, campesino, indígena, de las mujeres y religioso, por nombrar algunos.

De este modo, el FSM planteó una cuestión epistemológica: si las prácticas sociales y los actores colectivos recurren a diferentes tipos de conocimiento, la adecuada evaluación de su valor para la emancipación social se debe basar en una nueva epistemología que, contrariamente a las epistemologías hegemónicas eurocéntricas, no otorgue *a priori* la supremacía al conocimiento científico (cuya producción se realiza mayoritariamente en el Norte). Debe posibilitar una relación más justa entre diferentes tipos de conocimiento. En otras palabras, no hay justicia social global sin justicia cognitiva global. Por lo tanto, para

poder integrar la inmensa diversidad de discursos y prácticas críticas y valorar y maximizar su potencial transformativo, es necesaria una reconstrucción epistemológica. Esto significa que no necesitamos tanto alternativas como un nuevo pensamiento sobre las alternativas.

Dicha reconstrucción epistemológica debe partir de la idea de que el pensamiento hegemónico de la izquierda y la tradición crítica hegemónica, además de ser (o precisamente por ser) Norte-céntricas, son colonialistas, imperialistas, racistas y también sexistas. En línea con MUDIMBE, uno tiene que reconocer que la biblioteca colonial niega la posibilidad de una racionalidad plural o histórica (1988, pág. 208). Para superar esa situación epistemológica y con ello descolonizar el pensamiento y la práctica de izquierdas, es imperativo ir al Sur y aprender de él, pero no del Sur imperial (que reproduce en el Sur la lógica tomada como universal del Norte) sino del Sur antiimperial (SANTOS, 1995; págs. 479-520). Tal epistemología no sugiere en modo alguno que haya que descartar y echar al cubo de la basura de la historia el pensamiento y la política de izquierdas Norte-céntricos. Su pasado es, en muchos sentidos, un pasado honorable, y ha contribuido de forma importante a la liberación del Sur global. Lo imperativo es, más bien, iniciar un diálogo y una traducción interculturales entre los diferentes saberes y prácticas críticos. Sur-céntrico y Norte-céntrico, popular y científico, religioso y laico, femenino y masculino, urbano y rural, etc. Esta traducción intercultural está en la raíz de lo que denomino la ecología de los saberes. En los capítulos que siguen me extenderé más sobre este tema.

La otra implicación del FSM en el problema de la teoría/la práctica está en cómo ha rechazado reducir su carácter abierto en beneficio de la eficacia o la coherencia política. Existe en el seno del FSM un intenso debate sobre este problema, pero estoy convencido de que la idea de que no existe una teoría general de transformación social, capaz de reunir y clasificar la inmensa variedad de ideas y prácticas opuestas presentes en el FSM, ha sido uno de los principios más innovadores y productivos. Esta capacidad de integración potencialmente incondicional ha contribuido a la creación de una nueva cultura política que privilegia a los elementos comunes en detrimento de las diferencias, y fomenta la acción común incluso en presencia de profundas diferencias ideológicas, una vez que por consenso se han delimitado, definido claramente y adoptado los principios. En este sentido, se puede observar una vigorosa continuidad entre el FSM y los movimientos más recientes de los indignados del sur de Europa, la llamada Primavera Árabe, el movimiento okupa de Estados Unidos y otros países. Las condiciones y coaliciones hechas posibles entre los participantes individuales y entre los movimientos sociales se generan de abajo arriba, suelen ser pragmáticas y se mantienen mientras se considera que promueven los objetivos de cada movimiento. En la tradición de la izquierda convencional, de forma particular en el Norte global, el hecho de politizar un problema tiende a polarizarlo, lo cual habitualmente genera facciones, en cambio, en las movilizaciones políticas de los últimos quince años, y de forma especial en el Sur global,

parece que emerge una nueva cultura política donde la politización va de la mano de la despolarización, con la búsqueda de bases comunes, y con unos límites acordados a la pureza o la confusión ideológicas.

Esta nueva cultura política representa un intento de superar la relación fantasmal entre la teoría y la práctica. Como consecuencia de un virulento extremismo teórico que dominó la izquierda convencional durante gran parte del siglo XX, la política de izquierdas, poco a poco perdió contacto con las aspiraciones y opciones prácticas de los activistas entregados a la acción política concreta. Se formó un vacío entre la acción política concreta y el extremismo teórico.

Estoy convencido de que para superar este vacío, suprimir de la marginación las periferias, ya sean África, el Tercer Mundo, el Sur global, es necesario una interrupción epistemológica. En palabras de Paulin Hountondji: "Asegurar que el margen ya no sea margen, sino parte integral de un todo multifacético, un centro de decisión entre otros centros de decisión, un centro autónomo de producción entre otros, es hoy una tarea importante". Pero esa apropiación por la periferia de todo el conocimiento útil supone, además, un esfuerzo consciente hacia una reapropiación crítica y a la vez resuelta de la propia herencia práctica y cognitiva, una negación de la marginalidad de los conocimientos y conocimientos endógenos —inserción de lo "tradicional" en una tradición viva que mira hacia el futuro" (Hountondji, 1997, pág. 36).

Álvaro García Linera, vicepresidente de Bolivia, en su visión de conjunto de la historia de los pueblos del subcontinente latinoamericano, y en particular de las diversas "concepciones del mundo" subversivas y emancipadoras, ha demostrado con solidez que el "relato modernista y teleológico de la historia" acabó por convertirse en una ceguera teórica y un bloqueo epistemológico *respecto a* los nuevos movimientos sociales. Lo decía con estas palabras:

> El relato modernista y teleológico de la historia, adoptado en gran medida de los manuales de economía y filosofía, creará un bloqueo cognitivo y una imposibiliad epistemológica sobre dos realidades que serán el punto de partida de un proyecto diferente de emancipación, que va a desbancar a la propia ideología marxista: las temáticas campesina y étnica de nuestro país.
>
> (2009, pág. 482).

Conclusión

Las antinomias, las dificultades y los casos difíciles analizados en esta introducción, exigen que en el inicio de este nuevo milenio nos distanciemos del pensamiento crítico eurocéntrico. Establecer esta distancia es condición previa para completar la tarea más fundamental de nuestro tiempo: pensar lo impensable, asumir lo inesperado como parte integral del trabajo teórico. Las teorías de vanguardia, por definición, no se dejan tomar por sorpresa, por lo que propongo que, en el contexto actual de transformación social y política, necesitamos, más que teorías de vanguardia, teorías de retaguardia. Pienso en el

trabajo teórico que sigue y comparte muy estrechamente las prácticas de los movimientos sociales, plantea preguntas, establece comparaciones sincrónicas y diacrónicas, amplía simbólicamente esas prácticas mediante articulaciones, traducciones y posibles alianzas con otros movimientos, ofrece contextos, aclara o desmantela deducciones normativas, facilita la interacción con quienes avanzan a paso más lento, aporta complejidad cuando la acción parece precipitada e irreflexiva, y simplicidad cuando parece que la acción se ha quedado paralizada en la reflexión. Las ideas que forman la base de la teoría de retaguardia son: artesanía en lugar de arquitectura, testimonio comprometido en lugar de liderazgo clarividente, aproximación intercultural a lo que es nuevo para unos y muy antiguo para otros.

El objetivo de distanciarse de la tradición eurocéntrica es abrir espacios analíticos que sean "sorprendentes" porque son nuevos o han sido ignorados o hecho invisibles, es decir, han sido considerados no existentes por la tradición crítica eurocéntrica. Solo se pueden recuperar mediante lo que denomino la sociología de las ausencias. Volveré a este tema en los capítulos que siguen.

Como explicaré a continuación, mantener una distancia no significa desechar la tradición crítica eurocéntrica y echarla al cubo de la basura de la historia, ignorando así las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental. Significa, al contrario, incluirla en un marco mucho más amplio de posibilidades epistemológicas y políticas. Significa ejercer una hermenéutica de sospecha en lo que se refiere a las "verdades fundacionales", desvelando para ello lo que se oculta en su "valor nominal". Significa prestar especial atención a las tradiciones más pequeñas suprimidas o marginadas presentes en la tradición grande occidental.

Significa, sobre todo, asumir nuestro tiempo como un tiempo de transición sin precedentes en el que nos enfrentamos a problemas modernos para los que no existen soluciones modernas. Los problemas modernos son aquellos que se destacan en las revoluciones burguesas del siglo XVIII: el problema de la libertad, el problema de la igualdad y el problema de la fraternidad. Las "soluciones" burguesas a dichos problemas están irreversiblemente desacreditadas. Vivimos en un mundo "pos" o "neo" westfaliano en el que el Estado comparte el campo de las relaciones internacionales con actores no estatales que con frecuencia son más fuertes. La soberanía se erosiona mientras los estados poderosos y los actores no estatales se enfrentan para hacerse con el control de las vidas de las personas y de los recursos naturales de los estados menos poderosos. El contractualismo social está siendo reemplazado por el contractualismo individual entre partes cada vez más desiguales, al tiempo que se violan "legalmente" los derechos en nombre de los imperativos gemelos de la austeridad económica y la seguridad nacional, y mientras se organiza un ataque global contra los derechos sociales y económicos. El capitalismo vive hoy uno de los momentos más destructivos de su historia reciente, como bien lo atestiguan las nuevas formas de acumulación primitiva mediante la desposesión, desde la incautación de tierras al robo de los salarios y los rescates de la banca; el

sometimiento a la ley capitalista del valor de los bienes y recursos comunes, que se traduce en el desplazamiento de millones de pobres campesinos y pueblos indígenas, en la devastación medioambiental y en los desastres ecológicos, y en la eterna renovación del colonialismo, que, con disfraces antiguos y nuevos, revela el mismo impulso genocida, la misma sociabilidad racista, la misma sed de apropiación y violencia contra unos recursos considerados infinitos, y contra personas tenidas por inferiores e incluso no humanos.

Sobre las ruinas de la idea de nación cívica, la eliminación de las naciones etno-culturales y de la diversidad cultural se ha hecho más visible, y, con ello, el indecible sufrimiento humano y la destrucción social que conlleva. La autonomía individual se convierte en un eslogan cruel mientras se destruyen las condiciones para ejercer efectivamente la autonomía. Las diferencias ideológicas que subyacen en la democracia han sido sustituidas por el centrismo amorfo y la corrupción institucionalizada. Mientras los políticos se dedican a lavar dinero, secuestrar la democracia y dejar que sea ocupada por la codicia corporativa, las personas se ven obligadas a ocupar la democracia fuera de las instituciones democráticas. La criminalización de la protesta social, el paramilitarismo y las ejecuciones extrajudiciales completan la escena. Los conflictos sociales tanto en el seno de los estados como entre ellos pierden gradualmente su carácter institucional, se violan los derechos humanos en nombre de los derechos humanos, se destruyen vidas civiles alegando que se defienden las vidas civiles.

La modernidad eurocéntrica, evidentemente, también ha producido una tradición crítica que desde el principio cuestionaba los problemas y las soluciones propuestas por los políticos burgueses y liberales, una tradición cuyo ejemplo más destacado es el marxismo. El problema es que el marxismo compartía demasiadas cosas con la modernidad burguesa eurocéntrica. Además, no solo compartía las bases filosóficas y epistemológicas de la modernidad burguesa eurocéntrica, sino también algunas de las soluciones que esta proponía, por ejemplo, la creencia en el progreso lineal y el uso ilimitado de los recursos naturales como parte del desarrollo infinito de las fuerzas productivas, o incluso la idea de que el colonialismo podría formar parte del relato progresista occidental, aunque con algunas matizaciones. Esto explica por qué la bancarrota del liberalismo, pese a dar fe de la precisión analítica del marxismo, no hace a este más convincente, como se podría esperar. Al contrario, a medida que se va haciendo más evidente que las "soluciones" liberales eran fraudulentas de origen y están manifiestamente agotadas, se desvela otra dimensión transicional de nuestro tiempo: nos enfrentamos a problemas marxistas para los que no existen soluciones marxistas.

Ante todo ello, parece que aumenta progresivamente la urgencia de la necesidad de establecer una distancia *respecto a* la tradición eurocéntrica. Sin embargo, esta necesidad no está determinada por una repentina conciencia intelectual o política. Su formulación es en sí misma un proceso histórico que deriva de las formas en que la modernidad occidental, tanto en la versión burguesa como en la marxista, quedó encarnada en

procesos políticos en todo el globo en los últimos doscientos años. A medida que se expandían el capitalismo y sus formas adláteres de opresión y dominación, en la conversación de la humanidad y a través del sufrimiento y la exclusión se fueron incluyendo dialécticamente más y más pueblos, culturas, recuerdos y aspiraciones, universos simbólicos, modos y estilos de vida, ideas del tiempo y el espacio. Y así sucesivamente, fueron dialécticamente incluidos en la conversación de la humanidad a través de un sufrimiento y exclusión indecibles. La resistencia de todos ellos, a menudo mediante redes cosmopolitas secundarias, clandestinas e insurgentes, consiguió hacer frente a la supresión pública llevada a cabo por las formas capitalista y colonialista de violencia física, simbólica, epistemológica y hasta ontológica. El resultado final de esta inclusión exclusivista fue una enorme expansión de las comunidades hermenéuticas, algunas públicas, algunas clandestinas, algunas internacionales, algunas locales, algunos basados en el Norte global, algunos basados en el Sur global.

En mi opinión, este es el núcleo característico de nuestro tiempo, una situación que queda aún por reconocer, teorizar y explicar en su totalidad. Con esta premisa, la conclusión es que los modos, modelos, medios y fines de la transformación social son potencialmente mucho más vastos que los que formaliza y reconoce la modernidad eurocéntrica, incluidas sus versiones marxistas. En última instancia, mantener una distancia *respecto a* la tradición eurocéntrica equivale a ser consciente del hecho de que la diversidad de la experiencia del mundo es inagotable, y que, por consiguiente, no la puede explicar ninguna teoría general única. Guardar esa distancia posibilita lo que yo denomino *la doble sociología transgresiva de las ausencias y las emergencias.* Tal sociología transgresiva es, de hecho, un paso epistemológico que consiste en contraponer las epistemologías del Sur a las epistemologías dominantes del Norte global.

[1] Actualmente, dirijo un proyecto de investigación —"ALICE: Espejos extraños, lecciones inesperadas: llevar a Europa a una nueva forma de compartir las experiencias del mundo"—, financiado por el Consejo Europeo de Investigación. El objetivo es desarrollar un nuevo paradigma teórico para la Europa actual basado en dos ideas: la interpretación del mundo excede sobremanera la que de él hace Europa; la muy necesaria reforma social, política e institucional en Europa puede aprovechar las innovaciones que tienen lugar en regiones y países que el colonialismo europeo consideraba como más receptores de la misión civilizadora.

[2] Sobre las dificultades de construir una nueva teoría crítica, véase SANTOS, 1995, 2008a.

[3] Sabemos que los derechos humanos no son universales en su aplicación. Existe consenso sobre la distinción de cuatro regímenes internacionales de los derechos humanos en nuestro tiempo: el europeo, el interamericano, el africano y el asiático. Para un amplio análisis de los cuatro regímenes, véase SANTOS, 1995, págs. 330-337; 2002a, págs. 280-311; y la bibliografía aquí citada.

[4] La interpretación convencional de los derechos humanos incluye algunas de las características siguientes: son universalmente válidos, con independencia del contexto social, político y cultural en que operan, y los distintos regímenes de los derechos humanos que existen en distintas regiones del mundo; parten de la premisa de una concepción de la naturaleza humana como individual, que se autosostiene, y cualitativamente distinta de la naturaleza no humana; qué constituye una violación de los derechos humanos se define mediante declaraciones universales, instituciones multilaterales (tribunales y comisiones) y organizaciones no gubernamentales globales establecidas; el fenómeno recurrente del doble criterio para evaluar la conformidad con los derechos humanos

no pone en entredicho en modo alguno la validez de estos; el respeto a los derechos humanos es mucho más problemático en el Sur global que en el Norte global.

[5] Para mayor detalle sobre este tema, véase SANTOS (comp.), 2007a, págs. 3-40.

[6] En relación con esto, dentro del ccntexto africano, véase entre otros, HAMMOND-TOOKE (1981), HALLEN y OLUBI (1997), ELLIS y TER HAAR (2007), HOUNTONDJI (2007) y KANE (2002).

[7] Ver HODGSON (2012).

[8] La mano de obra barata —la espina dorsal de la economía del apartheid de Sudáfrica— también fue sostenida por la articulación del capitalismo con las economías de subsistencia en las zonas rurales (WOLPE, 1972). Los trabajadores podían ser pagados a un coste por debajo de la reproducción social porque los costes de la reproducción social se alcanzaban mediante una economía paralela de subsistencia.

[9] Acrónimo de los 5 países emergentes: Brasil, Rusia, India China y Sudáfrica.

[10] Sobre el tema del socialismo del siglo XXI, véase http://www.ces.uc.pt/opiniao/bss/182en.php.

[11] En el caso de Brasil, el antropólogo Gilberto FREYRE (1946) fue el primero en sistematizar la democracia racial.

[12] Sobre este tema véase, para el contexto sudafricano, MARQUARD (1957) CARTER, KARIS y STULTZ (1967), y WOLPE (1975); Para la realidad mexicana, CASANOVA (1965) y STAVENHAGEN (1965); para el contexto estadounidense, BLAUNER (1969); y para el contexto más amplio de América Latina, FRANK (1967).

[13] La idea de rechazar la toma del poder se popularizó a partir de una interpretación errónea de las ideas del subcomandante Marcos, líder de los neozapatistas. Véase HOLLOWAY, 2002. Volveremos al tema más adelante.

[14] Heredero de las conferencias de Bandung y de la Tricontinental.

[15] Disponible en Internet en http://www.tni.org

[16] Por supuesto, había mucha teorización de izquierdas más allá del modelo eurocéntrico. Recordamos a Gandhi y las luchas de liberación nacional. En Sudáfrica, tanto el ANC como el PAC siguieron, durante muchos años, un movimiento de tradición pacifista, fuertemente influido por el ideal de la resistencia pacífica de Gandhi. Los múltiples episodios de intolerancia política y violencia que marcaron Sudáfrica en 1960-61 cambiaron radicalmente la lucha, combinando el activismo institucional con la lucha armada.

[17] Véase también SANTOS y CARLET, 2010.

[18] Acosta fue después presidente de la Asamblea Constitucional que promulgó la Constitución de 2008.

[19] En agosto de 2010, para llevar adelante la iniciativa, Ecuador firmó con el Proyecto de Desarrollo de Naciones Unidas un acuerdo que será administrado por el Multi Donor Trust Fund (Fondo Multidonantes). Hasta hoy, se han recibido aportaciones de Chile, España, Bélgica, Italia y Francia. Alemania no asumió su contribución y aún sigue debatiendo si participar o no. Como era de esperar, los países más contaminantes del mundo no participan en el proyecto. En estas circunstancias, el gobierno de Ecuador se encuentra en un dilema: seguir esperando el apoyo de la comunidad internacional o, si este fracasa (parece que no alcanzará el porcentaje necesario), explorar el petróleo en ITT. Sin embargo, muchos sectores sociales del país exigen una postura coherente en lo que se refiere a los derechos de la naturaleza, que se prohíba la exploración petrolera del ITT, e incluso que se prohíban de forma general las extracciones.

[20] Sobre la apuesta, véase el Capítulo 3.

[21] Sin embargo, rara vez se reconoce que la conferencia de Bandung y el Movimiento de los No Alineados fue un antecedente temprano del FSM.

[22] Fragmento del manifiesto ¡Democracia Real Ya!: “Somos gente normal. Somos como tú: personas que se levantan todas las mañanas a estudiar, trabajar o buscar trabajo, personas con familia y amigos. Personas que trabajan duro todos los días para ofrecer un futuro mejor a quienes nos rodean. Algunos nos consideramos progresistas, otros, conservadores. Unos creemos en el socialismo, otros, en el *laissez faire*. Unos tenemos ideologías claramente definidas, otros somos apolíticos, por mucho que a todos nos interesen, preocupen e indignen la actitud política, económica y social de nuestra sociedad, los políticos, empresarios y banqueros con el monopolio del poder que nos dejan sin esperanza y sin voz. Nuestra situación de impotencia se ha hecho

normal, un sufrimiento diario, sin esperanza. Pero si unimos las fuerzas, podemos cambiar nuestras comunidades, nuestra sociedad, nuestro campo, nuestro mundo. Debemos construir juntos un mundo mejor y empezar aquí, en casa, debemos protestar, acampar, manifestarnos y ocupar por el futuro, siempre de forma pacífica". Disponible en http://realdemocracynow.webeden.co.uk/#/our-manifesto/4551801662

[23] Véase la declaración histórica —"Los pueblos coloniales del mundo"— del V Congreso Panafricano de Manchester, 1945, redactado por Nkrumah. La declaración llamaba a "todos los trabajadores y campesinos de las colonias a organizarse. Los trabajadores coloniales deben estar en primera línea en la batalla contra el imperialismo ". También llamó a" todos los intelectuales y los profesionales de las colonias a asumir sus responsabilidades. La larga noche está llegando a su fin. La lucha por los derechos sindicales, el derecho a la formación de cooperativas, la libertad de prensa, la libertad de reunión, la libertad de manifestación o de huelga, la libertad de imprimir y leer la literatura necesaria para la educación de las masas, Para ganar y mantener su libertad. En la actualidad sólo hay un camino hacia una acción eficaz: organizar a las masas "(disponible en https://youthandeldersja.wordpress.com/2013/02/25/black-history-month-colonial-and-suppressed-peoples-of-the-world-unite-kwame-nkrumah/, consultado el 12 de diciembre de 2016).

[24] Abreviatura de la Internacional Comunista, conocida también como la Tercera Internacional. El objetivo de la Internacional era luchar "con todos los medios disponibles, incluida la fuerza armada, por el derrocamiento de la burguesía internacional y por la creación de un república soviética internacional, como fase de transición a la abolición completa del Estado".

[25] Victorio Codovilla, el líder del Secretariado del Komintern de América del Sur, propuso a Mariátegui que elaborara un documento para una Conferencia Comunista Latinoamericana de 1929, en el que analizara la posibilidad de formar una República India de Sudamérica. El modelo debía ser idéntico o similar a las propuestas del Komintern de construir Repúblicas Negras en el sur de Estados Unidos y en Sudáfrica. Mariátegui rechazó la propuesta, señalando que la formación de la nación-Estado ya estaba demasiado avanzada en los Andes Sudamericanos para construir una República India distinta. En opinión de Mariátegui, era mejor que los indios sometidos lucharan por la igualdad dentro de las estructuras de Estado existentes, antes que marginarse aún más ellos mismos de los beneficios de la modernidad en un estado autónomo (BECKER, 2006). Véase también LÖWY, 2005.

[26] El más antiguo de África, fundado en 1921.

[27] Sobre la traducción intercultural, véase el Capítulo 8.

[28] No hay duda de que las luchas anticolonialistas y el movimiento de los países no alineados, que se iniciaron en Bandung en 1955, también aportaron nuevos e importantes conceptos e ideas al guión de la izquierda del Norte.

[29] El aymara es una lengua que hablan unos 2,5 millones de personas en Bolivia, Perú (donde es una de las lenguas oficiales) y también en Chile y Argentina.

[30] El quechua ("qeshwa") es una lengua indígena de la región andina, que hablan aproximadamente 13 millones de personas en Bolivia, Perú, Ecuador, el norte de Chile, Argentina y el sur de Colombia. Fue la lengua oficial de Tawantinsuyu, el imperio inca.

[31] El guaraní es una lengua tupí-guaraní que hablan unos 4,6 millones de personas en Paraguay, donde es una de las lenguas oficiales. También hay pequeñas comunidades de hablantes de guaraní en Bolivia, Brasil y Argentina.

[32] Más de 180 millones de personas de la India consideran el hindi como su lengua materna. Otros 300 millones la utilizan de segunda lengua. Fuera de la India, los hablantes de hindi suman 100.000 en Estados Unidos, 685.170 en Mauricio, 890.292 en Sudáfrica, 232.760 en Yemen, 147.000 en Uganda, 5.000 en Singapur, 8 millones en Nepal, 20.000 en Nueva Zelanda y 30.000 en Alemania.

[33] El urdu es una lengua indo-aria que hablan unos 104 millones de personas, incluidos los que la usan como segunda lengua. Es la lengua oficial de Pakistán.

[34] Una de las lenguas oficiales de Sudáfrica, la hablan unos 9 millones de personas, principalmente en Zululandia y el norte de Natal, y también en Botsuana, Lesoto, Malaui, Mozambique y Suazilandia.

[35] Más de 7 millones de personas hablan kikongo como lengua materna, y muchas de ellas viven en el oeste de Congo (Kinshasa) donde el kongo es una de las lenguas oficiales. Los otros hablantes nativos viven en Congo

(Brazaville) y el norte de Angola. Para otros 7 millones de africanos el kongo es su segunda lengua.

[36] Es una lengua hablada en África Occidental, principalmente en Nigeria y Benin. El número de hablantes de Yoruba se aproxima a los 30 millones. Muchas palabras Yoruba se usan en la religión afro-brasileña conocida como Candomblé.

[37] Hablan bantú unos 35 millones de personas en Tanzania, Burundi, Congo (Kinshasa), Kenia, Mayotte, Mozambique, Omán, Ruanda, Somalia, Sudáfrica, Uganda, Emiratos Árabes Unidos y Estados Unidos. El kiswahili es una de las lenguas oficiales en Tanzania, Uganda y Kenia y se utiliza como *lingua franca* en toda África oriental.

[38] Hablado para más de 900 millones de personas, es de lejos el más grande de los siete o diez grupos de dialectos chinos, con el 70 por ciento de los hablantes chinos repartidos en una enorme superficie del país.

[39] Hablado por cerca de 500 millones de personas nativas en todo el mundo.

[40] Hablado por cerca de 200 millones de personas como lengua materna en varios continentes.

[41] El árabe es hablado por unos 400 millones de hablantes (nativos y no nativos), lo que la convierte en una de las seis lenguas más habladas del mundo. Si se consideran lenguas separadas, la variedad más hablada sería muy probablemente el árabe egipcio con 94 millones de hablantes nativos. El árabe también es un lenguaje litúrgico de 1.600 millones de musulmanes.

PRIMERA PARTE

Modernidades centrífugas y los occidentes subalternos: Grados de separación

CAPÍTULO

1

Nuestra América
Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución

En este capítulo argumento que hay al menos dos siglos XX: el siglo XX europeo-americano y el siglo XX de *Nuestra América.* Soy consciente de que hay otros en África y Asia, e incluso en Europa, pero aquí me voy a centrar en los dos primeros y principalmente en el segundo. Mi tesis es que el siglo XX europeo-americano, con sus muchas promesas de democracia y bienestar y la experiencia de unas guerras devastadoras en Europa y otros lugares, concluyó con el perturbador auge del que denomino "fascismo societal", muy a menudo disfrazado bajo el nombre de "globalización hegemónica". En los márgenes de este siglo evolucionó otro: el siglo de *Nuestra América.* Arguyo que la alternativa a la propagación del fascismo societal es la construcción de un nuevo modelo de relaciones locales, nacionales y transnacionales. Dicho modelo implica una nueva cultura transnacional integrada en nuevas formas de sociabilidad y subjetividad. Implica, en última instancia, una política, un derecho y una cultura nuevos, cosmopolitas e insurgentes. En el siglo de *Nuestra América* veo la semilla de nuevas fuerzas emancipadoras, a las que denomino "globalización contrahegemónica" (SANTOS, 1995, págs. 252-268).

El siglo europeo-americano y la emergencia del fascismo societario

Según HEGEL, la historia universal transcurre de Oriente a Occidente. Asia es el principio, mientras Europa es el fin último de la historia universal, el sitio donde culmina la trayectoria civilizatoria de la humanidad. La idea bíblica y medieval de la sucesión de los imperios (*translatio imperii*), en HEGEL se convierte en la forma triunfal de la Idea

Universal. En cada era, un pueblo asume la responsabilidad de conducir la Idea Universal, convirtiéndose así en el pueblo universal histórico, un privilegio que por turnos ha pasado de los pueblos asiáticos a los griegos, luego a los romanos y, finalmente, a los germanos. América, o más bien Norteamérica, conlleva para HEGEL un futuro ambiguo, en tanto no choque con el cumplimiento último de la historia universal en Europa. El futuro de (Norte) América es aún un futuro europeo, conformado por la población europea excedente.

Esta idea hegeliana subyace en la idea dominante de que el siglo XX fue el siglo americano: el *siglo europeo-americano*. Implícita queda la idea de que la americanización del mundo, empezando por la americanización de Europa misma, no es sino un efecto del ardid universal de la razón, propio de Europa, que al llegar al Extremo Occidente, y sin reconciliarse con el exilio al que HEGEL lo ha condenado, es forzado a desandar sus huellas y trazar de nuevo el camino de su hegemonía sobre Oriente. La americanización, como forma hegemónica de globalización, es entonces el tercer acto del drama milenario de la supremacía occidental. El primer acto, en gran medida un acto fallido, fueron las Cruzadas[1], que dieron inicio al segundo milenio de la era cristiana; el segundo acto, iniciado a mitad del segundo milenio, fueron los descubrimientos y la subsecuente expansión europea. En esta concepción milenarista, el *siglo europeo-americano* conlleva poca novedad; no es sino otro siglo europeo, el último del milenio. Después de todo, Europa ha contenido siempre muchas Europas, algunas dominantes, otras dominadas. Estados Unidos de América es la última Europa dominante; como las previas, ejerce su poder incuestionado sobre las Europas dominadas. Los señores feudales de la Europa del siglo XI desearon y tuvieron tan poca autonomía respecto del papa Urbano II, aquel que los reclutó para las Cruzadas, como los países de la Unión Europea actuales la tuvieron respecto de Estados Unidos, como ilustran las múltiples misiones de la OTAN en los Balcanes, Afganistán y Libia.

En estas condiciones es difícil imaginar alternativa alguna al régimen actual de relaciones internacionales que se ha convertido en elemento central de lo que llamo "globalización hegemónica" (SANTOS, 1995). No obstante, tal alternativa no es solo necesaria sino urgente, dado que el régimen actual se torna más violento e impredecible a medida que pierde coherencia, agravando así la vulnerabilidad de los grupos sociales, las regiones o las naciones subordinados. El peligro real, tanto en las relaciones intranacionales como en las internacionales, es la emergencia de lo que llamo "fascismo societario". Al huir de Alemania pocos meses antes de su muerte, Walter BENJAMIN (1968) escribió sus *Tesis sobre la teoría de la Historia,* impulsado por la idea de que la sociedad europea vivía entonces un momento de peligro. Pienso que hoy vivimos también un momento así. En tiempos de BENJAMIN, el peligro era el surgimiento del fascismo como régimen político. En nuestro tiempo, el peligro es el surgimiento del fascismo como régimen societario. A diferencia del fascismo político, el fascismo societario es pluralista, coexiste con facilidad con el estado democrático y su tiempo-

espacio preferido; en vez de ser nacional, es a la vez local y global.

El fascismo societario está formado por una serie de procesos sociales mediante los cuales grandes segmentos de la población son expulsados o mantenidos irreversiblemente fuera de cualquier tipo de contrato social. Son rechazados, excluidos y arrojados a una suerte de estado de naturaleza hobbesiana, sea bien porque nunca han formado parte de contrato social alguno y probablemente nunca lo hagan (me refiero a los descastados precontractuales de cualquier parte del mundo y el mejor ejemplo es tal vez la juventud de los guetos urbanos, los indignados y el movimiento okupa), o porque fueron excluidos o expulsados de algún contrato social del que eran parte (estos son los desclasados poscontractuales, los millones de obreros del posfordismo, los campesinos después del colapso de los proyectos de reforma agraria u otros proyectos de desarrollo).

En tanto régimen societario, el fascismo se manifiesta como el colapso de las más triviales expectativas de la gente que vive bajo su dominio. Lo que llamamos sociedad es un manojo de expectativas estabilizadas, que van de los horarios del Metro al salario a fin de mes, o un empleo al terminar la educación superior. Las expectativas se estabilizan mediante una serie de escalas y equivalencias compartidas: a un trabajo dado le corresponde una paga dada, a un delito par-ticular le corresponde un castigo particular, para un riesgo hay un seguro previsto. La gente que vive en un fascismo societario está privada de estas escalas y equivalencias compartidas y, por ello, no tiene expectativas estabilizadas. Vive en un constante caos de expectativas donde los actos más triviales tienen las mayores consecuencias. Afrontan muchos riesgos sin seguridad alguna. Galdino Jesús dos Santos, un *pataxó* del noreste brasileño, simboliza la naturaleza de tales riesgos. Había llegado a Brasilia a participar en la marcha de los Sin Tierra. La noche era tibia y decidió dormir en un banco, en la parada del autobús. En las primeras horas de la mañana fue asesinado quemado vivo por tres jóvenes de clase media; uno, hijo de un juez, otro, de un oficial del ejército. Cuando los jóvenes confesaron a la policía, dijeron que mataron al indígena por divertirse. "Ni siquiera sabían que era un indio, suponiendo que era un vagabundo sin hogar." En otra parte distingo cinco formas principales de fascismo societal[2]: el fascismo del apartheid social, el fascismo contractual, el fascismo territorial, el fascismo de la inseguridad y el fascismo financiero (más sobre esto en el capítulo 4).

La expansión del fascismo societario es, pues, un futuro factible. Existen muchos signos de que esta posibilidad es real. Si se permite que la lógica del mercado se extienda de la economía a todos los campos de la vida social y se convierta en el único criterio para establecer interacciones sociales y políticas, la sociedad se tornará ingobernable y éticamente repugnante. El resultado será que cualquier orden que se logre será de tipo fascista, como ya lo predijeran hace décadas SCHUMPETER (1962 [1942]) y POLANYI (1957 [1944]).

En los márgenes del *siglo europeo-americano,* arguyo, emergió otro siglo, uno en verdad nuevo y americano. Lo llamo el "siglo americano de *Nuestra América*". Mientras el primero entraña una globalización hegemónica, este último contiene en sí mismo el potencial para globalizaciones contrahegemónicas.

En la sección siguiente analizo el ethos barroco, concebido como el arquetipo cultural de la subjetividad y la sociabilidad de *Nuestra América.* Mi análisis resalta aspectos del potencial emancipador de la nueva ley "natural" barroca, concebida como una ley cosmopolita, una ley que no se basa en Dios ni en la naturaleza abstracta, sino en la cultura social y política de grupos sociales cuya vida cotidiana recibe su energía de la necesidad de transformar sus estrategias de supervivencia en fuente de innovación, creatividad, transgresión y subversión. En los últimos apartados trato de mostrar por qué este potencial emancipador y contrahegemónico de *Nuestra América* está lejos de haberse materializado y cómo se puede llevar a la práctica en el siglo XXI. Por último, señalo cinco áreas, todas ellas profundamente incrustadas en la experiencia secular de *Nuestra América,* las cuales, desde mi punto de vista, serán los principales terrenos de disputa en la lucha entre las globalizaciones —hegemónica y contrahegemónica— que conformarán el espacio para que surja una nueva cultura política transnacional, y para la ley "natural" barroca que la legitime. En cada uno de estos terrenos, el potencial emancipador de las luchas tiene su premisa en la idea de que es imposible implementar con éxito una política de la redistribución sin una política del reconocimiento, y viceversa.

En mi opinión, el siglo de Nuestra América ha formulado mejor la idea de la emancipación social basada en la meta-derecha de tener derechos y en el equilibrio dinámico entre la redistribución y el reconocimiento presupuestos por ella. También, con esas bases, ha demostrado más dramáticamente la dificultad de construir prácticas emancipatorias exitosas.

Las ideas fundadoras de Nuestra América

Nuestra América es el título de un breve ensayo de José MARTÍ, publicado en el periódico mexicano *El Partido Liberal* el 30 de enero de 1891. En este artículo, excelente resumen del pensamiento martiano presente en varios periódicos latinoamericanos de su tiempo, MARTÍ expresó una serie de ideas que creo dieron sustento al siglo americano de *Nuestra América* una serie de ideas que otros —como MARIÁTEGUI y Oswald DE ANDRADE, Fernando ORTIZ y Darcy RIBEIRO— y que fueron influyentes en muchos movimientos de base y cambios revolucionarios que ocurrieron a lo largo del siglo XX.

Las ideas principales de este programa son las siguientes: Primero, *Nuestra América* se halla en las antípodas de la América europea. Es la América "mestiza" fundada por el

cruce, a veces violento, de mucha sangre europea, india y africana. Es la América capaz de sondear profundamente en sus propias raíces para después edificar un conocimiento y un gobierno que no fueran importados, y que estuvieran adecuados a su realidad. Sus raíces más profundas se hallan en las luchas de los pueblos amerindios contra los invasores; es ahí donde están los verdaderos precursores de los "independentistas" latinoamericanos (RETAMAR, 1989, pág. 20). Se pregunta MARTÍ: "¿No es acaso evidente que América fue paralizada por el mismo golpe que paralizó a los indios?" Y se responde: "Hasta que los indios no caminen, América misma no comenzará a caminar bien" (1963-1966, vol. VIII, págs. 336-337). Aunque en *Nuestra América* MARTÍ aborda principalmente el racismo antiindio, en otro pasaje se refiere también a los negros: "Un ser humano es más que blanco, más que mulato, más que negro [...] Las dos clases de racistas son igualmente culpables: el racista blanco y el racista negro" (ibid., vol. II: pág. 299).

La segunda idea en torno a *Nuestra América* es que en sus raíces mezcladas reside su infinita complejidad, su nueva forma de universalismo que enriqueció al mundo. Dice MARTÍ: "No existe el odio de raza porque no hay razas" (ibid., vol. VI, pág. 22). En esta frase reverbera el mismo liberalismo radical que había animado a Simón Bolívar a proclamar que América Latina era "una pequeña humanidad", una "humanidad en miniatura". Esta suerte de universalismo ubicado y contextualizado habría de convertirse en una de las consignas más perdurables de *Nuestra América.*

En 1928, el poeta brasileño Oswald DE ANDRADE publicó el *Manifiesto antropófago.* Por antropofagia entendía la capacidad americana para devorar todo lo ajeno e incorporarlo para crear así una identidad compleja, una nueva y constantemente cambiante identidad:

> Solo aquello que no es mío me interesa. La ley de los hombres. La ley del antropófago [...] Contra todos los importadores de conciencia enlatada. La palpable existencia de la vida. La mentalidad prelógica para estudio del señor Levy-Bruhl [...] He preguntado a un hombre qué es la ley. Me dijo que es la garantía de ejercer la posibilidad. Su nombre era Galli Mathias. Me lo tragué. Antropofagia. La absorción del enemigo sagrado. Convertirlo en tótem. La aventura humana. La finalidad terrena. Empero, solo las élites puras han conseguido la antropofagia carnal, aquella que guarda en sí misma el más alto sentido de la vida y que evita los males identificados por Freud, los demonios catequéticos.
>
> (ANDRADE, 1990, págs. 47-51.)

Este concepto de antropofagia, irónico en relación con la representación europea del "instinto caribe", se acerca mucho al concepto de transculturación desarrollado en Cuba por Fernando ORTIZ algunos años después, en los años cuarenta (ORTIZ, 1973). Buscando un ejemplo más reciente, cito al antropólogo brasileño Darcy RIBEIRO, que en un arranque de brillante humor dijo:

> Es bastante fácil hacer una Australia: tómese a unos cuantos franceses, ingleses, irlandeses e italianos, láncenlos a una isla desierta, maten entonces a los indios y hagan una Inglaterra de segunda, maldita sea, o de tercera, qué mierda. Brasil debe percatarse que eso es una mierda, que Canadá es una mierda, porque solo repite Europa. Esto solo para mostrar que la nuestra es una aventura en pos de una nueva humanidad,

el mestizaje en cuerpo y alma. Mestizo es lo que está bien.

(1996, pág. 104.)

La tercera idea fundadora de *Nuestra América* es que para poder construirla sobre fundamentos genuinos debe conferírsele conocimiento genuino. MARTÍ de nuevo: "Valen más las trincheras de las ideas que las trincheras de piedra" (1963-1966, vol. VI, pág. 16). Pero para lograr esto, las ideas deben estar enraizadas en las aspiraciones de los pueblos oprimidos. "Así como el mestizo auténtico conquistó al exótico criollo, el libro importado fue conquistado en América por el hombre natural" (ibid., pág. 17). Por eso MARTÍ argumenta:

> La universidad europea debe rendirse ante la universidad americana. La historia de América, de los incas al presente, debe enseñarse a la perfección, aun si no enseñamos los argonautas de Grecia. Nuestra propia Grecia es preferible a una Grecia que no sea nuestra. Tenemos más necesidad de ella. Los políticos nacionales deben remplazar a los políticos extranjeros y exóticos. Injértese el mundo en nuestras repúblicas, pero el tronco debe ser aquel de nuestras repúblicas. Y dejemos en silencio al pedante conquistado: no hay patria de la cual un individuo pueda estar más orgulloso que nuestras desdichadas repúblicas americanas.
>
> (Ibid., pág. 18.)

Este conocimiento ubicado, que demanda una atención continua a la identidad, a la conducta y a la implicación en la vida pública, es lo que en verdad distingue a un país, no las atribuciones imperiales de niveles de civilización. MARTÍ distingue al intelectual del hombre cuya experiencia de vida lo ha hecho sabio. Y dice: "No hay pugna entre civilización y barbarie sino entre falsa erudición y naturaleza" (ibid., pág. 17).

Nuestra América conlleva así un fuerte componente epistemológico. En vez de importar ideas extranjeras, hay que buscar las realidades específicas del continente desde una perspectiva latinoamericana. Ignorarlas o menospreciarlas ha ayudado a los tiranos a acceder al poder, y ha dado pie a la arrogancia estadounidense ante el resto del continente. "El desprecio del vecino poderoso que no la conoce es la mayor amenaza a *Nuestra América,* y con urgencia debe conocerla para dejar de despreciarla. Siendo ignorante, tal vez la codicie. Una vez que la conozca, deberá, respetándola, quitarle las manos de encima" (ibid., pág. 22).

Por lo tanto, un conocimiento situado es condición para un gobierno situado. Como lo expresa MARTÍ en otra parte:

> [uno no puede] gobernar nuevos pueblos con arreglos singulares y violentos, con leyes heredadas de cuatro siglos de prácticas liberales en Estados Unidos y diecinueve siglos de monarquía en Francia. Uno no detiene un golpe en el pecho del caballo del hombre común con alguno de los decretos de Hamilton. Uno no hace fluir la sangre coagulada de la raza india con un aforismo de Sieyes.

Y MARTÍ añade: "En una república de indios, los gobernadores aprenden el idioma" (ibid., págs. 16-17).

Una cuarta idea fundadora de *Nuestra América* es que es la América de Calibán, no la de Próspero[3]. La América de Próspero se halla en el Norte pero habita también en el Sur entre aquellas élites intelectuales y políticas que rechazan las raíces indias y negras y

miran hacia Europa y Estados Unidos como modelos a imitar en sus propios países, con persianas etnocéntricas que distinguen civilización de barbarie. En particular, MARTÍ tiene presente una de las más tempranas formulaciones sureñas de la América de Próspero, el trabajo del argentino Domingo SARMIENTO titulado *Facundo. Civilización y barbarie* publicado en 1845 (SARMIENTO, 1966). Contra este mundo de Próspero dirige ANDRADE su "instinto caribe":

> Sin embargo no fueron los cruzados los que vinieron sino los evadidos de una civilización que ahora nos tragamos, porque somos fuertes y vengativos como los jabuti [...][4] No teníamos especulación, pero teníamos adivinación. Teníamos política, que es la ciencia de la distribución. Es un sistema social-planetario [...] Antes de que los portugueses descubrieran Brasil, Brasil había descubierto la felicidad.
>
> (ANDRADE, 1990, págs. 47-51.)

La quinta idea básica de *Nuestra América* es que su pensamiento político, lejos de ser nacionalista, es internacionalista, y está fortalecido por una actitud anticolonialista y antiimperialista, dirigida contra Europa en el pasado y ahora contra Estados Unidos. Aquellos que piensan que la globalización neoliberal del Tratado de Libre Comercio de América del Norte a la Iniciativa de las Américas[5] y de la Organización Mundial de Comercio es algo nuevo, deberían leer los escritos de MARTÍ acerca del Congreso Panamericano de 1889-1890 y de la Comisión Monetaria Internacional Americana de 1891. He aquí los comentarios de MARTÍ sobre el Congreso Panamericano:

> Nunca en América, desde la independencia, hubo asunto que demandase más sabiduría, que requiriese más vigilancia o llamado a una atención más clara y detallada, que la invitación que el poderoso Estados Unidos, pleno de productos invendibles y determinado a expandir su dominación sobre América, dirige a las naciones americanas con menos poder, vinculadas por un libre y amigable comercio con Europa, para formar una alianza contra ella y cortar sus contactos con el resto del mundo. América se las arregló para librarse de la tiranía de España; ahora, habiendo escrutado con ojos juiciosos las causas y factores antecedentes de tal invitación, es imperativo declarar, porque es cierto, que ha llegado el momento de que la América hispana declare su segunda independencia.
>
> (1963-1966, vol. VI, págs. 4-6.)

Según MARTÍ, las concepciones dominantes en Estados Unidos respecto de América Latina debían incitar a esta última a desconfiar de todos los propósitos provenientes del Norte. Enfurecido, MARTÍ acusa:

> Ellos creen en la necesidad, el derecho bárbaro, como único derecho, de que "esto es nuestro porque lo necesitamos". Ellos creen en la incomparable superioridad de "la raza anglosajona contra la raza latina". Creen en la vileza de la raza negra que ellos esclavizaron en el pasado y que ahora humillan, y en la de la raza india que exterminan. Ellos creen que los pueblos de la América hispana están constituidos sobre todo por indios y negros.
>
> (Ibid., pág. 160.)

El hecho de que *Nuestra América* y la América europea estén geográficamente cerca, y la conciencia de los peligros que devienen del desequilibrio entre ambas, pronto forzaron a *Nuestra América* a exigir su autonomía desde un pensamiento y una práctica

provenientes del Sur: "El Norte debe quedar atrás" (ibid., vol. II, pág. 368). La visión de MARTÍ surge de sus muchos años de exilio en Nueva York, durante los cuales trabó conocimiento cercano con "las entrañas del monstruo":

> En el Norte no hay sustento ni raíz. En el Norte los problemas aumentan y no hay caridad ni patriotismo que los resuelva. Allí, los hombres no aprenden cómo amar a los demás, ni aman el suelo donde nacieron por azar. Allí se echó a andar una máquina que puede satisfacer con productos la voracidad del universo. Aquí los ricos se apilan de un lado y los desesperados del otro. El Norte se encierra y se llena de odio. El Norte debe quedar atrás.
>
> (Ibid.)

Sería difícil encontrar una predicción tan transparente de lo que fue el *siglo europeo-americano* y de la necesidad de encontrar una alternativa.

Según MARTÍ, tal alternativa reside en una *Nuestra América* unificada que declare su autonomía frente a Estados Unidos. En un texto fechado en 1894, escribe: "Poco se sabe de nuestra sociología y de nuestras leyes precisas, como la siguiente: mientras más lejos nos mantengamos de Estados Unidos, más libres y prósperos serán los pueblos de América" (ibid., vol. vi: págs. 26-27). Más ambigua y utópica es la alternativa de Oswald DE ANDRADE: "Queremos una revolución caribeña más grande que la revolución francesa. La unificación de todas las revueltas eficaces en pro de la humanidad. Sin nosotros, Europa no tendría ni su pobre declaración de los derechos del hombre" (ANDRADE, 1990, pág. 48).

En suma, para MARTÍ el reclamo de igualdad sustenta la lucha contra la diferencia inequitativa tanto como el reclamo de la diferencia sustenta la lucha contra la igualdad inequitativa. La única legítima canibalización de la diferencia (la antropofagia de ANDRADE) es la de los subalternos, porque solo a través de esta Calibán reconoce su propia diferencia frente las diferencias inequitativas que le han sido impuestas. En otras palabras, la antropofagia de ANDRADE digiere de acuerdo a sus propias entrañas.

El ethos barroco: Prolegómenos para una nueva política y cultura cosmopolita insurgente

Nuestra América no es un mero constructo intelectual para su discusión en los salones que dieron tanta vida a la cultura latinoamericana en las primeras décadas del siglo XX. Es un proyecto político, o más bien, una serie de proyectos políticos y un compromiso con los objetivos que conllevan. Ese compromiso arrastró a MARTÍ al exilio y después a la muerte luchando por la independencia de Cuba. Oswald DE ANDRADE lo dijo en forma de epigrama: "Contra las élites vegetales. En contacto con el suelo" (ibid., pág. 49). Pero antes de convertirse en proyecto político, *Nuestra América* fue una forma de subjetividad y sociabilidad. Es una forma de ser y vivir permanentemente en tránsito y transitoriedad, cruzando fronteras, creando espacios fronterizos, acostumbrada al riesgo —con el cual ha vivido muchos años, mucho antes de la invención de la "sociedad del

riesgo" (BECK, 1992)— acostumbrada a perdurar con un nivel bajo de estabilidad en sus expectativas, en nombre de un optimismo visceral que nace de la potencialidad colectiva. Tal optimismo condujo a MARTÍ a aseverar, en un período de pesimismo cultural vienés de *fin de siècle:* "Ser gobernador de una nueva nación significa ser creador" (1963, vol. VI, pág. 17). La misma suerte de optimismo hizo a ANDRADE exclamar: "El gozo es una prueba en contrario" (1990, pág. 51).

La subjetividad y la sociabilidad de *Nuestra América* son incómodas para el pensamiento institucionalizado y legalista, pero son afines al pensamiento utopista. Por utopía entiendo la exploración imaginativa de nuevos modos y estilos de capacidad y voluntad humanos, y la confrontación imaginativa de la necesidad de todo lo que existe —solo porque existe— en pos de algo radicalmente mejor, por lo cual vale la pena luchar, algo que la humanidad se merece plenamente (SANTOS, 1995, pág. 479). Este estilo de subjetividad y sociabilidad es lo que denomino, siguiendo el pensamiento de ECHEVERRÍA (1994), el ethos barroco[6].

Se entienda como un estilo artístico o como una época histórica, el barroco es específicamente un fenómeno latino y mediterráneo, una forma excéntrica de la modernidad, del Sur al Norte, digamos. Su excentricidad deriva, en gran medida, del hecho de que haya ocurrido en países y en momentos históricos en los cuales el centro del poder era débil, una debilidad que intentaba esconder dramatizando una sociabilidad conformista. La relativa ausencia de un poder central confiere al barroco un carácter abierto e inacabado que permite la autonomía y la creatividad de los márgenes y las periferias. Debido a su excentricidad y su exageración, el centro se reproduce a sí mismo como si fuera un margen. Es una imaginación centrífuga que se torna más fuerte conforme transitamos de las periferias internas del poder europeo a sus periferias externas en América Latina. Toda ella fue colonizada por centros débiles: Portugal y España. Portugal fue un centro hegemónico durante un breve período, entre los siglos XV y XVI, y apenas un siglo después España comenzó a declinar. Del siglo XVII en adelante, dejaron más o menos solas a las colonias, una marginación que posibilitó una creatividad cultural y social específica, a veces muy codificada, a veces caótica, a veces erudita o vernácula, a veces oficial, a veces ilegal. Tal mestizaje está tan fuertemente enraizado en las prácticas sociales de estos países que ha llegado a considerarse como el fundamento del ethos cultural típico de América Latina, manteniéndose desde el siglo XVII hasta nuestros días[7]. Esta forma del barroco, en cuanto manifestación de una instancia extrema de la debilidad del centro, constituye un campo privilegiado para el desarrollo de una imaginación centrífuga, subversiva y blasfema.

Como época de la historia europea, el barroco fue un tiempo de crisis y transición: una crisis económica, social y política particularmente obvia en el caso de los poderes que apoyaron la primera fase de la expansión europea. En el caso de Portugal, la crisis provocó incluso que perdiera su independencia. Por motivos de sucesión monárquica, Portugal fue anexionado a España en 1580, y no recuperó la independencia hasta 1640.

Particularmente bajo el reinado de Felipe IV (1621-1665), la monarquía española pasó por una severa crisis financiera que la arrastró también a una crisis política y cultural. Como apunta MARAVALL, esta comenzó como una cierta conciencia de desasosiego y dificultad que "se agravó conforme el tejido social se vio seriamente afectado" (1990, pág. 57). Los valores y los comportamientos eran cuestionados, la estructura de las clases sufrió algunos cambios, el bandolerismo y las conductas desviadas aumentaron, la rebelión y la sedición eran una amenaza constante. Fue sin duda un tiempo de crisis, y un tiempo de transición hacia nuevos modos de sociabilidad que el capitalismo emergente y el nuevo paradigma científico hicieron posibles; hacia nuevos modos de dominación basados no solo en la coerción sino también en la integración cultural e ideológica. En gran medida, la cultura barroca es un instrumento de consolidación y legitimación del poder. Sin embargo, lo que para mí sigue siendo inspirador de la cultura barroca es su veta de subversión y excentricidad, la debilidad de los centros de poder que durante ese período buscaba legitimarse, el espacio de creatividad e imaginación que abrió, la turbulenta sociabilidad que alimentó. La configuración de la subjetividad barroca que quiero impulsar es un *collage* de diversos materiales históricos y culturales, algunos de los cuales, de hecho, no podemos considerar, técnicamente, que pertenezcan al período barroco.

La subjetividad barroca vive confortablemente en la suspensión temporal del orden y los cánones. Siendo una subjetividad de la transición, depende tanto del agotamiento como de las aspiraciones de los cánones; su temporalidad privilegiada es transitoriedad perenne. Carece de las certezas obvias de las leyes universales, de la misma manera que el estilo barroco carecía del universalismo clásico del Renacimiento. Debido a su dificultad para planear su propia repetición *ad infinitum,* la subjetividad barroca apuesta por lo local, lo particular, lo momentáneo, lo efímero y transitorio. Pero lo local no es vivido en modo localista, es decir, no se experimenta como ortotopía; lo local aspira, más bien, a inventar otro lugar, una heterotopía, cuando no una utopía. Dado que deriva de un profundo sentimiento de vacío y desorientación causado por el agotamiento de los cánones dominantes, el confort proporcionado por lo local no es el confort del descanso, sino un sentido de dirección. De nuevo, podemos observar aquí un contraste con el Renacimiento, como nos lo muestra WÖLFFLIN: "A diferencia del Renacimiento, que buscaba en todo permanencia y reposo, el barroco tuvo desde el primer momento un *sentido de dirección* definido (WÖLFFLIN, 1979, pág. 67).

La subjetividad barroca es contemporánea de todos los elementos que integra, y por tanto desdeña el evolucionismo modernista. Así, podríamos decir, la temporalidad barroca es la temporalidad de la interrupción. La interrupción es importante en dos sentidos: permite reflexividad pero también sorpresa. La reflexividad es la autorreflexión necesaria cuando se carece de mapas (sin mapas que guíen nuestros pasos debemos pisar con doble cuidado). Sin autorreflexión, en un desierto de cánones, el propio desierto se torna canónico. La sorpresa, por su parte, es en realidad suspense; deriva de la

suspensión que ocasiona toda interrupción. Al suspenderse momentáneamente, la subjetividad barroca intensifica la voluntad y enciende la pasión. La "técnica barroca", argumenta MARAVALL, consiste en "suspender la resolución como para darle aliento, después de un momento transitorio y provisional, y así empujar, con más eficacia, auxiliados por dichas fuerzas retenidas y concentradas" (MARAVALL, 1990, pág. 445).

La interrupción provoca deslumbramiento y novedad, e impide el cierre y la consumación. De aquí surge el carácter inacabado y abierto de la sociabilidad barroca. La capacidad de deslumbramiento, sorpresa y novedad es la energía que facilita una lucha en pos de una aspiración tanto más convincente cuanto nunca podría cumplirse en su plenitud. El fin del estilo barroco, dice WÖLFFLIN, "no es representar un estado perfecto, sino sugerir un proceso incompleto y un momento hacia la consumación" (WÖLFFLIN, 1979, pág. 67).

La subjetividad barroca mantiene una relación muy especial con las formas. La geometría de la subjetividad barroca no es euclidiana; es fractal. La suspensión de las formas resulta de los usos extremos a los que recurre: es la *extremosidad* de MARAVALL (MARAVALL, 1990, pág. 421). Para la subjetividad barroca, las formas son el ejercicio de la libertad *par excellence*. La gran importancia del ejercicio de la libertad justifica que las formas sean tratadas con seriedad extrema, pese a que el extremismo pueda conducir a la destrucción de las propias formas. La razón por la que Miguel Ángel es considerado con justicia uno de los padres del barroco es, según WÖLFFLIN, que "abordó las formas con una violencia y una seriedad terribles que solo pueden encontrar expresión en lo informe" (WÖLFFLIN, 1979, pág. 82). Es lo que los contemporáneos de Miguel Ángel denominaron *terribilità*. El extremismo en el uso de las formas se fundamenta en un deseo de grandiosidad que es también el deseo de sorprender, tan bien expresado por Bernini: "Que nadie me hable de lo pequeño" (TAPIÉ, 1988, vol. II, pág. 188). El extremismo se puede ejercer de muchas maneras distintas, para resaltar la simplicidad y hasta el ascetismo, o la exuberancia y la extravagancia, como ya apuntó MARAVALL. El extremismo del barroco permite que emerjan rupturas de las continuidades aparentes, y mantiene las formas en un estado inestable de bifurcación permanente, para ponerlo en términos de PRIGOGINE (1997). Uno de los ejemplos más elocuentes es *El éxtasis místico de santa Teresa*. En esta escultura, la expresión de santa Teresa está dramatizada de tal suerte que la representación más intensamente religiosa de la santa es la imagen profana de una mujer que disfruta de un orgasmo profundo. La representación de lo sagrado se desliza subrepticiamente hacia la representación de lo sacrílego.

El extremismo de las formas por sí solo permite que la subjetividad barroca entrañe la turbulencia y la excitación necesarias para continuar con la lucha en pos de las causas emancipatorias, en un mundo donde la emancipación se ha colapsado o ha sido absorbida por la reglamentación hegemónica. Hablar de extremismo es hablar de la excavación arqueológica que se lleva a cabo en el magma de las regulaciones, recuperando de este los fuegos emancipadores, por débiles que sean.

El mismo extremismo que produce formas, también las devora. Esta voracidad asume dos maneras: *sfumato* y *mestizaje*. En la pintura barroca, el *sfumato* es la dilución de los contornos y los colores contra los objetos, tales como nubes o montañas, mar y cielo. El *sfumato* permite que la subjetividad barroca cree lo cercano y lo familiar entre inteligibilidades diferentes, y hace posibles y deseables los diálogos transculturales. Solo recurriendo al *sfumato,* por ejemplo, es posible dar forma a las configuraciones que combinan los derechos humanos del tipo occidental con otras concepciones de la dignidad humana existentes en otras culturas (SANTOS, 2007b:3-40). La coherencia de las construcciones monolíticas se desintegra, sus fragmentos flotantes permanecen abiertos a nuevas coherencias e invenciones en formas multiculturales nuevas. El *sfumato* es como un imán que atrae las formas fragmentarias hacia nuevas constelaciones y direcciones, apelando a sus contornos más vulnerables, inacabados y abiertos. El *sfumato* es, en suma, una militancia antifortalezas.

A su vez, el *mestizaje* es una manera de impulsar el *sfumato* a su culminación o extremo. Si el *sfumato* opera mediante la desintegración de las formas y el reacomodo de los fragmentos, el *mestizaje* opera creando nuevos acomodos en constelaciones de significados, irreconocibles o blasfemos a la luz de sus fragmentos constitutivos. El *mestizaje* reside en la destrucción de la lógica que preside la formación de cada uno de sus fragmentos, y en la construcción de una nueva lógica. Este proceso de producción-destrucción tiende a reflejar las relaciones de poder existentes en las formas culturales originales (es decir, entre los grupos sociales que las apoyan) y, por esta razón, la subjetividad barroca favorece aquel *mestizaje* en el cual las relaciones de poder son remplazadas por una autoridad compartida (una autoridad *mestiza*). América Latina ha logrado ser un suelo particularmente fértil para el *mestizaje*, y la región es uno de los terrenos más importantes para construir una subjetividad barroca[8]. La crítica postcolonial del mestizaje permite nuevas y potenciadoras formas de mestizaje (más adelante).

El *sfumato* y el *mestizaje* son los dos elementos constitutivos de lo que yo llamo, siguiendo a Fernando ORTIZ, "transculturación". En su famoso libro *Contrapunteo cubano*, publicado originalmente en 1940, ORTIZ propone el concepto de transculturación para definir la síntesis de procesos de aculturación y neoculturación, en extremo intrincados, que han caracterizado siempre a la sociedad cubana. Según su pensamiento, los choques y descubrimientos culturales recíprocos, que en Europa ocurrieron lentamente a lo largo de más de cuatro milenios, en Cuba se produjeron como saltos repentinos en menos de cuatro siglos (1973, pág. 131). A las transculturaciones precolombinas entre indios paleolíticos y neolíticos les siguieron muchas otras después del "huracán" entre las diversas culturas de Europa, y entre aquellas y las varias culturas africanas y asiáticas. Según ORTIZ, lo que desde el siglo XVI distingue a Cuba es el hecho de que todas sus culturas y pueblos fueron igualmente invasores, exógenos, todos ellos desgarrados de su cuna original, perseguidos por la separación y el trasplante a una nueva cultura en formación (ibid., pág. 132). Este desajuste y esta transitoriedad permanentes

permitieron nuevas constelaciones culturales que son algo más que la suma de los diferentes fragmentos que contribuyeron a ellas. El carácter positivo de este constante proceso de transición entre culturas es lo que ORTIZ denomina "transculturación"[9]. Para reforzar este nuevo carácter positivo, prefiero hablar de *sfumato* y no de aculturación, de *mestizaje* y no de neoculturación. La transculturación designa, por tanto, la voracidad y el extremismo con los que la sociabilidad barroca procesa formas culturales. Esta misma voracidad y este mismo extremismo están muy presentes en el concepto de antropofagia propio de Oswald DE ANDRADE.

El extremismo con el que la subjetividad barroca vive las formas, subraya la calidad de artefacto retórico de prácticas, discursos y modos de la inteligibilidad. El artificio *(artificium)* es el fundamento de una subjetividad suspendida entre los fragmentos. El artificio permite a la subjetividad barroca reinventarse a sí misma cuando las sociabilidades que conduce tienden a transformarse en micrortodoxias. Mediante el artificio, la subjetividad barroca es lúdica y subversiva a la vez, como bien ilustra la fiesta barroca. La importancia de la fiesta en la cultura barroca, tanto en Europa como en América Latina, está bien documentada[10]. La fiesta hizo de la cultura barroca la primera instancia de cultura de masas de la modernidad. Los poderes políticos y eclesiásticos usaron su carácter ostentoso y celebratorio para reafirmar su grandeza y consolidar su control sobre las masas. Sin embargo, mediante sus tres componentes básicos —la desproporción, la risa y la subversión— la fiesta barroca está investida de un potencial de emancipación.

La fiesta barroca es desproporcionada: requiere una inversión extrema que, no obstante, se consume en un momento y en un espacio extremadamente limitados. MARAVALL lo dice así: "Se hace uso de medios abundantes y caros, se ejerce un esfuerzo considerable, las preparaciones son amplias, se echa a andar un aparato complicado y todo para obtener efectos en extremo efímeros, tanto en la forma del placer como en la sorpresa" (MARAVALL, 1990, pág. 448). Sin embargo, la desproporción genera una intensificación especial que, a su vez, da pie a la voluntad de moverse, a la tolerancia del caos y al gusto por la turbulencia, sin los cuales no se puede librar la lucha por una transición paradigmática.

La desproporción hace posibles el deslumbramiento, la sorpresa, el artificio y la novedad. Pero sobre todo, posibilita la distancia lúdica y la risa. Dado que no es fácil codificar la risa, la modernidad capitalista le declaró la guerra al gozo, y así la risa fue considerada frívola, impropia, excéntrica, si no blasfema. Únicamente en los contextos codificados de la industria del entretenimiento se podía admitir la risa. El mismo fenómeno se puede observar en los movimientos sociales anticapitalistas modernos (en los partidos obreros, en los sindicatos e incluso en los nuevos movimientos sociales) que han prohibido la risa y el juego, para no subvertir la seriedad de la resistencia. Es particularmente interesante el caso de los sindicatos, cuyas actividades tenían al principio un fuerte elemento lúdico y festivo (las fiestas obreras) que, no obstante, fue sofocado

gradualmente, hasta que las actividades sindicales se hicieron demasiado serias y profundamente antieróticas. La prohibición de la risa y el juego es parte de lo que Max WEBER llama la *Enzäuberung* del mundo moderno.

La reinvención de la emancipación social, que sugiero que se puede alcanzar sumergiéndonos en la sociabilidad barroca, apunta al reencantamiento del sentido común, que en sí mismo presupone la carnavalización de las prácticas sociales y el erotismo de la risa y el juego. Como dice Oswald DE ANDRADE: "El gozo es una prueba en contrario" (1990, pág. 51). La carnavalización de la práctica social emancipadora tiene una dimensión importante de autorreflexión: hace posible la descanonización y la subversión de dichas prácticas. Una práctica descanonizante que no sabe cómo descanonizarse cae fácilmente en la ortodoxia. De la misma manera, una actividad subversiva que no sabe cómo subvertirse cae fácilmente en rutina reguladora.

Y, por último, el tercer rasgo emancipador de la fiesta barroca: la subversión. Al carnavalizar las prácticas sociales, la fiesta barroca despliega un potencial subversivo que aumenta a medida que la fiesta se distancia de los centros del poder, pero que está siempre ahí, aun cuando los centros del poder sean los promotores de la fiesta. Es asombroso entonces que este rasgo subversivo sea mucho más notorio en las colonias. Escribiendo en 1920 sobre el carnaval, el gran intelectual peruano MARIÁTEGUI afirmaba que, pese a que la burguesía se lo había apropiado, el carnaval era de hecho revolucionario porque, al ubicar al burgués en un disfraz, lo convertía en una parodia inmisericorde del poder y el pasado (MARIÁTEGUI [1925-1927], 1974, pág. 127). GARCÍA DE LEÓN describe también la dimensión subversiva de las fiestas y procesiones religiosas barrocas en el puerto mexicano de Veracruz durante el siglo XVII. Al frente marchaban los más altos dignatarios del virreinato de plena gala (los políticos, los clérigos y los militares); a la cola de la procesión venía el populacho, imitando a los señores en gesto y atuendo, provocando así la risa y el jolgorio entre los espectadores (GARCÍA DE LEÓN, 1993). La inversión simétrica del principio y el final de la procesión es una metáfora social del *mundo al revés,* algo que era típico de la sociabilidad veracruzana de aquel entonces: las "mulatas" se vestían de reinas, los esclavos con prendas de seda, las putas pretendían ser mujeres honestas y las mujeres honestas fingían ser putas; portugueses africanizados y españoles indianizados[11]. Ese mismo *mundo al revés* es celebrado por Oswald de Andrade en su *Manifiesto antropófago*: "Pero nunca hemos admitido el nacimiento de la lógica entre nosotros [...] solo que donde hay misterio no hay determinismo. ¿Pero qué hacemos con esto? Nunca hemos sido catequizados. Vivimos bajo una ley sonámbula. Hicimos que Cristo naciera en Bahía. O en Belén-Pará" (ANDRADE, 1990, pág. 48).

En la fiesta, la subversión está codificada —en tanto transgrede el orden aunque conozca el lugar de este y no lo cuestione—, pero el propio código es subvertido por los *sfumatos* entre fiesta y sociabilidad cotidiana. En las periferias, la transgresión es casi una necesidad. Es transgresión porque no sabe cómo ser orden, aunque sepa que ese orden

existe. Por ello la subjetividad barroca privilegia los márgenes y las periferias como campos para reconstruir las energías emancipadoras.

Todas esas características hacen de la sociabilidad generada por la subjetividad barroca una sociabilidad subcodificada: algo caótica, inspirada en una imaginación centrífuga, posicionada entre la inquietud y el vértigo, esta es una clase de sociabilidad que celebra la revuelta y revoluciona la celebración. Tal sociabilidad no puede sino ser emocional y apasionada, rasgo que más distingue a la subjetividad barroca de la alta modernidad o primera modernidad, como la llama LASH (1999). La alta racionalidad moderna, particularmente después de Descartes, condena las emociones y las pasiones como obstáculos para progreso del conocimiento y la verdad. La racionalidad cartesiana, apunta TOULMIN, dice ser "intelectualmente perfeccionista, moralmente rigurosa y humanamente inexorable" (TOULMIN, 1990, pág. 198). Casi nada de la vida humana y la práctica social encaja bien en esta concepción de la racionalidad y, sin embargo, resulta bastante atractiva para aquellos que atesoran la estabilidad y la jerarquía de leyes universales. HIRSCHMAN, por su parte, ha mostrado con claridad las afinidades electivas entre esta forma de racionalidad y el capitalismo emergente. A medida que los intereses de la gente y los grupos comenzaron a centrarse en torno a las ventajas económicas, los intereses que antes eran considerados pasiones se convirtieron en lo opuesto a las pasiones e incluso en los domesticadores de la pasión. De ahí en adelante, dice HIRSCHMAN, "al buscar sus intereses, se asumió o se esperó que los hombres fueran expeditos, metódicos y testarudos, en total contraste con la conducta estereotipada de los hombres que eran presa o caían cegados por la pasión" (HIRSCHMAN, 1977, pág. 54). El objetivo era, por supuesto, crear una personalidad humana "unidimensional". Y HIRSCHMAN concluye: "En resumen, el capitalismo debía lograr, exactamente, lo que pronto se denunció como su rasgo más atroz" (ibid., pág. 132).

Las recetas capitalistas y cartesianas son bastante inútiles para reconstruir una personalidad humana que tenga la capacidad y el deseo de emanciparse socialmente. A principios del siglo XXI, el sentido de las luchas emancipadoras no se puede deducir de un conocimiento demostrativo ni de una estimación de intereses. Así, la indagación emprendida en este ámbito por la subjetividad barroca debe concentrarse en las tradiciones suprimidas o excéntricas de la modernidad, en las representaciones que han ocurrido en las periferias físicas o simbólicas donde eran más débiles las representaciones hegemónicas —los vía crucis de la modernidad—, o en las representaciones de la modernidad más tempranas y caóticas que ocurrieron antes del cierre cartesiano. Por ejemplo, la subjetividad barroca busca inspiración en MONTAIGNE y en la inteligibilidad erótica y concreta de su vida. En su ensayo "Sobre la experiencia", después de decir que odia los remedios que son peores que la enfermedad, MONTAIGNE escribe:

> Ser víctima de un cólico y someterse uno mismo a la abstinencia del placer de comer ostras son dos males, no uno. La enfermedad nos acuchilla por un lado, la dieta por el otro. Y existiendo el riesgo de error, es mejor asumir, de preferencia, el propósito del placer. El mundo hace lo opuesto y considera que nada es

útil si no es doloroso; lo fácil levanta sospechas.

(MONTAIGNE, 1958, pág. 370.)

CASSIRER (1960; 1963) y TOULMIN (1990) han demostrado que el Renacimiento y la Ilustración crearon, respectivamente, una subjetividad congruente con los nuevos retos intelectuales, sociales, políticos y culturales. El ethos barroco es la base de una forma de subjetividad y sociabilidad capaz e interesada en confrontar las formas hegemónicas de globalización, abriéndoles espacios a las posibilidades contrahegemónicas. Tales posibilidades no están plenamente desarrolladas y no pueden, por sí mismas, prometer una nueva era. Pero son lo suficientemente consistentes como para abrir paso a la idea de que entramos en un período de transición paradigmática, un interregno, y como tal una era ansiosa de seguir el impulso del *mestizaje,* del *sfumato,* la hibridación y todos los otros rasgos que he atribuido al ethos barroco y, por lo tanto, a *Nuestra América.* La credibilidad creciente alcanzada por las formas de subjetividad y sociabilidad alimentadas por dicho ethos se traducirá gradualmente en nuevas normatividades intersticiales. Tanto MARTÍ como ANDRADE toman en cuenta un nuevo tipo de ley y una nueva clase de derechos. Para ellos, el derecho a ser iguales implica el derecho a ser diferentes, y viceversa.

La metáfora de la antropofagia en ANDRADE es una llamada a una compleja interlegalidad. Está formulada desde la perspectiva de la diferencia subalterna, el único "otro" reconocido por la alta modernidad eurocéntrica. Los fragmentos normativos intersticiales que reunimos en *Nuestra América* serán las semillas de una nueva política cosmopolita insurgente y una nueva ley, una política y una ley desde abajo que hallaremos en las calles, y en la que la supervivencia y la transgresión creativa se fundan en tendencia cotidiana.

Los límites de Nuestra América

El *siglo americano* de *Nuestra América* estuvo cargado de posibilidades contrahegemónicas, muchas de las cuales venían de una tradición que arranca en siglo XIX a partir de la independencia de Haití en 1804. Entre ellas, podemos contar la revolución mexicana de 1910; el movimiento indígena encabezado por Quintín Lamé en Colombia en 1914; el movimiento sandinista en Nicaragua en los años veinte y treinta, y su triunfo en los ochenta; la democratización radical en Guatemala en 1944; el surgimiento del peronismo en 1946; la revolución indígena, campesina y minera de 1952 en Bolivia, seguida de la elección del primer presidente indígena Evo Morales; el triunfo de la revolución cubana en 1959; la llegada al poder de Allende en 1970; el movimiento Sin Tierra en Brasil desde los ochenta; el surgimiento del movimiento indígena en Ecuador en 1990 y el largo camino hacia la constitución Montecristi en 2008; el movimiento zapatista a partir 1994; el Foro Social Mundial nacido en Porto Alegre, Brasil, en 2001; y los gobiernos progresistas de la primera década del nuevo siglo en

Brasil, Venezuela, Argentina, Bolivia y Ecuador, entre otros.

Sin embargo, la lista de las derrotas de los movimientos populares causadas por las oligarquías internas y las potencias imperiales es mucho mayor e incluye las dictaduras civiles y militares, las intervenciones extranjeras, la guerra contra el comunismo, las violaciones masivas de los derechos humanos y las ejecuciones extrajudiciales de las milicias paramilitares. Como resultado, a lo largo del siglo XX Nuestra América se convirtió en un campo fértil para todo tipo de experiencias emancipadoras, cosmopolitas, contrahegemónicas, tan exhilarantes como dolorosas, tan radiantes como sus promesas y tan frustrantes como sus logros.

¿Qué falló, y por qué, en el *siglo americano* de *Nuestra América*? No tendría sentido proponer un inventario a las puertas de un futuro abierto como el nuestro. No obstante, arriesgo algunos pensamientos que, en realidad, pretenden dar más cuenta del futuro que del pasado. En primer lugar, vivir en las "entrañas del monstruo" no es tarea fácil. Permite un profundo entendimiento de la bestia, como lo demuestra MARTÍ; pero, por otra parte, hace muy difícil salir con vida, incluso haciendo caso de la advertencia de MARTÍ: "El Norte debe quedar atrás" (MARTÍ, 1963-1966, vol. II, pág. 368). Desde mi punto de vista, *Nuestra América* ha estado viviendo en las entrañas del monstruo dos veces: porque comparte con la América europea el continente que esta última considera su espacio vital y su zona de influencia privilegiada, y porque, como dice MARTÍ, "*Nuestra América* es la América que trabaja" (ibid., vol. VI, pág. 23). Por tanto, en sus relaciones con la América europea comparte todas las tensiones y penas que plagan las relaciones entre trabajadores y capitalistas. En este último sentido, *Nuestra América* no ha fracasado más, ni menos, que los trabajadores del mundo en su lucha contra el capital.

Un segundo pensamiento es que *Nuestra América* no ha tenido que luchar únicamente contra las visitas imperiales de su vecino del Norte. Este último tomó el control y se instaló en el Sur no solo socializando con los nativos sino asumiendo la forma de élites locales que mantienen alianzas transnacionales con los intereses estadounidenses. El Próspero sureño estaba presente en el proyecto cultural de SARMIENTO, en los intereses de la burguesía agraria e industrial, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, en las dictaduras militares de los sesenta y setenta, en la lucha en contra de la amenaza comunista y en los drásticos ajustes estructurales neoliberales. En este sentido, *Nuestra América* ha tenido que vivir atrapada y dependiente de la América europea, igual que Calibán frente a Próspero. Por esta razón la violencia latinoamericana ha asumido con más frecuencia la forma de una guerra civil que la de una bahía de Cochinos.

El tercer pensamiento se refiere a un cierto postmodernismo triunfalista *avant-lettre* sobre el nuevo valor social del mestizaje, que dejó sin examinar los procesos sociales a través de los cuales se produjo el mestizaje. La inaudita violencia y la destrucción de la vida fueron barridas bajo la fachada de un mestizaje benevolente. Este último se convirtió en la narrativa egoísta de los blancos y mestizos blancos. No es sorprendente

que este concepto de mestizaje se convirtiera en un blanco de los movimientos y luchas de los pueblos indígenas y afrodescendientes. El mestizaje colonial debía distinguirse estrictamente de un mestizaje postcolonial o decolonial, el *mestizaje* del mestizo blanco del *mestizaje* del mestizo oscuro. Los movimientos y las luchas anteriores fueron fundamentales para forzar las distinciones de este tipo, y Frantz Fanon les proporcionó los argumentos más elocuentes y enérgicos. Tales distinciones eran cruciales para identificar las diferencias sobre las cuales las alianzas podrían ser buscadas. De hecho, una de las debilidades de Nuestra América, bastante obvia en la obra de MARTÍ, fue su sobrestimación de la comunidad de intereses y las posibilidades de unirse a su alrededor. Debido a las diferencias no examinadas y los conflictos que pueden generar, en lugar de unirse, Nuestra América sufrió un proceso de fragmentación política.

Mi pensamiento final se refiere al proyecto cultural de *Nuestra América* en sí mismo. A diferencia de lo que deseaba MARTÍ, la universidad europea o estadounidense nunca dio paso a la universidad americana. Así lo atestigua el "patético bovarismo de escritores y académicos [...] que conduce a algunos latinoamericanos [...] a imaginarse como metropolitanos exiliados. Para ellos, un trabajo producido en su órbita inmediata [...] merece únicamente cuando ha recibido la aprobación de la metrópolis, aprobación que les da ojos para mirarlo" (RETAMAR, 1989, pág. 82). Pese a la afirmación de ORTIZ, la transculturación nunca fue total, y de hecho estuvo minada por las diferencias de poder entre sus distintos componentes. Durante mucho tiempo, y tal vez hoy más, en un momento de transculturación, desterritorializada a modo de hibridación, las cuestiones sobre la inequidad del poder siguen sin respuesta: ¿quién hibrida a quién y qué?, ¿con qué resultados?, ¿quién se beneficia? En el proceso de transculturación, ¿qué no fue más allá de la aculturación o del *sfumato* y por qué? En resumen, las diferencias cruciales entre un mestizaje colonial y un mestizaje decolonial nunca fueron examinadas. Si realmente la mayoría de las culturas eran invasoras, no es menos cierto que algunas invadieron como amas y otras como esclavas. Ochenta años más tarde, no es arriesgado pensar que era exagerado el optimismo antropófago de Oswald DE ANDRADE cuando dijo: "No vino cruzado alguno sino los evadidos de una civilización que ahora nos tragamos, porque somos fuertes y vengativos como los jabuti" (ANDRADE, 1990, pág. 50).

El *siglo europeo-americano* terminó victorioso, protagonizando la última encarnación del sistema-mundo capitalista: la globalización hegemónica. En cambio, el *siglo americano* de *Nuestra América* terminó con pena. América Latina ha importado muchos de los males que MARTÍ viera en las entrañas del monstruo. La enorme creatividad emancipadora que atestiguan los movimientos de Zapata y Sandino, los movimientos indígenas y campesinos, Allende en 1970 y Fidel en 1959, los movimientos sociales, el movimiento sindical, los presupuestos participativos de muchas ciudades brasileñas y el actual movimiento zapatista, terminaron en fracaso o encaran un futuro incierto. Esta incertidumbre crece al vislumbrarse que la polarización extrema en la distribución de la riqueza del mundo, si ha de continuar como en las últimas décadas, requerirá un sistema

de represión mundial aún más despótico que el existente. Con asombrosa visión, en 1979 Darcy RIBEIRO escribió: "Los medios de represión requeridos para mantener este sistema amenazan con imponerle a los pueblos regímenes despóticos y rígidos sin paralelismo en la historia de la iniquidad" (1979, pág. 40). No es extraño que el clima político y social de América Latina haya sido invadido en las últimas décadas por una ola de razonamiento cínico y pesimismo cultural, irreconocible desde el punto de vista de *Nuestra América.*

Posibilidades contrahegemónicas para el siglo XXI

A la luz de lo anterior, debemos cuestionar si en verdad *Nuestra América* reúne las condiciones para seguir simbolizando la voluntad utopista de emancipación y globalización contrahegemónica, que se basa en la mutua relación de equidad y diferencia. Mi respuesta es afirmativa pero depende de la condición siguiente: *Nuestra América* se ha de desterritorializar y convertir en la metáfora de la lucha que emprenden las víctimas de la globalización hegemónica por todas partes, sea el Norte, el Sur, Oriente u Occidente. Si revisamos las ideas fundadoras de *Nuestra América,* observamos que en las últimas décadas se han creado las condiciones para que estas ideas florezcan en otras partes del mundo. Examinemos algunas de ellas.

Primero, el incremento exponencial de interacciones transfronterizas —de emigrantes, estudiantes, refugiados, ejecutivos y turistas— está propiciando nuevas formas de *mestizaje*, antropofagia y transculturación por todo el mundo. Este mundo se vuelve cada vez más un mundo de invasores escindidos de un origen que nunca tuvieron, o de uno en el cual su experiencia era estar invadidos. Al distanciarnos del primer siglo de *Nuestra América*, con su posmodernismo celebratorio, debemos prestar más atención al poder que ejerce cada uno de los participantes en el proceso de *mestizaje.* Las iniquidades subyacentes muestran que ocurrieron perversiones en la política de la diferencia (el reconocimiento se tornó una forma de desconocimiento) y en la política de la equidad (la redistribución acabó por convertirse en una forma de paliativo para los pobres, como el que promueven el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional).

Segundo, el vergonzoso resurgimiento del racismo en el Norte parece preparar una agresiva defensa contra la construcción imparable de múltiples pequeñas humanidades como las invocadas por Bolívar, donde las razas se cruzan e interpenetran en los márgenes de la represión y la discriminación. Del mismo modo que el cubano, en voz de MARTÍ, podía proclamar que era más que negro, mulato o blanco, el sudafricano, el mozambiqueño, el neoyorquino, el parisino o el londinense pueden proclamar que son más que negro, blanco, mulato, indio, kurdo, árabe, etc.[12]

Tercero, la exigencia de producir o mantener un conocimiento situado o contextualizado es hoy un reclamo global en contra de la ignorancia y el silenciamiento producidos por la ciencia moderna tal como la utiliza la globalización hegemónica. Este aspecto epistemológico cobró enorme relevancia en tiempos recientes con los nuevos

desarrollos de la biotecnología y la ingeniería genética, y la consecuente lucha por defender la biodiversidad de la piratería. En este ámbito, América Latina, uno de los mayores depositarios de biodiversidad, continúa siendo el hogar de *Nuestra América,* pero otros países están en esta posición en África y Asia (SANTOS, MENESES y NUNES, 2007).

Cuarto, a medida que se profundiza en la globalización hegemónica, las "entrañas del monstruo" quedan más cerca de otros pueblos en otros continentes. Este efecto de cercanía lo produce hoy el capitalismo de la información y la comunicación, así como la sociedad de consumo. En ellos se multiplican los amarres del razonamiento cínico y el impulso poscolonial. No asoma en el horizonte ningún internacionalismo contrahegemónico, en cambio, algunos internacionalismos caóticos y fragmentarios se han vuelto parte de lo cotidiano. En una palabra, la nueva *Nuestra América* cuenta hoy con las condiciones para globalizarse y proponer, a la vieja y localizada *Nuestra América*, nuevas alianzas emancipadoras.

La naturaleza contrahegemónica de *Nuestra América* yace en su potencial para desarrollar una cultura política transnacional progresista[13]. Dicha cultura política se concentrará en: 1) identificar los múltiples vínculos locales/globales entre luchas, movimientos e iniciativas; 2) promover choques entre tendencias y presiones de globalización hegemónica, por un lado, y las coaliciones transnacionales que resisten contra ellas, abriendo así la posibilidad de que ocurran globalizaciones contrahegemónicas; 3) promover autorreflexión interna y externa para que las formas de redistribución y reconocimiento establecidas entre los movimientos reflejen las formas de redistribución y reconocimiento que la subpolítica emancipadora transnacional quiere ver instrumentadas en el mundo.

Conclusión: ¿De qué lado estás, Ariel?

A partir de un análisis de *Nuestra América* como punto de vista subalterno del continente americano a lo largo del siglo XX, he identificado su potencial contrahegemónico y he indicado algunas de las razones por las que no pudo alcanzar sus fines. Al revisar la trayectoria histórica de *Nuestra América* y su conciencia cultural, el ethos barroco, he reconstruido las formas de sociabilidad y subjetividad que podrían ser capaces de afrontar los retos impuestos por las globalizaciones contrahegemónicas. La expansión simbólica que fue posible gracias a la interpretación simbólica de *Nuestra América* permitió ubicar a esta como programa para la nueva política transnacional necesaria en los nuevos siglo y milenio. Los reclamos normativos de esta cultura política hunden sus raíces en las experiencias de la gente por la que habla *Nuestra América.* Tales reclamos, apuntan a una nueva clase de cultura, política y cultura situacional, insurgente, decolonial, intercultural, de abajo hacia arriba y cosmopolita. Sin embargo, para no repetir las frustraciones del último siglo, esta expansión simbólica debe ir un paso

más allá, para incluir al tropo más negado de la mitología de *Nuestra América*: Ariel, el espíritu del aire en *La tempestad,* de Shakespeare. Como Calibán, Ariel es el esclavo de Próspero. Sin embargo, además de no ser deforme como Calibán, recibe mucho mejor trato por parte de Próspero, quien le promete la libertad si lo sirve fielmente. Hemos visto que *Nuestra América* se ha considerado a sí misma casi siempre como Calibán, manteniendo una constante y desigual lucha contra su amo. Así es como la ven ANDRADE, Aimé CÉSAIRE, Edward BRATHWAITE, George LAMMING, RETAMAR y muchos otros (RETAMAR, 1989, pág. 13). Esta es la visión dominante, pero no es la única. Por ejemplo, en 1898 el escritor franco-argentino Paul Groussac habló de la necesidad de defender la vieja civilización europea y latinoamericana en contra del "yanqui calibanesco" (ibid., pág. 10). Por otra parte, la ambigua figura de Ariel ha inspirado varias interpretaciones. En 1900, el escritor José Enrique Rodó publicó su propio *Ariel,* donde identifica a América Latina con Ariel, mientras Estados Unidos queda caracterizado implícitamente como Calibán. En 1935, el argentino Aníbal Ponce ve en Ariel al intelectual, atado a Próspero de manera menos brutal que Calibán, pero no obstante a su servicio, más de acuerdo con el modo en que el humanismo renacentista concebía a los intelectuales: una mezcla de esclavo y mercenario, indiferente a la acción y conformista ante el orden establecido (ibid., pág. 12). Este es el intelectual Ariel, reinventado por Aimé CÉSAIRE en su obra de fines de los sesenta: *Une tempête: Adaptation de* La tempête *de Shakespeare pour un théâtre nègre.* Convertido en mulato, Ariel es el intelectual que está permanentemente en crisis.

Dicho esto, sugiero que es el momento de darle una nueva identificación simbólica a Ariel y valorar en qué medida se puede utilizar en la exaltación del ideal emancipador de *Nuestra América.* Concluiré, por tanto, presentando a Ariel como un ángel barroco que sufre tres transfiguraciones.

La primera es su transfiguración en Ariel, el mulato de CÉSAIRE. En contra del racismo y la xenofobia, Ariel representa la transculturación y el multiculturalismo, *mestizaje* en cuerpo y alma, como diría Darcy RIBEIRO. En este *mestizaje* se inscribe la posibilidad de una tolerancia interracial y un diálogo intercultural. El mulato Ariel es la metáfora de una posible síntesis entre reconocimiento y equidad. Pero este mestizaje es diferente del que dominó el primer siglo de Nuestra América. El mestizaje antiguo era el mestizaje del mestizo blanco, no el mestizaje del mestizo oscuro. Fue un mestizaje con poca preocupación por las relaciones de producción del mestizaje y, en esa medida, sirvió como encubrimiento de mucha violencia y discriminación. El nuevo mestizaje es un mestizaje decolonial, y el mestizo Ariel no puede sino ser un Ariel fanoniano. La segunda transfiguración es el intelectual de GRAMSCI, que ejerce la autorreflexión para conocer de qué lado está y en qué puede servir. Este Ariel está sin duda del lado de Calibán, del lado de los pueblos y grupos oprimidos del mundo, y mantiene una constante vigilancia epistemológica y política de sí mismo para no hacerse inútil o contraproducente. Este Ariel es un intelectual formado en la universidad de MARTÍ.

A partir de esto, la tercera transfiguración es epistemológica. Una vez que Ariel se une a Calibán en la búsqueda de la liberación, el saber nacido en la lucha se convierte en la fuente más confiable de visión y orientación. Como dice el proverbio africano, es hora de que la historia de la caza sea contada desde el punto de vista del león y no desde el del cazador, como ha sido siempre el caso en el colonialismo. Esto exige un cambio profundo en las formas en que el conocimiento se produce y se valida. Esto equivale a una ruptura con lo que yo llamo, en los siguientes capítulos, Epistemologías del Norte.

En estas transfiguraciones simbólicas residen las bases de la política emancipatoria transnacional y, por lo tanto, de las globalizaciones contrahegemónicas. Siguiendo la expansión simbólica de la metáfora Nuestra América propuesta aquí, el segundo siglo de Nuestra América sólo tiene sentido como una amplia constelación de Nuestras Américas en África, Asia y Europa, todas ellas dependientes de alianzas profundas, perdurables y verdaderamente descolonizantes entre Ariel y Calibán.

[1] Sobre las relaciones entre el Papa y los señores feudales concernientes a las Cruzadas, véase GIBBON, 1928, vol. 6, pág. 31

[2] Analizo en detalle el surgimiento del fascismo social como consecuencia de la ruptura de la lógica del contrato social en SANTOS, 2002a, págs. 447-458.

[3] En este capítulo utilizo los nombres de Próspero y Calibán, de *La Tempestad* de Shakespeare (1611), para significar que la zona de contacto colonial emergió como una zona de contacto entre el "civilizado" y el "salvaje".

[4] La tortuga de tamaño mediano descrita en los cuentos folklóricos de Brasil como muy fuerte, paciente y resistente.

[5] El North America Free Trade Agreement (NAFTA), tratado de libre comercio entre Estados Unidos, Canadá y México entró en vigor en 1994, la misma fecha que el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas

[6] El ethos barroco que propongo aquí es muy diferente de la "melancolía barroca" de LASH (1999, pág. 330). Nuestras diferencias se deben en parte a los distintos focos de lo barroco sobre los que basamos nuestro análisis; Europa en el caso de LASH, América Latina en mi caso.

[7] Véase más adelante la crítica postcolonial del mestizaje.

[8] Ver, entre otros, PASTOR y cols. (1993) y ALBERRO (1992). En referencia al barroco brasileño, COUTINHO (1990, pág. 16) habla de un complejo "*mestiçajem barroco*". Véase también el concepto del "Atlántico negro" (GILROY, 1993) como manera de expresar el *mestizaje* que caracteriza la experiencia cultural negra, una experiencia que no es específicamente africana, americana, caribeña o británica, sino todas ellas al mismo tiempo. En el mundo de habla portuguesa, el *Manifiesto antropófago* de Oswald DE ANDRADE es el ejemplo más contundente de *mestiçagem*.

[9] Desde una perspectiva postcolonial, el concepto de transculturación es altamente cuestionable, ya que no valora debidamente la pretensión de la diferencia. Los movimientos negros emergentes cubanos, por ejemplo, plantean muchas cuestiones a este respecto.

[10] Véase GARCÍA DE LEÓN para el caso de México (1993), y ÁVILA (1994) para el caso de Minas Gerais en Brasil. La relación entre la fiesta, particularmente la barroca, y el pensamiento utopista permanece aún inexplorada. Véase DESROCHE (1975), para una aproximación a la relación entre el *fouriérisme* y la *société festive*.

[11] Conviene ÁVILA, subrayando la mezcla de motivos religiosos y del páramo: "Entre las hordas de negros que tocaban gaitas, tambores, pífanos y trompetas, podía estar, por ejemplo, un excelente intérprete alemán 'que

rompía el silencio del aire con el profundo sonido del clarinete', mientras los creyentes cargaban, devotos, banderas e imágenes religiosas" (1994, pág. 56).

[12] Según Martí y Bolívar, y en sintonía con los postulados ilustrados, el paso crucial hacia la emancipación fue eliminar la diferencia, en lugar de tomarla como una constelación de diferencias iguales. Más tarde, los pan-africanistas asumieron la negritud como condición para adquirir la igualdad, es decir, la diferencia que no borra la historia, la herida colonial.

[13] Ciertamente no fue casualidad que la manifestación más consistente de la globalización contrahegemónica en la primera década del siglo XXI —el Foro Social Mundial— ocurriera en América Latina (SANTOS, 2006).

CAPÍTULO

2

La caída del Angelus Novus: Más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones

Introducción

En 1841, Charles Fourier lanzó un ataque contra los científicos sociales —a los que llamaba "los filósofos de las ciencias inciertas"— por olvidarse sistemáticamente de problemas fundamentales de las ciencias de las que se ocupaban.

> Cuando hablan de economía industrial, se olvidan de estudiar las relaciones de las personas, que son la base de la propia economía… Cuando hablan de la administración, no consideran los medios para lograr la unidad administrativa del globo, sin la cual los imperios nunca tendrán un orden permanente ni garantía de futuro… Cuando hablan de ética, se olvidan de reconocer y reivindicar los derechos de las mujeres, cuya opresión socava la base de la justicia… Cuando hablan de los derechos humanos, se olvidan de reconocer el derecho al trabajo que en la sociedad actual no es posible pero sin el cual todos los demás derechos no sirven de nada.
>
> (1967, págs. 86, 129.)

La conclusión de Fourier es que los científicos sociales sufren de *étourderie méthodique,* de irreflexión metódica, la "rara cualidad" de olvidar precisamente los problemas fundamentales, las cuestiones primordiales. Hoy, 170 años después, las razones y ejemplos invocados por Fourier siguen siendo tan convincentes que parece adecuado preguntar si la situación realmente ha cambiado de forma significativa. ¿Las ciencias sociales están hoy mejor preparadas para ocuparse de los problemas fundamentales o, por el contrario, los siguen olvidando sistemáticamente? Y si este olvido continúa, ¿qué conviene hacer en las próximas décadas para acabar con él?

Empezaré por señalar el problema, en mi opinión, más importante al que nos enfrentamos en las primeras décadas del siglo xxi. Es la incapacidad de reconocer la permanencia de una línea divisoria abisal entre las sociedades metropolitanas y las coloniales, muchos años después del final del colonialismo histórico. Esta línea divide tan profundamente la realidad social que todo lo que queda al otro lado de la línea

permanece invisible o irrelevante. Todas las generalizaciones de las ciencias sociales occidentales, incluidas las teorías de Fourier, comparten el defecto de que solo tienen en cuenta la realidad social de las sociedades metropolitanas, es decir, la realidad social de este lado de la línea. El universalismo europeo tan celebrado por la Escuela de Fráncfort se basa en esta visión truncada que deja fuera a la realidad social del otro lado de la línea, un espacio que en los años veinte comprendía la mayor parte de la población mundial. En capítulos posteriores me ocupo de este tema con mayor detalle. Aquí me centro en los problemas que esta línea abisal plantea hoy para las condiciones sociales dominantes en este lado de la línea. El problema más importante es el sometimiento de la emancipación social a la regulación social.

El paradigma de la modernidad occidental postula una tensión dialéctica entre la regulación social y la emancipación social, según la cual cada crisis de regulación social conduce supuestamente a nuevas formas de emancipación social, lo cual, a su vez, daría origen a formas más progresistas de regulación social, y así sucesivamente (Santos, 1995)[1]. Así pues, la emancipación se concibe como la otra regulación, y la voluntad y la energía emancipadoras son la fuerza impulsora del desarrollo histórico. A la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y la tecnología se le han ido encargando progresivamente los instrumentos de la ingeniería social exigidos por esta teoría de la historia. La sociología y las ciencias sociales se han desarrollado como parte y terreno de este proyecto histórico.

En los inicios de la segunda década del siglo xxi, no es difícil concluir que, en la práctica histórica, la relación entre la regulación y la emancipación nunca ha sido en modo alguno una tensión dialéctica. Con más frecuencia que menos, los proyectos y las fuerzas emancipadoras han llevado a formas de regulación social que, por nuevas que fueran, difícilmente se podían considerar más progresistas que las existentes anteriormente. En la actualidad, si de algún modo se puede hablar de agotamiento del paradigma de la modernidad occidental, es en el sentido de que, a pesar de la crisis generalizada de las formas actuales de regulación social, con estridentes llamadas a la "desregulación", no emergen nuevos proyectos emancipadores, y mucho menos la energía para luchar por ellos. La emancipación social, más que ser el otro de la regulación social, se ha convertido en su doble. Cuando el sometimiento de la emancipación a la regulación pasa a ser algo de sentido común, la regulación social no necesita ser efectiva para prosperar; prospera simplemente porque a los individuos y a los grupos les es muy difícil situar sus deseos más allá de la regulación.

En mi opinión, nuestro problema fundamental es cómo reinventar la emancipación como el otro de la regulación, de modo que no sea probable que se produzca la fusión degenerativa de ambas. A la luz de la experiencia social de los últimos doscientos años, esto significa que estamos ante un problema moderno que, sin embargo, no se puede resolver en términos modernos. En este sentido, podemos considerar que estamos entrando en un período de transición paradigmática. La ciencia y, por tanto, las ciencias

sociales tal como las conocemos, son parte y terreno del proyecto de modernidad occidental, por lo que forman parte más del problema al que nos enfrentamos que de la solución que buscamos. Como mucho, nos pueden ayudar a dilucidar y precisar analíticamente las diferentes dimensiones de nuestro problema. Sin embargo, sin una transformación epistemológica, poco nos podrán ayudar a resolverlo. Por consiguiente, la transformación paradigmática se debe entender en términos tanto epistemológicos como societales[2]. No solo hacen falta una nueva epistemología y una nueva política, sino una nueva relación entre la epistemología y la política. Además, como bien ha demostrado Ernst Cassirer respecto del Renacimiento y la Ilustración, una epistemología nueva siempre conlleva o va acompañada de una subjetividad nueva, y, por lo tanto, de una psicología nueva (1960, 1963). Así pues, es necesaria también una nueva relación entre la epistemología y la subjetividad.

Por lo tanto, nos enfrentamos a un doble reto: por un lado, la necesidad de reinventar un mapa emancipatorio que, como en los dibujos de Escher, no se convierta gradual e insidiosamente en el mismo mapa de la regulación; por otro, la necesidad de reinventar una subjetividad individual y colectiva capaz de usar este mapa y dispuesta a hacerla. Este reto cuestiona de forma fundamental a la sociología y las ciencias sociales. Para que nos ayuden a afrontar esta difícil situación, las ciencias sociales deben cambiar radicalmente. En este capítulo me ocupo de una dimensión de este cambio: la teoría de la historia que subyace en el conocimiento científico social y en las formas hegemónicas de sociabilidad que este conocimiento ha contribuido a consolidar. La idea de progreso está en el núcleo de la teoría de la historia de la modernidad. El significado de la experiencia social, que antes dependía de su nexo con el pasado, hubo que buscarlo en un nuevo nexo entre la experiencia presente y las expectativas sobre el futuro. La idea de progreso aportaba ese nexo. Como sostiene Reinhart Koselleck: "El progreso es el primer concepto genuinamente histórico que reduce la diferencia temporal entre la experiencia y la expectativa a un único concepto" (1985, pág. 282). La idea de progreso se aplica al desarrollo tanto científico como societal, y es la base de una concepción universalista de la verdad y de la ética. La emancipación moderna no se puede concebir sin las ideas de progreso y universalismo. Como muestro en la Segunda Parte, el descrédito de ambas ideas está en el fondo de nuestra actual dificultad para conceptualizar la emancipación, y más aún para dar credibilidad política a los proyectos emancipatorios. En efecto, en las dos últimas décadas, la contingencia y el relativismo se han aducido a menudo como prueba de la imposibilidad de la emancipación. La contingencia y el relativismo nacen de la crítica más fuerte de la teoría moderna de la historia: la idea de Friedrich Nietzsche de la eterna recurrencia de lo mismo. Sin embargo, como trato de demostrar en lo que sigue, después de dos siglos de hegemonía de la idea de progreso, la repetición o circularidad histórica no puede sino implicar un determinado tipo de regresión, vulnerable, por tanto, a la melancolía y la negación y, por ello, a la retirada: en otras palabras, a una voluntad de poder a punto de "degenerar" en voluntad de impotencia.

En este capítulo, expongo los prolegómenos de una aportación científica social a la construcción de un proyecto emancipatorio libre de la idea tanto de progreso como de universalismo.

El pasado en una jaula

Vivimos en una época sin fulguraciones, una época de repetición. El grado de veracidad de la teoría sobre el fin de la historia radica en que esta es el nivel máximo posible de la conciencia de una burguesía internacional que por fin observa el tiempo transformado en la repetición automática e infinita de su dominio. Así, el largo plazo se paraliza en el corto plazo y este, que siempre fue la moldura temporal del capitalismo, permite a la burguesía producir la única teoría de la historia verdaderamente burguesa: la teoría del fin de la historia. La falta de credibilidad total de dicha teoría no interfiere en nada en el evento de ser en sí una ideología espontánea de los vencedores. La otra cara del fin de la historia es el eslogan de la celebración del presente, tan querida en las versiones apocalípticas del pensamiento posmoderno[3].

La idea de la repetición se refiere a que permite al presente extenderse al pasado y al futuro, como una forma de canibalismo. ¿Nos encontramos ante una nueva situación? Hasta ahora, la burguesía no ha podido elaborar una teoría de la historia que siga exclusivamente sus propios intereses. Siempre está luchando contra fuertes adversarios; primero, las clases dominantes del antiguo régimen y, después, las clases trabajadoras. El desenlace de tal lucha se encontraba siempre en el futuro, el cual, por la misma razón, no podía ser visto como una mera repetición del pasado. Los nombres asignados a este movimiento orientado al futuro fueron diversos: revolución, progreso, evolución. La revolución puede ser burguesa o proletaria, y al no determinar con anticipación el desenlace de su lucha, puede observar el progreso como la consagración del capitalismo o su superación; el evolucionismo puede ser reivindicado tanto por Herbert Spencer como por Marx. La desvalorización del pasado y las hipótesis del futuro fueron comunes a las diversas teorías de la historia. El pasado fue visto como pasado y, por ello, incapaz de hacer su aparición, de irrumpir en el presente. Por el contrario, el poder de revelación y fulguración se trasladó al futuro.

Dentro de este cuadro, la transformación social, la racionalización de la vida individual y colectiva, así como la emancipación social, comenzaron a formar parte del pensamiento. En la medida en que fue construyéndose la victoria de la burguesía, el espacio del presente como repetición se fue ampliando, si bien tal ampliación nunca alcanzó la idea de futuro entendido como progreso. A partir de la crisis de la idea de revolución en los años veinte, se refuerza el reformismo como modelo de transformación social y emancipación, modelo asentado en la coexistencia de la repetición y de la mejora[4] cuya forma política más acabada se convirtió en el Estado de bienestar.

En la actualidad, la dificultad reconocida por nosotros de pensar en la transformación

social y la emancipación reside en el colapso de la teoría de la historia que nos ha llevado hasta este momento, provocado por la erosión total de los supuestos que le confirieron credibilidad en el pasado. Como mencioné, la burguesía siente que su victoria histórica se ha consumado y el vencedor solo está interesado en la repetición del presente; el futuro como progreso puede, en realidad, significar una amenaza peligrosa. En estas condiciones, paradójicamente, la conciencia más conservadora es la que intenta rescatar el pensamiento del progreso, pero solo porque se resiste a aceptar que la victoria se haya consumado. Para lograrlo, construye enemigos externos, tan poderosos como incomprensibles, una especie de *ancient* régime externo. Tal es el caso de Samuel Huntington (1993, 1997) y la amenaza que ve en las civilizaciones no occidentales, en especial la del Islam.

Por otro lado, los grandes vencidos de este proceso histórico, los trabajadores y los pueblos del Sur global, tampoco son de interés para el futuro en cuanto progreso, toda vez que fue en su seno donde se generó su propia derrota. Incluso en la versión más tenue del futuro, el modelo de repetición/mejoría característico del reformismo —que aun así solo se hizo posible para una pequeña fracción de vencidos del llamado "mundo desarrollado"— si bien es deseado, aparece en la actualidad como insostenible, en virtud de la fatalidad con que se propaga el desmoronamiento del Estado de bienestar. Si la repetición del presente es intolerable, más lo es la perspectiva de su abandono. De repente, la repetición y el empeoramiento aparecen como el menor de los males.

Pero si, por un lado, el futuro parece vacío y sin sentido, por el otro, el pasado es tan intransferible como siempre. La capacidad de resplandor, de irrupción, explosión, revelación, en suma, la capacidad mesiánica, como diría Walter Benjamin (1968, pág. 225), fue trasladada al futuro por la modernidad occidental. La inutilización del futuro no abre espacios para utilizar el pasado. Simplemente dejamos de observar el pasado de modo utilizable.

En mi opinión, no podemos pensar en la transformación social y la emancipación si no reinventamos el pasado. Me involucro en tal reinvención en las siguientes secciones y en el Capítulo 6.

La parábola del Angelus Novus

Comienzo con la alegoría de la historia de Walter Benjamin. Dice así:

> Hay un cuadro de Klee llamado *Angelus Novus*. Representa un ángel que parece estar alejado de algo que mira fijamente. Tiene los ojos muy abiertos, la boca abierta y las alas extendidas. Es, sin duda, el aspecto del Ángel de la historia. Vuelve el rostro hacia el pasado. Donde vemos ante nosotros una cadena de acontecimientos, él observa una catástrofe perenne que amontona sin cesar ruinas sobre ruinas y las va arrojando a sus pies. De seguro le gustaría quedarse ahí, despertar a los muertos y volver a unir lo que fue destrozado. Sin embargo, del Paraíso arranca una tempestad que le levanta las alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. La tempestad lo arrastra al futuro irremediablemente, al que le ha dado la espalda, mientras que el montón de ruinas frente a sí va creciendo hasta llegar al cielo. La tempestad es lo que

llamamos “progreso”.

(BENJAMIN, 1968, pág. 257.)

El Ángel de la historia contempla, impotente, la acumulación de ruinas y de sufrimiento a sus pies. Le gustaría quedarse, echar raíces en la catástrofe para, a partir de ella, despertar a los muertos y reunir a los vencidos, pero la fuerza de la voluntad cede frente a la fuerza que lo obliga a escoger el futuro, al cual da la espalda. Su exceso de lucidez se une a la falta de eficacia. Lo que conoce bien y que podía transformar se le vuelve algo extraño y, por el contrario, se entrega sin condiciones a lo desconocido. Las raíces no tienen sustento y las alternativas son ciegas. Así, el pasado es un relato y nunca un recurso, una fuerza capaz de irrumpir en un momento de peligro para auxiliar a los vencidos. Lo mismo dice BENJAMIN en otra tesis sobre la filosofía de la historia: “Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo ‘como fue en realidad’. Significa apoderarnos de una memoria tal como ella relampaguea en un momento de peligro” (1968, pág. 225). La capacidad de redención del pasado radica en la posibilidad de surgir inesperadamente en un momento de peligro, como fuente de inconformismo.

Según dice BENJAMIN, el inconformismo de los vivos no existe sin el inconformismo de los muertos, ya que “ni estos estarán a salvo del enemigo, si es este el vencedor”. Y añade: “Este enemigo no ha dejado de ganar” (1968, pág. 255). Trágico es, pues, el hecho de que el Ángel de la historia moderna cobije en el pasado su capacidad de explosión y redención. Imposible es el inconformismo de los muertos como imposible el inconformismo de los vivos[5].

¿Cuáles son las consecuencias de esta tragedia? Al igual que BENJAMIN, atravesamos un momento de peligro. Y, como tal, pienso cuán importante es colocar al Ángel de la historia en otra posición, reinventar el pasado para restituirle la capacidad de explosión y redención. La partida parece una tarea imposible en la medida en que, después de siglos de hegemonía de la teoría modernista de la historia, no tenemos otra posición para observar el pasado, solo la que nos ofrece el ángel. Me atrevo, entonces, a pensar que este comienzo del nuevo milenio nos da la oportunidad de abordar este dilema creativamente. La tempestad que sopla del Paraíso sigue sintiéndose, pero con menos intensidad. El ángel continúa en la misma posición, pero la fuerza que lo sustenta va desvaneciéndose. Hasta es posible que la posición sea producto de la inercia y que el ángel de Klee haya dejado de ser un ángel trágico para convertirse en una marioneta en posición de descanso. Es una sospecha la que me permite continuar con este texto. Comenzaré por proponer un relato de la modernidad occidental para, enseguida, presentar el prefacio de otro relato.

Raíces y opciones

La construcción social de la identidad y de la transformación en el mundo moderno de

Occidente se basa en una ecuación entre raíces y opciones. Esta ecuación confiere al pensamiento moderno un carácter doble: por un lado, pensamiento de raíces, por el otro, pensamiento de opciones. El pensamiento de las raíces es el pensamiento de todo lo profundo, permanente, único y singular, todo aquello que da seguridad y consistencia; el pensamiento de las opciones es el pensamiento de todo aquello que es variable, efímero, sustituible, posible e indeterminado a partir de las raíces. La diferencia fundamental entre las raíces y las opciones es de escala (Santos, 2002b, págs. 426-434)[6]. Las raíces son entidades de gran escala. Como sucede en la cartografía, cubren vastos territorios simbólicos y largos períodos históricos, pero las características del terreno no permiten levantar cartas topográficas en detalle y sin ambigüedades. Es, pues, un mapa que orienta tanto como desorienta. Por el contrario, las entidades de pequeña escala cubren territorios confinados y períodos cortos, pero lo hacen con el suficiente detalle como para permitir calcular el riesgo de selección entre opciones. Tal diferencia de escala permite que las raíces sean únicas y la selección múltiple, y que, a pesar de ello, la ecuación entre ellas sea viable, sin llegar a ser trivial. La dualidad de las raíces y opciones es fundadora y constituyente, es decir, no está sometida al juego que se establece entre raíces y opciones. En otras palabras, no existe la opción si no se piensa en términos de raíces y opciones. La eficacia de esta ecuación se asienta en una doble estratagema. En primer lugar, la estratagema del equilibrio entre el pasado y el futuro. El pensamiento de las raíces se presenta como un pensamiento del pasado en contraposición con el pensamiento de las opciones, el pensamiento del futuro. Se trata de una estratagema porque, de hecho, tanto el pensamiento de las raíces como el de las opciones son pensamientos del futuro, orientados al futuro. El pasado, en esta ecuación, es tan solo una manera específica de construir el futuro.

La segunda estratagema es la del equilibrio entre raíces y opciones. La ecuación se presenta como simetría, como un equilibrio entre raíces y alternativas, y como un equilibrio en la distribución de opciones. Pero, de hecho, no es así. Por un lado, el predominio de las opciones es total. Es una realidad que en ciertos momentos de la historia, o desde ciertos grupos sociales, atribuye predominancia a las raíces, mientras que en otros la atribuye a las opciones. Resulta un juego o movimiento de raíces a opciones y de opciones a raíces en el que predomina uno de los vectores en el relato de la identidad y la transformación. Pero siempre se trata de opciones. Ciertos tipos de opciones presuponen el predominio discursivo de las raíces, y otros le otorgan un papel secundario. El equilibrio es intangible. Según el momento histórico o el grupo social, las raíces predominan sobre las opciones o, al contrario, las opciones predominan sobre las raíces. El juego es siempre de las raíces a las opciones y de las opciones a las raíces; solo varía la fuerza de los dos vectores como relato de identidad y transformación. Por otro lado, no existe equilibrio o equidad en la distribución social de las opciones. Por el contrario, las raíces no son más que constelaciones de determinantes que, al definirse en el campo de las opciones, definen también a los grupos sociales que pueden tener acceso

a ellas y a los que están excluidos.

Algunos ejemplos ayudarán a concretar este proceso histórico. Es a la luz de la ecuación de raíces y opciones como la sociedad occidental moderna ve la sociedad medieval y se distingue de ella. La sociedad medieval se considera una sociedad en la cual las raíces predominan totalmente, sean estas la religión, la teología o la tradición. La sociedad medieval no es necesariamente estática; evolucionó siguiendo una lógica de raíces. En cambio, la sociedad moderna se ve como una sociedad dinámica que evoluciona siguiendo una lógica de opciones. La primera señal importante de cambio en la ecuación es, tal vez, la Reforma de Lutero. Con ella se hace posible, a partir de la misma raíz —la Biblia de la cristiandad occidental— generar una alternativa frente a la Iglesia de Roma. La religión, al volverse optativa, pierde intensidad e incluso estatus, en cuanto raíz.

Las teorías racionalistas del derecho natural del siglo XVII reconstituyen la ecuación entre raíces y opciones de manera enteramente moderna. La raíz es ahora la ley de la naturaleza por el ejercicio de la razón y la observación. La intensidad de esta raíz está en que se sobrepone a Dios. En *De Jure Belli ac Pacis*, GROTIUS, el mejor exponente de la nueva ecuación, afirma: "Lo que hemos llegado a afirmar tendría un grado de validación aun cuando admitiéramos, lo que no puede ser admitido sin la mayor perversidad, que no hay un Dios, o bien, que los asuntos del hombre no le preocupan" (1964, págs. 11-13)[7]. A partir de esta raíz tan pasmosa, pueden ser posibles las opciones más dispares. Por esta razón, y no por las que invoca, TUCK acierta cuando afirma que el tratado de GROTIUS "posee el rostro de Jano y sus dos bocas hablan tanto el lenguaje del absolutismo como el lenguaje de la libertad" (1979, pág. 79). Esto es lo que pretende GROTIUS. Sustentado por la raíz del derecho natural, el derecho puede decidir promover la jerarquía (el *jus rectorium*, como lo llama) o la igualdad (el *jus equatorium*).

En el mismo proceso histórico en que la religión transita del estatus de raíz al de opción, la ciencia transita, por el contrario, del estatus de opción al de raíz. La propuesta de Giambattista VICO de la "nueva ciencia" (1961) se refiere a un marco decisivo en esta transición que dio inicio con Descartes y se consumó en el siglo XIX. La ciencia, al contrario de la religión, es una raíz que nace en el futuro, es una opción que, al radicalizarse, se transforma en raíz y, a partir de entonces, genera un inmenso campo de posibilidades y de imposibilidades, es decir, de opciones.

Este juego de movimiento y de posición entre raíces y opciones alcanza su desarrollo pleno con la Ilustración. Dentro de un vasto campo cultural —que va de la ciencia a la política, de la religión al arte—, las raíces se asumen claramente como el otro, radicalizado, de las opciones, tanto de las que son posibles como de las que pueden ser imposibles. De esta forma, la razón, transformada en raíz última de la vida individual y colectiva, no tiene otro fundamento que el de generar opciones; aquí es donde la razón se distingue, en cuanto raíz, de las raíces de la sociedad del *ancient* régime (la religión y la tradición). Se trata de una raíz que, al radicalizarse, abre el campo a enormes opciones.

De cualquier forma, las opciones no son infinitas. Ello es particularmente evidente en la otra gran raíz de la Ilustración: el contrato social y la voluntad general que lo sustenta (Santos, 1995, págs. 63-71). El contrato social es la metáfora que origina una opción radical —la de dejar el estado de naturaleza para formar la sociedad civil— que se transforma en una raíz a partir de la cual casi todo es posible, todo excepto volver al estado de naturaleza[8]. La contractualización de las raíces es irreversible, y este es el límite de reversibilidad de las opciones. La voluntad general, según Rousseau, no puede ser puesta en duda por los hombres libres que genera. En *El contrato social* dice: "Quien se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por la sociedad en su conjunto: lo que apenas significa que será forzado a ser libre" (1973, pág. 174).

La contractualización de las raíces es un proceso histórico largo y accidentado. Por ejemplo, el Romanticismo es, fundamentalmente, una reacción contra la contractualización de las raíces y la reivindicación de su carácter inapropiable y singular[9]. Sin embargo, las raíces románticas están tan orientadas al futuro como las del contrato social. En ambos casos se intenta abrir un campo de posibilidades que permita distinguir entre las opciones posibles y las imposibles, entre las opciones legítimas y las ilegítimas.

Entonces puede afirmarse que, con la Ilustración, la ecuación raíces/opciones se convierte en una forma hegemónica de pensar la transformación social y el lugar de los individuos y los grupos sociales en esa transformación. Una de las manifestaciones más elocuentes de este paradigma es el motivo del viaje como metáfora central del modo de estar en el mundo moderno. De los viajes reales de la expansión europea a los viajes reales e imaginarios de Descartes, Montaigne, Montesquieu, Voltaire o Rousseau, el viaje tiene una carga simbólica doble: por un lado, es el símbolo del progreso y enriquecimiento material o cultural; por otro, es el símbolo del peligro, de la inseguridad y de la pérdida. Una faceta doble que hace que el viaje contenga en sí mismo a su contrario, la idea de una posición fija, la casa (*oikos* o *domus*) que da sentido al viaje, le confiere un punto de partida y un punto de llegada. Van der Abeele dice: "[el *oikos*] actúa como un punto trascendental de referencia que organiza y domestica una cierta área mediante la definición de todos los demás puntos en relación a sí mismo" (1992, pág. XVIII). Del mismo modo, Gaston Bachelard habla de la "plenitud original del ser de la casa", que es el hecho de que "muchos de nuestros recuerdos están alojados" (1969, pág. 8), lo que le lleva a sugerir que el psicoanálisis debe complementarse con el topoanálisis.

En suma, el *oikos* es un fragmento del viaje que no viaja, con el fin de lograr que ese viaje tenga sentido. El *oikos* es la raíz que sustenta y limita las opciones de vida o de conocimiento que el viaje hace posible. A su vez, el viaje refuerza la raíz de origen en la medida en que, por vía del exotismo de los lugares que permite visitar, hace más profunda la familiaridad de la casa de donde se parte. El relativismo cultural que surge de la actitud comparativa de los viajeros imaginarios de la Ilustración tiene como límite la afirmación de la identidad y, en casi todos ellos, otorga superioridad a la cultura europea.

De hecho, Montaigne nunca viajó a América, como tampoco lo hicieron Montesquieu a Persia ni Rousseau a Oceanía, pero la realidad es que todos ellos viajaron a Italia en busca de las raíces de la cultura europea, raíces veneradas cuando más brutal era el contraste con la degradación de Italia en la época de esos viajes.

El motivo del viaje es lo que mejor muestra la discriminación y desigualdad que la ecuación moderna raíces/opciones oculta e intenta justificar. Por un lado, el viaje a esos lugares exóticos para muchos no fue voluntario ni perseguía profundizar cierta identidad cultural. Al contrario, se trató de un viaje forzado y su objetivo era destruir la identidad. Esto se aplica sin duda al tráfico de esclavos. Por otro lado, el motivo del viaje es falocéntrico. El viaje presupone, como ya mencioné, la fijeza del punto de partida y de llegada, la casa (el *oikos* o *domus*), y la casa es el lugar de la mujer. La mujer no viaja, con lo que hace posible el viaje. Además, esta división sexual del trabajo dentro del motivo del viaje es uno de los *topoi* más resistentes en la cultura occidental, y tal vez lo es también en otras culturas. La versión arquetípica del viaje en la cultura occidental es *La Odisea*. La Penélope doméstica se hace cargo de la casa mientras Ulises viaja. La larga espera de Penélope es la metáfora de la solidez del punto de partida y de llegada que garantiza la posibilidad y aleatoriedad de las peripecias por las que pasa el viajero Ulises.

El interés del motivo del viaje en este contexto radica en que, a través de este, es posible identificar las determinaciones sexistas, racistas y clasistas de la ecuación moderna entre raíces y opciones. El campo de posibilidades que abre la ecuación no es igual para todos. Algunos, quizá la mayoría, son excluidos de este campo. Para ellos, las raíces, lejos de ofrecer nuevas opciones, significan el dispositivo, nuevo o viejo, que se las niega. Las raíces que otorgan opciones a los hombres, a los blancos y a los capitalistas, son las mismas que las niegan a las mujeres, a los negros, a los trabajadores. A finales del siglo xix el juego de espejos entre raíces y opciones se consolida, y se convierte en la *idéologie savante* de las ciencias sociales. Los dos ejemplos más brillantes son, sin duda, Marx y Freud.

En Marx, la base es la raíz y la superestructura son las opciones. No se trata de una vulgar metáfora como algunos marxistas no vulgares quieren hacer creer. Se trata de un principio lógico de racionalidad social que impregna toda la obra de Marx y, de hecho, la de muchos otros científicos sociales que discrepaban. Baste mencionar el caso de Durkheim, para quien la conciencia colectiva es la raíz siempre amenazada en una sociedad que se basa en la división del trabajo social y en las opciones que esta multiplica indefinidamente. El mismo pensamiento está presente en Freud y Jung. La importancia del inconsciente en la psicología de las profundidades radica precisamente en el hecho de que este es la raíz profunda donde se edifican las opciones del ego o su limitación neurótica. Del mismo modo, en el nivel más amplio del Freud cultural y de Jung, tal como los analiza Peter Homans, "la interpretación distingue la infraestructura inconsciente de la cultura para así liberar al intérprete de los poderes opresivos y coercitivos de esta"

(1993, pág. XX).

El factor común entre la revolución comunista y la revolución introspectiva[10] es que ambas son respuestas creativas a la profunda desorganización social e individual de una sociedad que está experimentando la pérdida de los ideales, símbolos y modos de vida que han constituido su herencia común. La orientación al futuro en la ecuación raíces/opciones está presente tanto en Marx como en Freud. Si para Marx la base es la llave de la transformación social, para Freud o Jung no tiene sentido investigar el inconsciente fuera de un contexto terapéutico. Así, el materialismo histórico y la psicología de las profundidades se proponen ir a las raíces de la sociedad moderna —del capitalismo y de la cultura occidental, respectivamente— para abrir opciones nuevas y más amplias. El éxito de su teoría, para cualquiera de ellos, radica en que pueda transformarse en fundamento e instrumento de tal transformación.

En un mundo que perdió hace mucho el "pasado profundo", la raíz de la religión, la ciencia es tanto para Marx como para Freud la única raíz capaz de sustentar un nuevo comienzo en la sociedad moderna occidental. A partir de ella, las buenas opciones son las legitimadas científicamente. Ello implica, para Marx, la distinción entre realidad e ideología y, para Freud, la distinción entre realidad y fantasía. En esta distinción reside también la posibilidad de la teoría crítica de la actualidad. Como dijo Nietzsche, si desaparecieran las realidades también desaparecerían las apariencias. Y lo contrario también es cierto[11].

En nuestro siglo, la sociología y las ciencias sociales en general se han desarrollado como disciplinas sobre la base de la nueva ecuación raíces/opciones, convertida en la narrativa maestra de la inteligibilidad social: estructura y agencia en sociología y antropología, *la longue durée* y *l'évenement* en Historia y *langue* y *parole* o estructura profunda y estructura superficial en lingüística son versiones diferentes de la misma ecuación. Incluso cuando algunas corrientes teóricas en las diferentes disciplinas se posicionaban contra este esquema (corrientes fenomenológicas y post-estructuralistas) o buscaban mediaciones entre los términos de la ecuación (teoría de la estructuración de Anthony Giddens, concepto de habitus de Pierre Bourdieu), sus afirmaciones analíticas siguieron siendo presa de la ecuación por las formas específicas en que se distanciaban de ella.

En lo que respecta al campo político moderno, el equivalente político liberal de esta nueva ecuación de raíces y opciones es el Estado-nación y el derecho positivo, ahora convertidos en las raíces que crean la amplia gama de opciones en el mercado y en la sociedad civil. Para funcionar como raíz, la ley debe ser autónoma, significativa y científica. Hubo cierta resistencia a esta transformación. En Alemania, por ejemplo, la escuela histórica reivindicó para la ley la vieja ecuación raíz/opción: el derecho como una emanación del *Volksgeist*. Pero lo que prevalecía era la nueva ecuación: la raíz jurídica constituida por la codificación y el positivismo y propensa a transformar la ley en una herramienta de ingeniería social (Santos, 1995, pág. 73). El Estado liberal, a su vez, se

constituyó como una raíz imaginando una nacionalidad homogénea y una cultura nacional (Anderson, 1983). El Estado se convierte, pues, en el guardián de una raíz que no existe más allá del Estado.

El fin de la ecuación

Estamos a punto de llegar a un momento peligroso, en el sentido que le atribuyó Walter Benjamin. Creo que dicho momento radica en buena medida en el hecho de que la ecuación moderna entre raíces y opciones, con la que aprendemos a pensar la transformación social, está a punto de pasar por un proceso de profunda desestabilización al parecer irreversible. Esta se presenta bajo tres formas principales: turbulencia de las escalas, explosión de raíces y opciones, y trivialización de la ecuación entre raíces y opciones.

La turbulencia de las escalas

Por lo que respecta a la turbulencia de las escalas, es importante recordar lo que mencioné con anterioridad sobre la diferencia de escalas entre las raíces (a gran escala) y las opciones (a pequeña escala). La ecuación raíces/opciones se asienta en esa diferencia y en la estabilidad de tal diferencia. En la actualidad vivimos tiempos turbulentos que se manifiestan a través de una confusión caótica de escalas entre fenómenos. La violencia urbana es paradigmática en este sentido. Cuando un niño de la calle busca abrigo para pasar la noche y por esa misma razón es asesinado por un policía, o cuando una persona es abordada por un mendigo en la calle y al negarse a dar limosna es asesinada por este, lo que ocurre es una explosión imprevisible en la escala del conflicto: un fenómeno que parece trivial y sin consecuencias, se coloca en ecuación con otro trascendental y de consecuencias fatales. Este cambio abrupto e imprevisible de la escala de los fenómenos ocurre en la actualidad con los más diversos dominios de la práctica social, por lo que me atrevo a considerarlo como una de las características fundamentales de nuestro tiempo.

Basándome en la obra de Prigogine (1980; 1997; Prigogine y Stengers, 1979), pienso que nuestras sociedades atraviesan por un período de bifurcación. Como es sabido, esta condición se da en sistemas inestables cuando un cambio mínimo puede producir transformaciones cualitativas de modo imprevisible y caótico. Dicha explosión abrupta de escala genera una enorme turbulencia y coloca al sistema en una situación de vulnerabilidad irreversible. Pienso que la turbulencia de nuestro tiempo es de tal tipo y en ella reside la enorme vulnerabilidad a que están sujetas las formas de subjetividad y de sociabilidad: del trabajo a la vida sexual, de la ciudadanía al ecosistema. Esta situación de bifurcación repercute en una ecuación raíces/opciones, lo que origina que la diferencia de escala entre raíces y opciones sea caótica y reversible. La inestabilidad política de nuestro tiempo se debe en gran medida a los repentinos cambios de escala, tanto en lo que respecta a las raíces como a las opciones: desde el colapso de la Unión Soviética hasta la

limpieza étnica en los Balcanes; desde la ocupación cada vez más brutal e inmoral de Palestina hasta la Primavera Árabe; desde la partición de Sudán hasta la intervención imperialista en Irak, Afganistán y Libia por los Estados Unidos y sus aliados, y la intervención imperialista francesa en Costa de Marfil; desde el horrendo ataque contra las Torres Gemelas y el Pentágono en los Estados Unidos hasta la guerra global contra el terror que se desarrolló a partir de ahí; Desde la ejecución extrajudicial de los líderes rivales (Osama bin Laden, Mu'ammar Gadhafi) como una nueva doctrina del derecho internacional a la disciplina neocolonial del pueblo martirizado de Haití bajo la supuesta benevolencia de la administración de las Naciones Unidas. Cuando se desmoronó la Unión Soviética, los casi 25 millones de rusos que vivían fuera de Rusia en las diversas repúblicas que conformaban la Unión vieron de repente que su raíz, su identidad nacional, era minimizada y reducida al estatus de identidad local, propia de una minoría étnica. Por el contrario, los serbios de la antigua Yugoslavia procuraron, con el apoyo inicial de los países occidentales, ampliar la escala de sus raíces nacionales hasta llegar al canibalismo de las raíces nacionales de sus vecinos. Un ataque contra una ciudad se convierte en un fenómeno global del más alto nivel. Mientras que la mayoría de los cristianos del sur sudaneses alcanzan el estatus y la escala de un Estado-nación, lo mismo se le niega a los palestinos. Los conflictos nacionales en Libia, Egipto, Siria, Túnez y Yemen se vuelven regionales o globales, o permanecen nacionales sin razones claras. No son nuevos estos cambios de escala, toda vez que ya ocurrieron en la posguerra con el proceso de descolonización y el surgimiento de nuevos estados poscoloniales, llamados "nacionales". Lo nuevo en estos cambios es precisamente el hecho de que se llevaron a cabo sobre las ruinas de estados que habían reclamado para sí la titularidad de las raíces de identidad.

La misma explosión en apariencia errática de las escalas se da en el campo de las opciones. En el campo de la economía, la fatalidad con que se imponen ciertas opciones, como, por ejemplo, los ajustes estructurales y las drásticas consecuencias que estos producen, hacen que la pequeña escala se amplíe hasta convertirse en una gran escala y que el corto plazo se transforme en una larga duración instantánea. El ajuste estructural para los países del Sur, lejos de ser una opción, es una raíz transnacional que envuelve y asfixia las raíces nacionales y las reduce a protuberancias locales. Por otro lado, el contrato social, la metáfora de la contractualización de las raíces políticas de la modernidad, en la actualidad está sujeto a una gran turbulencia, si no totalmente desmantelado. El contrato social es un contrato-raíz que se basa en la opción, compartida por todos, de abandonar el estado natural. Doscientos años después, el desempleo estructural, el recrudecimiento de las ideologías reaccionarias, el trabajo precario, el trabajo sin derechos y el trabajo esclavista, junto con los escandalosos salarios en el sector financiero, y el rescate que se realice a los bancos, mientras que, en el otro lado se le niega ese apoyo a las personas que se encuentran incapaces de pagar sus hipotecas o las deudas de los préstamos que solicitaron para continuar sus estudios; el retorno de

ideologías reaccionarias que sustituyen el principio de culpabilidad individual por el principio de responsabilidad social y llenar la agenda política de convocatorias para que los enfermos, pobres o ancianos mueran rápidamente y así disminuir el gasto público en salud; el aumento exagerado de las desigualdades socioeconómicas entre los países que componen el sistema mundial y en el interior de cada uno de ellos, el hambre, la miseria y la enfermedad a las que está sometida la población de los países del Sur y la población pobre (el "Tercer Mundo interno") de los países del Norte, todo ello nos hace creer que estamos ante la opción de excluir del contrato social a un fragmento significativo de la población del mundo, tanto en la periferia como en el núcleo del sistema mundial, forzándola a volver al estado de naturaleza.

La explosión de las raíces y de las opciones

La segunda manifestación de la desestabilización de la ecuación es la explosión simultánea de las raíces y de las opciones. De hecho, lo que comúnmente se llama "globalización", una articulación de la sociedad de consumo con la sociedad de información, ha dado origen a la multiplicidad infinita, en apariencia, de opciones. El campo de posibilidades se ha expandido enormemente, legitimado por las propias fuerzas que hacen posible tal expansión, sean estas la tecnología, la economía de mercado, la cultura global de la publicidad y el consumismo o la democracia. Si se amplían las opciones, estas se transforman de manera automática en un derecho a tal ampliación. Sin embargo, en aparente contradicción con esto, vivimos una época de localismos y territorialidades, de identidades y singularidades, de genealogías y memorias. Estos se han vuelto aún más visibles con las luchas de los pueblos indígenas y de los afrodescendientes en defensa de sus territorios, de los campesinos en defensa de sus tierras y contra la ocupación de tierras, de los pueblos tribales contra los megaproyectos y de los movimientos por la el derecho a la memoria después de las atrocidades del apartheid y la dictadura o los movimientos por la identidad cultural y el derecho a hablar el propio idioma. En suma, una época de multiplicación, otra vez sin límites, de las raíces.

La explosión de raíces y opciones no se da solo por la multiplicación indefinida de unas y otras. Surge también por la búsqueda de raíces más profundas y fuertes que sustenten opciones particularmente dramáticas y radicales. El campo de las posibilidades se reduce en este caso de manera drástica, pero las opciones restantes son dramáticas y están cargadas de consecuencias. Los dos ejemplos más elocuentes de esta explosión de raíces y opciones generada por el aumento excesivo de unas y otras son los fundamentalismos y la investigación sobre el ADN. El fundamentalismo religioso o político se entiende generalmente como cualquier versión extrema de la política de identidad en Occidente que se considera, explícita o implícitamente, no occidental. De hecho, su forma más común deriva de las versiones extremas del universalismo eurocéntrico. El carácter hegemónico de esta última forma de fundamentalismo es señalado por su capacidad de

designar las versiones extremas de la política de identidad como las únicas formas del fundamentalismo: no hay fundamentalismo en el Norte global excepto el de los grupos sociales no occidentales de Occidente que viven allí. Contra esta ideología egoísta, sugiero que, de todos los fundamentalismos, el fundamentalismo neoliberal es indudablemente el más intenso. Ahora que el marxismo acaba de comenzar a recuperarse de una profunda crisis, el capitalismo se ha vuelto verdaderamente marxista. En el curso de las últimas décadas, la ideología de los mercados libres y la privatización se ha convertido en una especie de nuevo contrato social, es decir, la base o raíz económica universal que obliga a la mayoría de los países, individuos y comunidades a opciones radicales, que muy a menudo se reducen a elegir entre el caos de la exclusión y el caos de la inclusión.

Por otro lado, la investigación sobre el ADN, llevada a cabo en el ámbito del proyecto sobre el genoma humano, significa, en términos culturales, la transformación del cuerpo en la última raíz a partir de la cual se abren las opciones dramáticas de la ingeniería genética. La eclosión de la investigación de las neurociencias sobre el cerebro en los últimos años, la llamada década del cerebro, y la medicación biotecnológica personalizada, se puede interpretar como otro medio de convertir el cuerpo en la raíz última. Comenzamos el siglo XX con la revolución socialista y la revolución introspectiva, y ahora estamos comenzando el nuevo siglo con la revolución corporal. El papel central que en su momento asumieron la clase y la psique, en la actualidad lo ha asumido el cuerpo, convertido, al igual que la razón ilustrada, en la raíz de todas las opciones.

La intercambiabilidad de Raíces y Opciones

La explosión extensiva e intensiva de raíces y de opciones puede desestabilizar realmente la ecuación entre raíces y opciones solo en la medida en que se articula con su intercambiabilidad. Vivimos una época de descubrimiento y deconstrucción. Observamos que muchas de las raíces a las que volvimos la mirada eran, al final, opciones disfrazadas. Las teorías y la epistemología feministas, las teorías críticas de la raza, los estudios poscoloniales y la nueva historia significan una contribución decisiva en este campo. De la opción occidental/oriental de la primatología, estudiada por Donna Haraway (1989), a la opción sexista y racista del Estado de bienestar analizada por Linda Gordon (1991, 2007); de la opción denunciada por Cheikh Anta Dioup (1967) y Martín Bernal (1987) de eliminar las raíces africanas de la Black Athena (Atenas Negra) con el fin de intensificar su pureza como raíz de la cultura europea a la opción de blanquear el Black Atlantic (Atlántico Negro) para ocultar los sincretismos de la modernidad, como mostró Paul Gilroy (1993), observamos que las raíces de nuestra sociabilidad y racionalidad son, de hecho, optativas, dirigidas más bien a una idea hegemónica de futuro que les dio sentido, y no hacia el pasado que, al final, solo existió para funcionar como espejo anticipado del futuro.

Sin embargo, paradójicamente, este descubrimiento y la denuncia que lleva consigo se

trivializan a medida que se profundizan. Como el capitán Ahab descubrió por propia experiencia que detrás de la máscara solo existe otra máscara. El saber que las raíces hegemónicas de la modernidad occidental son opciones disfrazadas otorga a la cultura hegemónica la oportunidad de imponer, ahora sin necesidad de disfraces y con gran arrogancia, sus opciones como raíces. El caso más elocuente tal vez sea *The Western Canon* (El canon de Occidente), de Harold Bloom (1994). Ahí explica que las raíces son un mero efecto del derecho a las raíces y, este, un mero efecto del derecho a las opciones.

En sociología, la explosión de raíces y opciones en los últimos tiempos ha adoptado la forma, entre otros, de la proliferación del revisionismo sobre los fundadores de la disciplina, su identificación y sus contribuciones (Alexander, 1982a, 1982b, 1987; Thompson, 2008; Collins, 1994, 2008; Cuin y Gresle, 1992; Hedström, 2005; Giddens, 1993, 1995; Karsenti, 2005; Joas y Knöbl, 2009; Rawls, 2004; Ritzer, 1990, 1992, 2010; C. Turner, 2010; J. Turner, 2010a, 2010b; P. Wagner, 2012; S. Wagner, 1992).

La intercambiabilidad de raíces y opciones no es exclusiva de los campos culturales y científicos. Se está produciendo en todos los niveles de sociabilidad y de la vida cotidiana. Incluso se ha convertido en un constitutivo de nuestras trayectorias de la vida e historias. Los debates sobre adopción y sobre la negociación de la maternidad son probablemente uno de los mejores ejemplos[12]. El secretismo que durante muchos años separó a la madre biológica (raíz) de la madre adoptiva (opción) ha sido cuestionada por la política de "adopción abierta" en la que los padres biológicos se encuentran con padres adoptivos, participan en el proceso de separación y traslado [y] conservan el derecho a un contacto continuo y al conocimiento del paradero y el bienestar del niño "(Yngvesson, 1996, pág. 14). La interdependencia entre el nacimiento y las madres adoptivas le da al niño adoptado la posibilidad de optar entre raíces genéticas biológicas y socialmente construidas o incluso optar por mantenerlas como una especie de contingencia de vida de raíz acotada. En la nueva constelación de sentido, raíces y opciones dejan de ser entidades cualitativamente distintas. Ser raíz o ser opción es un efecto de escala y de intensidad. Las raíces son la continuación de las opciones a una escala y con una intensidad diferentes, y lo mismo ocurre con las opciones. Esta circularidad permite que el derecho a las raíces y el derecho a las opciones sean mutuamente traducibles. Son isomorfos y se formulan en lenguas y discursos diferentes. Todo se transforma en una cuestión de estilo.

El juego de espejos entre raíces y opciones alcanza la exacerbación en el ciberespacio. En Internet, las identidades son doblemente imaginadas: como imaginaciones y como imágenes. Cada quien es libre de crear las raíces que desee y, a partir de ellas, reproducir sus opciones hasta el infinito. Así, la misma imagen puede observarse como una raíz sin opciones o como una opción sin raíces y, en esa medida, pensar en los términos de la ecuación raíces/opciones deja de tener sentido. De hecho, esta ecuación solo parece tener sentido en una cultura conceptual, logocéntrica, que discurre sobre matrices

sociales y territoriales (espacio y tiempo) y las somete a criterios de autenticidad. A medida que transitamos hacia una cultura centrada en imágenes, el espacio y el tiempo van siendo sustituidos por los instantes de la velocidad, las matrices sociales van siendo sustituidas por mediatrices y, en el mismo nivel, el discurso de la autenticidad se transforma en una jerga indescifrable. No existe más profundidad que la sucesión de imágenes. Todo lo que está por debajo y por detrás, también está por encima y enfrente. En esta tesitura, tal vez el análisis de Gilles Deleuze (1968) sobre el rizoma adquiere una nueva actualidad. En efecto, Mark Taylor y Esa Saarinen, dos filósofos de los medios, afirman que "el registro imaginario transforma raíces en rizomas. Una cultura rizomática no está ni enraizada ni desenraizada. Nunca sabremos por dónde irán a irrumpir los rizomas" (1994, Gaping, 9).

La condición de nuestro tiempo es que pasamos por un período de transición. Las matrices coexisten con las mediatrices; el espacio y el tiempo, con los instantes de velocidad; la inteligibilidad del discurso de la autenticidad, con su ininteligibilidad. La ecuación entre raíces y opciones ora hace que todo tenga sentido, ora hace que nada tenga sentido. Estamos frente a una situación más compleja que la de Nietzsche porque, en nuestro caso, tanto se acumulan realidades y apariencias como desaparecen unas y otras. Estas oscilaciones drásticas de sentido son, tal vez, la causa última de la trivialización de la ecuación entre raíces y opciones.

Aquí reside nuestra dificultad de pensar la transformación social en este lado de la línea abisal. Es que el pathos de la distinción entre raíces y opciones es inherente al modo moderno de pensar la transformación social. Cuanto más intenso sea ese pathos, más se evapora el presente y se transforma en un momento efímero entre el pasado y el futuro[13]. Y, al contrario, en ausencia de ese pathos, el presente tiende a eternizarse y a devorar de igual forma el pasado y el futuro. Tal es nuestra condición actual en este lado de la línea. Vivimos un tiempo de repeti-ción, y si se acelera esta repetición, se produce una sensación de vértigo y de estancamiento a la vez. Debido a su aceleración y tratamiento mediático, la repetición termina sometiendo incluso a aquellos grupos que se afirman por el *pathos* de las raíces. Es tan fácil e irrelevante caer en la ilusión retrospectiva de proyectar el futuro en el pasado como caer en la ilusión prospectiva de proyectar el pasado en el futuro[14]. El presente eterno conforma la equivalencia entre las dos ilusiones y a la vez las neutraliza. Con ello, nuestra condición asume una dimensión kafkiana: lo que existe no tiene explicación, ni por el pasado ni por el futuro. Existe apenas en un mar de indefinición y de contingencia.

Si la modernidad le quita al pasado su capacidad de irrupción y revelación para entregarla al futuro, el presente kafkiano se la quita al futuro. Lo que irrumpe en el presente kafkiano es errático, arbitrario, fortuito y hasta absurdo. De hecho, la *eternalización* del presente va unida a la operación de criterios altamente selectivos que definen lo que cuenta como relevante presente en cualquier momento histórico dado. En otras palabras, es el resultado del funcionamiento de la línea abisal que divide la realidad

social en dos campos recíprocamente ininteligibles, como se muestra en el capítulo 4. En cambio, hay quien observa en la eternización del presente una nueva tempestad del Paraíso que sustenta el Angelus Novus. Según Taylor y Saarinen, en la red telecomunicacional global de realidades digitalizadas, el espacio parece sucumbir en una presencia que no conoce la ausencia, y el tiempo parece estar condensado en un presente que ni el pasado ni el futuro perturban. Que se llegara a alcanzar el gozo de esa presencia en el presente significaría la cristalización de los sueños más antiguos y más profundos de la imaginación religioso-filosófica occidental (1994, speed, 4).

A mi entender, la tempestad digital en las alas del ángel es virtual y puede ser ligada o desligada a voluntad. Por esta misma razón nuestra condición es mucho menos heroica y promisoria de lo que la tempestad propone. La presencia, cuya posesión es imaginada por la religión y la filosofía, es la fulguración única e irrepetible de una relación sustantiva, producto de una interrogación permanente, sea esta el acto místico, la superación dialéctica, la realización de *Geist*, del *Selbstsein*, el acto existencial o el comunismo. La presencia digital es, por el contrario, la fulguración de una relación de estilo, repetible una y otra vez; una respuesta permanente a todos los posibles interrogantes. Se opone a la historia sin tener la conciencia de que es histórica. Por eso imagina el fin de la historia sin tener que imaginarse su propio fin.

Un futuro para el pasado

No es fácil salir de una situación tan convincente en sus contradicciones y ambigüedades, una situación que es tan confortable como intolerable. La eternización del presente implica el fin de los interrogantes permanentes a los que se refiere Merleau-Ponty (1968, pág. 50). La época de repetición puede concebirse como progreso y como su contrario. No es posible pensar la transformación social sin el *pathos* de la tensión entre raíces y opciones, pero tal imposibilidad pierde gran parte de su dramatismo si se juzga que la transformación social, además de impensable, es innecesaria. Esta ambigüedad conduce al apaciguamiento intelectual, que a su vez lleva al conformismo y a la pasividad. Es importante recuperar entonces la capacidad de espanto y que esta se traduzca en inconformismo y rebeldía. Walter Benjamin, en la primavera de 1940, escribió una advertencia que mantiene su actualidad: "El espanto por el hecho de que las cosas que estamos viviendo [se refiere desde luego al nazismo] 'todavía' sean posibles no es un espanto filosófico. No se sitúa en el umbral de la comprensión, a no ser que se entienda que la concepción de la historia de la cual proviene es insostenible" (1980, pág. 257).

En mi opinión, a partir de aquí debemos verificar que la teoría de la historia de la modernidad es insostenible y, por tanto, es necesario sustituirla por otra que nos ayude a vivir con dignidad este momento de peligro y lograr la supervivencia por la profundización de las energías de emancipación. Lo más urgente es contar con una nueva capacidad de espanto y de indignación que sustente una nueva teoría y una nueva

práctica de inconformismo desestabilizadora, es decir, rebelde.

Según la sugerencia de Merleau-Ponty, debemos partir de las significaciones de la modernidad más abiertas y más incompletas. Son estas las que suscitan la pasión y abren espacios a la creatividad e iniciativa en el ser humano (1968, pág. 45). Porque la teoría de la historia de la modernidad se orientó totalmente al futuro, y el pasado quedó subrepresentado y subcodificado. El dilema de nuestro tiempo reside en que a pesar de que el futuro esté desacreditado, aún es posible, en el ámbito de esta teoría, reanimar el pasado. Para la teoría de la historia, el pasado es una acumulación fatalista de catástrofes que el Angelus Novus observa de manera impotente y ausente.

Nuestra tarea consiste en reinventar el pasado para que asuma la capacidad de fulguración, irrupción y redención que Benjamin imaginó con clarividencia: "Para el materialismo histórico de lo que se trata es de retener una imagen del pasado tal como esta aparece ante el sujeto histórico, súbitamente, en el momento de peligro" (1980, pág. 255). Esta capacidad de fulguración solo se podrá desarrollar si el pasado deja de ser la acumulación fatalista de catástrofes para ser tan solo la anticipación de nuestra indignación y de nuestro inconformismo. El fatalismo es, en la concepción modernista, el otro lado de la confianza en el futuro. El pasado queda así neutralizado en dos niveles: porque sucedió lo que tenía que suceder y porque lo que haya acontecido en un momento dado ya sucedió, y puede llegar a superarse con posterioridad. En esta constelación de ilusiones retrospectivas y de ilusiones prospectivas del pasado solo se aprende a confiar en el futuro.

Es preciso, pues, luchar por otra concepción del pasado, en la que este se convierta en razón anticipada de nuestra rabia y de nuestro inconformismo. En vez de un pasado neutralizado, un pasado como pérdida irreparable resultante de iniciativas humanas que pudieron elegir entre alternativas. Un pasado reanimado en nuestra dirección por el sufrimiento y por la opresión que fueron causados por la presencia de alternativas que se podían haber evitado. En nombre de una concepción del pasado, semejante a esta Benjamin critica la socialdemocracia alemana. Dice: "[La socialdemocracia] se dio el gusto de trasladar a la clase trabajadora el papel de libertadora de las generaciones futuras. Así le cortó el nervio de la mejor fuerza que tenía. En esta escuela, la clase trabajadora olvidó tanto el odio como el espíritu de sacrificio. Porque estos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los nietos liberados" (1968, pág. 260).

Tal vez más que en la época de Benjamin, perdemos la capacidad de enfurecernos y espantarnos frente al realismo grotesco que se acepta solo porque existe, perdemos la voluntad de sacrificio. Para recuperar una y otra es importante reinventar el pasado como negatividad, producto de la iniciativa humana y, a partir de él, construir interrogantes poderosos y adoptar posiciones apasionadas que tengan la capacidad de despertar sentidos fecundos.

Entonces es conveniente identificar el sentido de los interrogantes en un momento de peligro como el que estamos atravesando. Tal identificación se da en dos momentos. El

primero es el de la pretendida eficacia de los interrogantes poderosos. Recurro a una expresión un tanto idealista de Merleau-Ponty (1968, 44) y pienso que para que los interrogantes poderosos sean eficaces deben ser monogramas del espíritu sobre las cosas. Deben irrumpir por la intensidad y por la concentración de energía interior que transportan. Tal irrupción, en las condiciones actuales, solo ocurre si los interrogantes poderosos se traducen en imágenes desestabilizadoras. Son esas imágenes las únicas que pueden restituir la capacidad de espanto y de indignación. En la medida en que el pasado deje de ser automáticamente redimido por el futuro, el sufrimiento humano, la explotación y la opresión que lo habitan se convertirán en un comentario cruel sobre el tiempo presente, inadmisible porque aún sucede y porque la iniciativa del ser humano pudo evitarlo. Las imágenes son desestabilizadoras solo en la medida en que todo depende de nosotros y todo podría ser diferente y mejor. Así pues, la iniciativa del ser humano, y no cualquier idea abstracta de progreso, puede fundamentar el principio de esperanza de Ernst Bloch. El inconformismo es la utopía de la voluntad. Como dice Benjamin: "La chispa de la esperanza solo posee el don de deslumbrar en el pasado a aquel historiador que está convencido de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si este es el vencedor" (1968, pág. 255).

Las imágenes desestabilizadoras serán eficaces solo si son ampliamente compartidas. Esto me conduce al segundo momento del sentido de los interrogantes poderosos. ¿Cómo lograr que el interrogante esté más distribuido que las respuestas que le fueron dadas? Juzgo que, en el interior de la cultura occidental, en el momento actual de peligro, el interrogante poderoso, para ser ampliamente distribuido, suele incidir más sobre lo que nos une que sobre lo que nos separa. Porque uno de los ardides de la ecuación raíces/opciones fue ocultar, bajo la capa del equilibrio entre una y otra, el predominio total de las opciones, por lo cual tenemos en la actualidad múltiples teorías y prácticas de separación y de varios grados de separación. En cambio, carecemos de teorías de la unión, y esta carencia resulta grave en extremo en un momento de peligro. Pero como he dicho, la unión sólo puede lograrse a partir de una investigación radical de las condiciones epistemológicas, políticas, culturales e históricas que fundamentan y promueven la separación. Sólo así se logrará un equilibrio necesario entre las teorías de la separación y las teorías de la unión.

Los poderes hegemónicos que rigen la sociedad de consumo y la sociedad de información han promovido teorías e imágenes que apelan a una totalidad —sea de la especie, del mundo y hasta del universo— que existe por encima de las divisiones entre las partes que la componen. Sabemos que se trata de teorías e imágenes manipuladoras que ignoran las diversas circunstancias y aspiraciones de los pueblos, clases, géneros, regiones, etc., así como las relaciones de desigualdad, explotación y victimización que han unido las partes que componen esa seudototalidad. Sin embargo, el grado de credibilidad de estas teorías e imágenes consiste en apelar, aunque de manera manipuladora, a una comunidad imaginada de la humanidad en su conjunto. El

sufrimiento ocurre en todas partes; los individuos son los que sufren, no las sociedades.

A su vez, las fuerzas contrahegemónicas han contribuido a ampliar las arenas de entendimiento político; pero, en general, las coaliciones y las alianzas han sido poco eficaces para superar las teorías de la separación, aunque lo han sido más para superar las separaciones territoriales que para superar las separaciones que provocan las diferentes formas de discriminación y opresión. Las coaliciones transnacionales han sido más fáciles entre grupos feministas y entre ecologistas o indígenas que entre unos y otros grupos. Esto se debe al desequilibrio entre las teorías de la separación y las de la unión. Estas últimas, entonces, deben reforzarse para que se vuelva visible lo que hay de común entre las diferentes formas de discriminación y de opresión: el sufrimiento humano.

La globalización contrahegemónica, que yo denomino "cosmopolitismo insurgente", está inserta en el carácter global y multidimensional del sufrimiento humano. La idea del *totus orbi*s, formulada por Francisco de Vitoria, uno de los fundadores del derecho internacional moderno, debe ser reconstituida como globalización contrahegemónica, como cosmopolitismo insurgente. El respeto por la diferencia no puede impedir la comunicación y complicidad que hace posible la lucha contra la indiferencia. El momento de peligro por el que estamos atravesando exige que profundicemos en la comunicación y la complicidad. Debemos hacerlo, no en nombre de una *communitas* abstracta, sino movidos por la imagen desestabilizadora del sufrimiento multiforme causado por la iniciativa humana, tan avasallador como innecesario. Las teorías de la separación, en este momento de peligro, deben formularse sin perder de vista lo que nos une; y, viceversa, las teorías de la unión deben formularse tomando en cuenta lo que nos divide. Las fronteras divisoras deben construirse con numerosas entradas y salidas. Al mismo tiempo, es importante mantener en mente que lo que une solo une *a posteriori*. No es la naturaleza humana, sino la iniciativa humana la que nos une.

La comunicación y la complicidad deben darse con apoyo y en varios niveles para que haya un equilibrio dinámico entre las teorías de la separación y las teorías de la unión. A cada nivel le corresponde un potencial de indignación e inconformismo, alimentado por una imagen desestabilizadora. Propongo que distingamos tres niveles: el cultural, el político y el jurídico.

La comunicación y la complicidad epistemológicas se asientan en la idea de que no existe solo una forma de conocimiento, sino varias, y que es preciso optar por la que favorece la creación de imágenes desestabilizadoras y una actitud de inconformismo frente a ellas. Defiendo la posición de que no hay conocimiento en general ni ignorancia en general. Cada forma de conocimiento conoce en relación con un cierto tipo de ignorancia y, viceversa, cada forma de ignorancia es ignorancia de un cierto tipo de conocimiento. Cada forma de conocimiento implica así una trayectoria de un punto A, designado por la ignorancia, a un punto B, designado por el saber. Las formas de conocimiento se distinguen por el modo en que caracterizan los dos puntos y las trayectorias entre ellos. Esta trayectoria, en la modernidad de Occidente, es,

simultáneamente, una secuencia lógica y una secuencia temporal. El movimiento de la ignorancia al saber es también el movimiento del pasado al futuro.

Creo que el paradigma de la modernidad contiene dos formas importantes de conocimiento: conocimiento-regulación y conocimiento-emancipación. El conocimiento-regulación consiste en una trayectoria entre un punto de ignorancia, denominado caos, y un punto de conocimiento, denominado orden. El conocimiento-emancipación consiste en una trayectoria entre un punto de ignorancia, denominado colonialismo, y un punto de conocimiento, denominado solidaridad. Si bien estas dos formas de conocimiento están igualmente inscritas en el paradigma de la modernidad, el conocimiento-regulación, durante el último siglo, ha ganado primacía total sobre el conocimiento-emancipación. Con esto, el orden pasó a ser la forma hegemónica del conocimiento, y el caos, la forma hegemónica de la ignorancia. Dicha hegemonía del conocimiento-regulación le permitió recodificar el conocimiento-emancipación en sus propios términos. Así, lo que era saber en esta última forma de conocimiento, se transformó en ignorancia (la solidaridad se convirtió en caos) y lo que era ignorancia se transformó en saber (el colonialismo fue recodificado como orden). Como la secuencia lógica de la ignorancia al saber es también la secuencia temporal del pasado al futuro, la hegemonía del conocimiento-regulación hizo que tanto el futuro como la transformación social se concibieran como orden, y el colonialismo, como un tipo de orden. De forma paralela, el pasado se concibió como el caos, y la solidaridad, como un tipo de caos. El sufrimiento humano puede justificarse así en nombre de la lucha del orden y del colonialismo contra el caos y la solidaridad. Ese sufrimiento humano tuvo, y sigue teniendo, destinatarios sociales específicos —los trabajadores, las mujeres, las minorías étnicas y sexuales— cada uno de los cuales es considerado peligroso a su modo porque representa el caos y la solidaridad contra quienes es preciso luchar en nombre del orden y del colonialismo. La neutralización epistemológica del pasado siempre ha sido el contrapunto de la neutralización social y política de las "clases peligrosas".

La primera orientación es cultural. Las teorías sobre lo que nos une, propuestas por el consumidor y la sociedad de la información, se basan en la idea de globalización. Las globalizaciones hegemónicas son en realidad localismos globalizados[15]. Los nuevos imperialismos culturales. La globalización hegemónica puede definirse como el proceso mediante el cual un fenómeno local dado, ya sea el idioma inglés, Hollywood, la comida rápida, etcétera, logra extender su alcance sobre el globo y, al hacerlo, desarrolla la capacidad de designar un fenómeno social tanto rival como local. La comunicación y la complicidad que permite la globalización hegemónica se basan en un intercambio desigual que canibaliza las diferencias en lugar de facilitar el diálogo entre ellas. Están atrapados en silencios, manipulaciones y exclusiones.

Contra los localismos globalizados ofrezco, como orientación metodológica, una *hermenéutica diatópica*[16]. Me refiero a un procedimiento hermenéutico basado en la idea de que todas las culturas son incompletas y que los topoi de una cultura dada, por

fuerte que sea, son tan incompletos como la cultura a la que pertenecen. Los topoi fuertes son las premisas principales de la argumentación dentro de una cultura dada, es decir, las premisas que hacen posible la creación e intercambio de argumentos. Por esta función, los topoi crean una ilusión de totalidad basada en la figura de sinécdoque, o *pars pro toto*. Es por ello que la incompletud de una cultura determinada sólo puede evaluarse sobre la base de los topoi de otra cultura. Visto desde otra cultura, los topoi de una cultura dada dejan de ser premisas de la argumentación para convertirse en meros argumentos[17]. El objetivo de la hermenéutica diatópica es maximizar la conciencia de la incompletud recíproca de las culturas al entablar un diálogo, por así decirlo, con un pie en una cultura y la otra en otra, de ahí su carácter diatópico. La hermenéutica diatópica es un ejercicio de reciprocidad entre culturas que consiste en transformar las premisas de la argumentación en una cultura dada en argumentos inteligibles y creíbles en otra. Por otra parte (Santos, 1995, págs. 337-347, 2007a, págs. 17-21), a modo de ejemplo, he propuesto una hermenéutica diatópica para estudiar el topos de los derechos humanos en la cultura occidental y el topos del *dharma* en la cultura hindú, así como el topos de los derechos humanos y el topos de la *umma* en la cultura islámica, en este último caso en diálogo con Abdullahi Ahmed An-Na'im (1992, 1995, 2000).

Elevar lo incompleto a la máxima conciencia posible abre posibilidades insospechadas de comunicación y complicidad. Sin embargo, es un procedimiento difícil. Es un procedimiento poscolonial, postimperial y, en cierta medida, incluso postidentitario. La misma reflexividad de las condiciones que lo hacen posible y necesario es una de las condiciones más exigentes de la hermenéutica diatópica. Una concepción idealista del diálogo transcultural olvidará fácilmente que tal diálogo sólo es posible gracias a la simultaneidad temporal de dos o más contemporaneidades diferentes. Los interlocutores del diálogo son superficialmente contemporáneos; de hecho, se sienten contemporáneos sólo con la tradición histórica de su respectiva cultura. Esto es muy probable cuando las diferentes culturas involucradas en el diálogo comparten un pasado de intercambios desiguales interconectados. ¿Cuáles son las posibilidades de un diálogo transcultural cuando una de las culturas en presencia ha sido moldeada por violaciones masivas y duraderas de los derechos humanos perpetradas en nombre de la otra cultura? Cuando las culturas comparten ese pasado, el presente que comparten en el momento en que inician el diálogo es, en el mejor de los casos, un *quid pro quo* y, en el peor, un fraude. El dilema cultural es el siguiente: Ya que en el pasado la cultura dominante hizo impronunciables algunas de las aspiraciones de la cultura subordinada a la dignidad humana, ¿es posible ahora pronunciarlas en el diálogo transcultural sin justificar e incluso reforzar su impronunciabilidad?

La energía que impulsa la hermenéutica diatópica proviene de una imagen desestabilizadora que denomino *epistemicidio,* el asesinato del conocimiento. Los intercambios desiguales entre las culturas han implicado siempre la muerte del conocimiento de la cultura subordinada, de ahí la muerte de los grupos sociales que la

poseían. En los casos más extremos, como el de la expansión europea, el epistemicidio fue una de las condiciones del genocidio. La pérdida de la confianza epistemológica que aflige actualmente a la ciencia moderna ha facilitado la identificación del alcance y la gravedad de los epistemicidios perpetrados por la modernidad eurocéntrica hegemónica. Cuanto más consistente sea la práctica de la hermenéutica diatópica, más desestabilizadora será la imagen de tales epistemicidas (más sobre esto en los capítulos 4 a 6). La segunda orientación para lograr un equilibrio dinámico entre las teorías de la separación y las teorías de la unión es política, y la he denominado, siguiendo a Richard Falk, "gobernanza humana" (*human governance*). Las teorías hegemónicas de la unión, comenzando por la economía de mercado y por la democracia liberal, están generando formas de barbarie, de exclusión y de destitución que se traducen en prácticas de neofeudalismo. A su vez, las teorías contrahegemónicas de separación, por ejemplo, las que subyacen en muchos movimientos y políticas de identidad, han redundado en ciertas ocasiones en prácticas fundamentalistas o neotribales porque no cuentan con el contrapeso de las teorías de la unión.

Es por estas dos vías opuestas, pero convergentes entre sí, que estamos viviendo una época de exceso de separatismo y de segregacionismo. Es necesario construir una imagen desestabilizadora, la imagen del *apartheid* global, un mundo de guetos sin entrada ni salida, que anda errante en un mar de corrientes colonialistas y fascistas. Esta imagen desestabilizadora constituirá la energía de la orientación política de la gobernanza humana. En la línea de Falk, entiendo dicho gobierno como todo criterio normativo que "facilite la comunicación a través de divisiones de civilización, nacionalistas, étnicas, clasistas, generacionales, cognitivas y sexuales", pero que lo hace con "respeto y celebración de la diferencia y una actitud de extremo escepticismo para con los sobresaltos exclusivistas que niegan los espacios de expresión y descubrimiento de los otros, así como para las variantes del universalismo que ignoran las circunstancias desiguales y las aspiraciones de los pueblos, clases y regiones" (1995, pág. 242). En otras palabras, la gobernanza humana es un proyecto normativo que, "en todos y en cualquier contexto, identifica y restablece constantemente las diversas intersecciones entre lo específico y lo general, y mantiene sus fronteras mentales y espaciales abiertas como entradas y salidas, aunque sigue desconfiando de cualquier versión de pretensión de verdad en cuanto fundamento para el extremismo y la violencia política" (1995, pág. 242). El principio de gobernanza humana, impulsado por una imagen desestabilizadora —el *apartheid* global— poderosa porque está asociada a la guerra, a las desigualdades abismales y al colapso ecológico, tiene un potencial de oposición muy elevado. Tal vez, más que las orientaciones restantes, tiene un carácter eurocéntrico por su aspiración de totalidad. Representa, así, el máximo de conciencia centrífuga del eurocentrismo al comprometerse con sus víctimas y al aspirar a una totalidad emancipatoria que tenga como centro el sufrimiento de las víctimas.

Para terminar, la orientación jurídica para el momento de peligro que estamos

atravesando proviene del derecho internacional. Se trata de la doctrina del "patrimonio común de la humanidad"[18], sin duda la doctrina sustantiva más innovadora, también la más vilipendiada, del derecho internacional en la segunda mitad del siglo XX y hoy prácticamente abandonada debido a la dominación abrumadora del neoliberalismo y los nuevos imperialistas a los que ha dado lugar, como el imperialismo minero.

El concepto de patrimonio común de la humanidad fue formulado por primera vez en 1967 por el embajador de Malta ante las Naciones Unidas, Arvid Pardo, en relación con las negociaciones de la ONU sobre la regulación internacional de los océanos y los fondos marinos profundos. El propósito de Pardo fue

> "Proporcionar una base sólida para la futura cooperación mundial... mediante la aceptación por parte de la comunidad internacional de un nuevo principio de derecho internacional... que el lecho marino y el fondo oceánico y su subsuelo gozan de un estatuto especial como patrimonio común de la humanidad y que, como tales, deben reservarse exclusivamente para fines pacíficos y administrados por una autoridad internacional en beneficio de todos los pueblos".
>
> (1968, págs 225-226.)

Desde entonces, el concepto de patrimonio común de la humanidad se ha aplicado no sólo al fondo marino sino también a otras "áreas comunes", como la Luna y el espacio ultraterrestre. La idea que hay detrás de este concepto es que estas entidades naturales pertenecen a la humanidad en su totalidad y que todas las personas tienen derecho a tener voz y participación en la gestión y asignación de sus recursos. Cinco elementos suelen estar asociados con el concepto de patrimonio común de la humanidad: la no apropiación; la gestión de todos los pueblos; el intercambio internacional de los beneficios obtenidos de la explotación de los recursos naturales; el uso pacífico, incluida la libertad de investigación científica en beneficio de todos los pueblos; y su conservación para las generaciones futuras[19].

Aunque formulado por abogados internacionales, el concepto de patrimonio común de la humanidad trasciende de lejos el ámbito del derecho internacional tradicional. El derecho internacional se ocupa tradicionalmente de las relaciones internacionales entre los Estados-nación, que se supone que son los principales beneficiarios de la reglamentación acordada. Estas relaciones se basan principalmente en la reciprocidad, es decir, otorgando ventajas a otro estado o estados a cambio de ventajas equivalentes para sí mismo (Kiss, 1985, pág. 426). El concepto de patrimonio común de la humanidad es diferente del derecho internacional tradicional por dos razones: por un lado, en lo que respecta al patrimonio común de la humanidad, no se trata de reciprocidad; y por otro, los intereses que deben salvaguardarse son los intereses de la humanidad en su conjunto, más que los intereses de los estados. Como señala Alexandra Kiss, desde el siglo XIX los estados han firmado convenciones que no contienen implicación de reciprocidad (prohibición de la trata de esclavos, libertad de navegación, regulación de las condiciones laborales, etc.) y cuya preocupación es salvaguardar "un beneficio para toda la humanidad que sólo puede obtenerse mediante la cooperación internacional y la aceptación de las obligaciones por

parte de todos los gobiernos, aunque no reciban retorno inmediato" (1985, págs. 426-427). Pero el concepto del patrimonio común de la humanidad llega mucho más allá, ya que tanto su objeto como su objeto de regulación trascienden al Estado. La humanidad surge, de hecho, como sujeto de derecho internacional, con derecho a su propio patrimonio y la prerrogativa autónoma de administrar los espacios y recursos incluidos en los bienes comunes globales (Pureza, 1998).

El reconocimiento de los campos sociales, ya sean físicos o simbólicos, que sean res municipales y que sólo puedan ser administrados en interés de todos, es una condición *sine qua non* de la comunicación y la complicidad entre parte y todo para lograr un mayor equilibrio entre las teorías de separación y de unión. Si el todo, ya sea la especie, el mundo o el universo, no tiene un espacio jurídico propio, estará sujeto a los dos criterios básicos de separación de la modernidad: la propiedad que fundamenta el capitalismo mundial y la soberanía que fundamenta el sistema interestatal.

El monopolio jurídico de estos dos criterios ha destruido o ha amenazado la destucción de los recursos naturales y culturales de suma importancia para la sostenibilidad y calidad de vida en la tierra. Los fondos marinos profundos, la Antártida, la Luna y otros cuerpos celestes, el espacio ultraterrestre, la esfera global y la biodiversidad son algunos de los recursos que, si no son gobernados por los fideicomisarios de la comunidad internacional en nombre de las generaciones presentes y futuras, serán dañados hasta tal punto que la vida en la tierra se volverá intolerable, incluso dentro de los guetos de lujo que conforman el apartheid global (Santos, 1995, págs. 365-373).

A estos recursos también debemos añadir el patrimonio cultural que la UNESCO ha venido proponiendo como patrimonio común de la humanidad. En este caso, sin embargo, es el patrimonio mismo y no su degradación lo que, en mi opinión, debe constituir una imagen desestabilizadora: la imagen de las condiciones bárbaras en las que se han producido los tesoros culturales. Por lo tanto, el patrimonio cultural sólo puede considerarse el patrimonio común de la humanidad en el sentido de la afirmación de Walter Benjamin de que "no hay documento de civilización que no sea al mismo tiempo un documento de barbarie" (1968, pág. 256).

La imagen desestabilizadora que surge de aquí es la parábola de la tragedia de los comunes enunciada por Garrett Hardin (1968), a pesar de que la moral que se extrae de ella difiere de la de Hardin[20]. Como los costos del uso individual de los bienes comunes son siempre inferiores a sus beneficios, los recursos comunes, al ser agotables, se encuentran irremediablemente al borde de una tragedia. Esta imagen será más desestabilizadora cuanto más elevada sea la conciencia ecológica global. Y es esta la que genera la energía de la orientación del patrimonio común de la humanidad.

La dimensión arquetípica del patrimonio común de la humanidad reside en que, mucho antes de haber sido formulada expresamente, esta idea representa la dialéctica de la comunicación entre las partes y el todo que estuvo en el origen del derecho internacional moderno de la Escuela Ibérica del siglo xvi y su conciencia de que dividir el mundo en

"este lado de la línea" y "el otro lado de la línea" traería la destrucción bárbara (veremos más sobre esto en el capítulo 4).

La distinción de Francisco de Vitoria entre el *jus inter omnes gentes* y el *totus orbis*, y la distinción de Francisco Suárez entre el *jus gentium inter gentes* y el *bonnun commune humanitatis* son los arquetipos del equilibrio matricial entre las teorías de la separación y las teorías de la unión. El hecho de que se haya perdido este equilibrio en favor de las teorías de la separación confiere a la doctrina del patrimonio común de la humanidad un carácter utópico, mesiánico en el sentido de Benjamin. Baste enumerar sus atributos principales: no apropiación, gestión de todos los pueblos, reparto internacional de los beneficios obtenidos por la explotación de los recursos naturales; utilización pacífica de la investigación científica para beneficio de todos los pueblos, incluida la libertad, conservación para las generaciones futuras (Santos, 1995, pág. 366). Para que este carácter utópico se desarrolle, es necesario que la idea del patrimonio común de la humanidad salga del discurso y las prácticas jurídicas del derecho internacional —donde siempre será vencido por los principios de propiedad y de soberanía— y se transforme en un nuevo sentido común jurídico emancipatorio que alimente la acción de los movimientos sociales contrahegemónicos y de las organizaciones no gubernamentales de activismo transnacional.

Subjetividades desestabilizadoras

Las imágenes desestabilizadoras no se desestabilizan por esencia. Simplemente contienen un potencial desestabilizador, que puede concretarse sólo en la medida en que las imágenes son capturadas por subjetividades individuales o colectivas que entienden correctamente los signos que emiten, se sienten indignados por los mensajes que llevan y convierten su indignación en energía emancipadora. Como ya he mencionado, la estrecha relación entre el conocimiento y la subjetividad ha sido ampliamente reconocida hoy en las grandes transiciones paradigmáticas del Renacimiento y la Ilustración (Cassirer, 1960, 1963, Toulmin, 1990). La Ilustración es la transición que más nos preocupa aquí. La gran influencia ejercida por el concepto de John Locke (1956) de acción y comprensión humana se debió al hecho de que su afinidad electiva con la nueva constelación de significado era tan fuerte que lo que decía acerca de la acción humana se entendía no como especulación sino como descubrimiento o revelación. Voltaire lo reconoce claramente cuando escribe con admiración de Locke: "Después de que tantos razonadores aleatorios hubieran formado así lo que se podría llamar el romance del alma, aparece un sabio que modestamente nos ha presentado la historia de la misma. Locke ha desarrollado la razón humana para el hombre, tal como un hábil anatomista explica los resortes y la estructura del cuerpo humano" (1950, pág. 177). La razón del entusiasmo de Voltaire es que Locke abrió una nueva perspectiva que postulaba que la investigación de la función de la experiencia debía preceder a cualquier determinación de su objeto y que la

comprensión exacta del carácter específico de la comprensión humana no podría alcanzarse de otro modo sino trazando todo el curso de su desarrollo desde sus primeros elementos hasta sus formas más elevadas. Según Locke, el origen del problema crítico era genético, la historia de la mente humana proporcionaba una explicación adecuada de ello[21].

Escribiendo en un momento crucial de la constitución del paradigma de la modernidad occidental, Locke hizo preguntas y proporcionó respuestas que nos son de poco uso hoy, ahora que probablemente hemos llegado a la última fase del paradigma que él ayudó a consolidar. Lo que puede ser útil para nosotros, sin embargo, es la arqueología de las preguntas de Locke y sus respuestas. Locke fue capaz de plantear radicalmente una especie de subjetividad capaz y dispuesta a crear un nuevo conocimiento científico, cuyas infinitas posibilidades se vislumbraban en el horizonte, una especie de subjetividad, de hecho, dispuesta a reconocerse también en sus propias creaciones. Vio la respuesta a su pregunta en una correspondencia inestable entre dos extremos: un conocimiento que se colocaba al borde de un futuro emocionante sólo podía ser deseado por una subjetividad que representaba la culminación de una evolución ascendente larga.

Hoy, como Locke, debemos plantear la cuestión de la subjetividad de una manera radical, aunque radicalmente diferente. A diferencia de Locke, nos preguntamos acerca de una subjetividad que no culmina con una evolución, una subjetividad cuya autorreflexividad se centra en un pasado que nunca fue y en las condiciones que le impidieron ser. Una sociología de las ausencias es tan importante como la sociología de las presencias en la construcción social de la subjetividad desestabilizadora. Esa sociología dual, a la que todavía le falta mucho por hacer[22]. Está en el núcleo de la voluntad emancipadora de la subjetividad emergente. Tal voluntad se remonta a la "inquietud" de Étienne Bonnor de Condillac (1984, pág. 288), ese tipo de inquietud que él consideraba el punto de partida no sólo de nuestros deseos y deseos, sino también de nuestro pensar y juzgar, querer y actuar . En una época de explosión de raíces y opciones, así como de intercambiabilidad de raíces y opciones, esta inquietud se traduce en una capacidad de desenmascaramiento y de significado: por un lado, el desenmascaramiento de las opciones de poder que han sido ocultados durante tanto tiempo por las potencias dominantes que definen y limitan las opciones; por otra, el significado de las nuevas posibilidades abiertas por la autorreflexividad así realzada. La cuestión es, entonces, desfamiliarizar la tradición canónica (la sociología de las ausencias) sin detenerse allí, como si esa desfamiliarización fuera la única familiaridad posible. En otras palabras, el acoplamiento del desenmascaramiento y el significado impide que la subjetividad emergente caiga en los extremos de Nietzsche cuando declara, en la *Genealogía de la Moral,* que "sólo lo que no tiene historia es definible" (1973, pág. 453). El proyecto desestabilizador debe comprometerse en una crítica radical de la política de lo posible sin ceder a una política imposible.

Central de las ciencias sociales, el conocimiento involucrado en este tipo de proyectos

no es la distinción entre estructura y agencia, sino más bien la distinción entre acción conformista y lo que yo propongo llamar acción-con-*clinamen*. La acción conformista es la práctica rutinaria, reproductiva y repetitiva que reduce el realismo a lo que existe y sólo porque existe. Para mi noción de acción-con-*clinamen*, tomo prestado de Epicuro y Lucrecio el concepto de clinamen, entendido como el inexplicable "quiddam" que altera las relaciones de causa y efecto, es decir, la capacidad de desviación atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito. El *clinamen* es lo que hace que los átomos dejen de parecer inertes y sean vistos como investidos con un poder de inclinación, un poder, es decir, de movimiento espontáneo (Epicuro, 1926; Lucrecio, 1950)[23]. A diferencia de lo que sucede en la acción revolucionaria, la creatividad de la acción-con-*clinamen* no se basa en una ruptura dramática, sino en una ligera desviación o desviación cuyos efectos acumulativos hacen posible las combinaciones complejas y creativas entre los grupos de átomos[24].

El *clinamen* no rechaza el pasado; por el contrario, asume y redime el pasado por la forma en que se desvía de él. En realidad, el desvío es una práctica preliminar que ocurre en la frontera de un pasado que existía y un pasado que no se permitía existir. En virtud de esta desviación, que en sí misma puede ser imperceptible, la capacidad de interpelación del pasado se amplía hasta convertirse en la fulguración de la que habla Benjamin, un *Jetztzeit* intenso que posibilita nuevas prácticas emancipatorias. La ocurrencia de acción-con-*clinamen* es en sí misma inexplicable. El papel de las ciencias sociales en este sentido será meramente identificar las condiciones que maximizan la probabilidad de tal ocurrencia y, al mismo tiempo, definir el horizonte de posibilidades dentro del cual la desviación "operará".

Una subjetividad desestabilizadora es una subjetividad dotada de una capacidad, energía y voluntad especiales para actuar con *clinamen*. Con el uso del término en mente, podríamos decir que una subjetividad desestabilizadora es una subjetividad poética. La construcción social de tal subjetividad debe ser un ejercicio de *liminalidad*. Debe implicar experimentar con formas excéntricas o marginales de sociabilidad o subjetividad en la modernidad. Visto como un campo abierto de reinvención y experimentación, el Barroco, tal como fue reconstruido en el capítulo anterior, es una de esas formas. Puede contribuir a generar campos sociales y culturales capaces de promover la formación de subjetividades con capacidad y voluntad de *clinamen*.

[1] La doctrina positivista del orden y el progreso es una versión decadente de esta dialéctica. En los capítulos siguientes muestro que, al otro lado de la línea, la tensión dialéctica no es entre la regulación social y la emancipación social, sino entre la apropiación y la violencia.

[2] En la Segunda Parte me ocupo con detalle de los problemas epistemológicos.

[3] La idea de "el fin de la historia" y la imposibilidad de que el sistema capitalista se renueve no es nueva, pero ganó gran notoriedad tras el libro de Francis Fukuyama de 1992 del mismo título. La tesis de Fukuyama es que Occidente es incapaz de reinventarse.

[4] Sobre los conceptos de mejora y repetición como movimientos articulados del estado moderno, véase Santos, 1995, págs. 96-107.

[5] Un análisis reciente de la teoría de la historia de Walter BENJAMIN véase ECHEVERRÍA (1996, 2011); STEINBERG (1996); RIBEIRO (1995); CALLINICOS (1995: 150); LÖWY (2005a); GANDLER (2010).

[6] Las raíces y las opciones también se distinguen según el tiempo. Las sociedades, como las interacciones sociales, se construyen sobre una multiplicidad de tiempos sociales y difieren según las combinaciones y jerarquías específicas de los tiempos sociales que privilegian. Dibujando libremente la tipología de los tiempos sociales de Georges GURVITCH (1969, pág. 340), sugiero que las raíces se caracterizan por una combinación de: (1) tiempo y tiempo de larga duración y al ralentí *(temps de longue durée et au ralenti)* ; (2) tiempo cíclico *(temps cyclique),* el tiempo que baila en su lugar *(que danse sur place);* y (3) tiempo tardío *(temps en retard sur lui même)*, tiempo cuyo despliegue se mantiene en espera. Las opciones, por otra parte, se caracterizan por una combinación de (1) tiempo acelerado *(temps en avance sur lui même)*, el tiempo de contingencia y discontinuidad; y (2) tiempo explosivo *(temps explosive),* el tiempo sin pasado o presente y sólo con futuro. En un continuo entre el tiempo glacial y el tiempo instantáneo, las raíces modernas tienden a agruparse alrededor del tiempo glacial, mientras que las opciones modernas tienden a agruparse alrededor del tiempo instantáneo. Si en las raíces el tiempo tiende a ser lento, en las opciones tiende a ser rápido..

[7] En otro trabajo analizo con más detalle las teorías de GROTIUS y las teorías racionalistas del derecho natural (SANTOS, 1995, págs. 60-63).

[8] Como muchas otras matrices de la modernidad occidental (véase el capítulo 4), el contrato social excluye a los pueblos colonizados. En realidad, las condiciones materiales para la construcción de la sociedad civil residen en gran medida en el estado de naturaleza que se impone a los pueblos colonizados.

[9] De ahí el rostro del romanticismo de Janus, ahora reaccionario, ahora revolucionario. Véase GOULDNER (1970); BRUNKHORST (1987); LÖWY (2005a).

[10] Sobre la revolución introspectiva como un cambio de valor radical que tiene lugar a comienzos del siglo XX y que implica, aparte de Freud, escritores como Proust, Joyce y Kafka, y filósofos como Bergson, véase WEINSTEIN y PLATT (1969, pág. 137).

[11] Dada su obsesión anti-kantiana, esta idea se repite en NIETZSCHE. Véase, por ejemplo, NIETZSCHE (1973).

[12] Un buen análisis de la maternidad negociada, entrelazando el análisis científico y la trayectoria de la vida personal, puede leerse en YNGVESSON (1996). Véase también MANDELL (2007) y SALES (2012).

[13] Este *pathos* fue en gran parte responsable de la irrelevancia de las realidades sociales al otro lado de la línea, las sociedades coloniales, como demuestro en el capítulo 4.

[14] La resistencia contra la trivialización del pathos de las raíces inspira movimientos indígenas en todo el mundo.

[15] Sobre mi concepción de las globalizaciones, véase SANTOS (1995: 252–264, 2002a, 2002b).

[16] Vuelvo a este tema en el capítulo 8 cuando se trata de la traducción intercultural.

[17] En momentos de gran turbulencia, la "degradación" de los topoi desde premisas de argumentación a meros argumentos se puede observar dentro de una cultura dada. De alguna manera, esto es lo que está sucediendo con la ecuación raíz / opción. En este capítulo, he desafiado esta ecuación como un fuerte topos de la cultura eurocéntrica, "rebajándola" de la premisa de la argumentación al mero argumento y refutándola con otros argumentos.

[18] El concepto de patrimonio común de la humanidad significa que la lucha de los grupos sociales oprimidos por una vida digna bajo las nuevas condiciones de globalización promovidas por el capitalismo sólo tendrá éxito en términos de un nuevo patrón de desarrollo y sociabilidad que necesariamente incluirá un nuevo contrato social con la tierra, con la naturaleza y con las generaciones futuras.

[19] PUREZA (1998, 2009); PAYOYO (1997); BASLAR (1998); ZIECK (1992, págs. 177-197); Pacem in Maribus XX (1992); BLASER (1990); WEISS (1989); JOYNER (1986); KISS (1985); WHITE (1982); DUPUY (1974).

[20] Un análisis importante de esta parábola puede leerse en PUREZA (1995, pág. 281).

[21] Véase también CASSIRER (1960, págs. 93-133).

[22] Sobre la sociología de las ausencias, véanse los Capítulos 4 y 6.

[23] El concepto de *clinamen* se hizo actual en la teoría literaria por Harold Bloom. Es uno de las ratios revisionistas que Bloom propone en *La Ansiedad de la Influencia* para dar cuenta de la creatividad poética como lo que él llama "poesía errónea" o "lectura errónea poética": "Un poeta se desvía de su precursor leyendo el poema de su precursor como ejecutar un *clinamen* en relación con él "(1973, pág. 14).

[24] Como dice Lucrecio, la desviación es *per paucum nec mas quam minimum* (EPICURO, 1926).

CAPÍTULO

3

¿Existe un Occidente no occidentalista?

En este capítulo defiendo que, a pesar de la aparentemente sólida hegemonía de los argumentos que aduce la historia universal eurocéntrica para demostrar la singularidad de Occidente y su superioridad, hay espacio para pensar en un Occidente no occidentalista. Con ello me refiero a una vasta diversidad de concepciones, teorías y argumentos que, aunque eran producto de reconocidas figuras intelectuales occidentales, fueron descartados, marginados e ignorados porque no encajaban en los objetivos políticos del capitalismo y el colonialismo que sirven de fundamento para la construcción de la singularidad y superioridad de la modernidad occidental.

Me ocupo de tres temas concretos: los conceptos de antigüedad, de ciencia moderna y de la teleología del futuro. Entre otras muchas que se podrían escoger, recurro a tres figuras excéntricas —Luciano de SAMOSATA, Nicolás de Cusa y Blaise PASCAL— para ejemplificar algunos de los caminos que nos pueden llevar a la construcción de un diálogo intercultural no capitalista y no colonialista. Dichos caminos se designan aquí como docta ignorancia, la ecología de los saberes, la apuesta por otro mundo posible y la artesanía de las prácticas.

Para mostrar lo que entiendo específicamente por occidentalismo, y si es posible o no un Occidente no occidentalista, hablo primero de un autor, Jack GOODY, cuya obra ha estado dedicada a desmontar todos y cada uno de los argumentos históricos y sociológicos aducidos por la historia canónica de Europa y universal para demostrar la singularidad de Occidente. Me centraré en su libro *El robo de la historia* (2011 [2006]). En él, GOODY se refiere a "Occidente", por lo que entiende Europa, "a menudo Europa occidental", una pequeña región del mundo que, por diversas razones y sobre todo a partir del siglo XVI, consiguió imponer sus ideas sobre el pasado y el futuro, el tiempo y el espacio, al resto del mundo. De este modo, ha hecho que prevalezcan sus valores e instituciones, y las ha convertido en expresiones del excepcionalismo occidental, y, con ello, ha ocultado las semejanzas y las continuidades con valores e instituciones existentes en otras partes del mundo. La hegemonía de esta posición alcanzó tales dimensiones que está subrepticiamente presente incluso en los autores que han dado mayor crédito a los logros de otras regiones del mundo. GOODY menciona a Joseph NEEDHAM, Norbert Elias, Fernand Braudel y Edward SAID, quienes, según él, en su lucha contra el eurocentrismo

acabaron por ser occidentalistas. "Una trampa", añade, "en la que caen a menudo el poscolonialismo y el posmodernismo" (GOODY, 2006, pág. 5). Según GOODY, una verdadera "historia global" solo es posible en la medida en que se sustituyan tanto el eurocentrismo como el antieurocentrismo eurocéntrico, tanto el occidentalismo como el orientalismo. Dicha historia es más precisa en el ámbito epistemológico, y más progresiva en el social, político y cultural. Solo este tipo de historia hará posible que el mundo se reconozca en su infinita diversidad, que también incluye la infinita diversidad de semejanzas y continuidades. Este tipo de historia pone fin a todas las teleologías, porque estas siempre presuponen seleccionar un pasado específico como condición para la legitimación de un futuro singular.

¿Es posible tal historia? Sí, si se entiende que está situada en la pluralidad de lugares y tiempos en los que se escribe y, por tanto, siempre es de naturaleza parcial. ¿En qué grado es parcial la historia que propone GOODY? Este piensa que la mejor manera de combatir el eurocentrismo de forma no eurocéntrica es demostrar que todo lo que se atribuye a Occidente como excepcional y singular —sean la ciencia moderna o el capitalismo, el individualismo o la democracia— tiene su paralelo y sus antecedentes en otras regiones y culturas del mundo. Por lo tanto, la preponderancia de Occidente no se puede explicar mediante diferencias categóricas, sino mediante procesos de elaboración e intensificación.

La concepción que GOODY tiene de la historia posee el gran mérito de postular un Occidente humilde, un Occidente que comparte con otras partes del mundo un mosaico mucho más amplio de creatividad humana. Reconocer que la creatividad occidental es relativa implica negar el poder de las razones aducidas para imponerla en todo el mundo. Una explicación más verosímil está en las razones del poder, las "armas y velas", con las que Occidente supo cómo armarse. La parcialidad de esta teoría reside en el hecho de que la humildad de Occidente *respecto al* mundo se alcanza ocultando los procesos, en modo alguno humildes sino arrogantes, mediante los cuales algunas versiones de los logros de Occidente consiguieron imponerse en su interior al mismo tiempo que se imponían al resto del mundo. No hay duda de que GOODY es consciente de ello, pero, al no subrayarlo suficientemente, sugiere que la unidad geográfica de Occidente (en sí misma problemática) se transfiere a la unidad de sus logros políticos, culturales e institucionales. La continuidad con el mundo oculta las discontinuidades categóricas internas. En una palabra, es posible que un Occidente humilde resulte ser un Occidente empobrecido.

¿Podría ser esta una insidiosa forma de occidentalismo? El propio término —occidentalismo— ha generado mucha controversia en los últimos años. Se pueden señalar al menos dos concepciones distintas. Según la primera, el occidentalismo es una contraimagen del orientalismo, la imagen que los "otros", las víctimas del orientalismo occidental, construyen sobre Occidente[1]; para la segunda, el occidentalismo es la imagen doble del orientalismo, la imagen que Occidente tiene de sí mismo cuando somete a los

"otros" al orientalismo[2]. La primera concepción conlleva la trampa de la reciprocidad: la idea de que los "otros", como víctimas de los estereotipos occidentales, poseen el mismo poder —porque tienen la misma legitimidad— para construir estereotipos sobre Occidente. La segunda concepción y la crítica del Occidente implican hoy un legado de teoría crítica y subyacen en la obra de Jack GOODY. Ampliando un poco más el análisis, se pueden delimitar dos caminos. El primero, seguido por GOODY en *El robo de la historia*, consiste en identificar la relatividad exterior de Occidente, es decir, la continuidad entre las innovaciones atribuida a Occidente y experiencias similares de otras regiones y culturas del mundo. La segunda consiste en identificar la relatividad interna de Occidente, es decir, la infinita diversidad de las experiencias occidentales y la continuidad o discontinuidad entre las que tuvieron éxito y acabaron por ser identificadas como específicas de Occidente, y las que fueron abandonadas, eliminadas o simplemente olvidadas. Cualquiera de estos caminos es legítimo. Sin embargo, dado que es posible seguir ambos *ad infinitum*, la historia o sociología globales a las que uno u otro conducen siempre serán parciales. Pese a ello, y quizás por ello mismo, merece la pena seguir los dos con idéntica perseverancia.

En este capítulo me centro en el segundo camino, partiendo de los propios argumentos de GOODY. Una vez más, entre los muchos robos de la historia que GOODY analiza, distingo tres: las ideas de antigüedad, ciencia moderna y la teleología del futuro. Intentaré demostrar que estos robos a la propiedad ajena no occidental se dieron también entre los copropietarios occidentales, y que estos robos generaron un enorme empobrecimiento. Vivimos en una época en que la crítica que en Occidente se hace sobre Occidente se parece mucho a la autoflagelación. A mi modo de ver, es una postura necesaria y saludable, dado el daño que el imperialismo y el neocolonialismo han causado a aquello de lo que el propio Occidente se alimenta. No obstante, creo que devolver algunos de los objetos robados dentro del propio Occidente es fundamental para crear un nuevo modelo de interculturalidad, tanto en el ámbito global como dentro de Occidente. Poco cabe esperar de la interculturalidad que hoy sostienen muchos en Occidente si no implica recuperar una experiencia original de interculturalidad. En el principio estaba la interculturalidad, y de ahí pasamos a la culturalidad. Solo un Occidente intercultural querrá y entenderá la interculturalidad del mundo y contribuirá activamente a ella. Seguramente, lo mismo se puede decir de otras culturas, pasadas y presentes.

En mi opinión, es imperativo ampliar la experiencia histórica de Occidente, concretamente dando voz a tradiciones y experiencias occidentales que fueron olvidadas o marginadas porque no se ajustaban a los objetivos imperialistas y orientalistas predominantes después de la convergencia de la modernidad y el capitalismo[3]. Tomo esas experiencias y tradiciones no por interés histórico. El objetivo es intervenir en el presente como si tuviera otros pasados más allá del que lo convirtió en lo que es hoy. Si pudo ser diferente, puede ser diferente. Lo que me interesa es demostrar que muchos de los problemas a los que hoy se enfrenta el mundo son consecuencia no solo del

desperdicio de la experiencia que Occidente ha impuesto por la fuerza, sino también del desperdicio de la experiencia que se impuso a sí mismo para sostener lo que imponía a los demás.

En lo que a la antigüedad se refiere, GOODY (2006, págs. 26-27) sostiene que la idea de la singularidad de la antigüedad clásica —la *polis*, la democracia, la libertad, la economía, el imperio de la ley, el arte, el *logos*— es una construcción helenocéntrica y teleológica que, en contra de la verdad de los hechos, pretende atribuir la singularidad de la Europa moderna a un inicio tan exclusivo como la propia Europa moderna. Tal razonamiento pierde de vista la continuidad entre los logros de la Grecia clásica y las culturas con las que estuvo estrechamente relacionada, de Persia a Egipto y de África a Asia, y olvida la aportación de estas al legado cultural del que se apropió Occidente. En este capítulo, recurro a Luciano de SAMOSATA (125-180 e.c.) para ilustrar la existencia de otra antigüedad clásica, una antigüedad centrífuga *respecto a* los logros canónicos de Grecia y de raíces multiculturales. Me interesa Luciano de SAMOSATA porque creo que nos puede ayudar en una de las tareas que considero crucial para reinventar la emancipación social: distanciarnos de las tradiciones teóricas que nos llevaron al callejón sin salida en que nos encontramos.

En cuanto a la ciencia moderna, GOODY establece un diálogo con Joseph NEEDHAM en su monumental *Science and Civilization in China* (1954-2008). Según NEEDHAM, hasta 1600 China estaba tan avanzada como Europa, si no más, en el campo de la ciencia. Solo después del Renacimiento, un proceso cultural exclusivo de Europa, permitió que pudiera aventajar a China al convertir la ciencia en conocimiento exacto, basado en hipótesis matemáticas sobre la naturaleza, y la verificación experimental sistemática. GOODY (2006, pág. 125-153) refuta esta ruptura o diferenciación categórica basada en el Renacimiento y su supuesta afinidad con el *ethos* capitalista (la relación entre el conocimiento exacto y el beneficio establecida por la burguesía). Según él, no hubo una revolución científica, y la ciencia moderna no es cualitativamente distinta de la ciencia moderna anterior, sino, más bien, la intensificación de una perdurable tradición científica. No voy a entrar en este debate. Lo que objeto es el hecho de que GOODY, aunque destaca puntualmente los antecedentes del Renacimiento y la existencia de otros renacimientos en otras épocas y culturas, conviene con NEEDHAM —y, desde luego, con la historia convencional de la modernidad europea— en lo que se refiere a las características homogéneas del Renacimiento y sus relaciones con la ciencia moderna. La realidad es que en el Renacimiento hubo muchas concepciones distintas, algunas de ellas alejadas sustancialmente de las que acabaron por sentar la base de la idea de conocimiento exacto en la que se sustenta la ciencia moderna. Para ilustrar una de estas concepciones, recurro a Nicolás DE CUSA (1401-1464), gran filósofo renacentista, cuyas teorías no tuvieron seguidores porque nunca se pudieron utilizar para respaldar la arrogancia con que Occidente engendró el orientalismo y su imagen doble, el occidentalismo.

Por último, *El robo de la historia* es una crítica radical de la teleología imperante en la tradición eurocéntrica canónica de la historia de Europa y del mundo. La teleología consiste en proyectar al pasado más o menos remoto de Occidente cierto distintivo o valor exclusivo que caracteriza la preponderancia de Occidente en el mundo actual y la certeza lineal de su trayectoria futura. Para criticar la teleología, GOODY cuestiona, uno por uno, todos los valores o distintivos originarios que supuestamente se encuentran en el origen de la diferencia categórica o cualitativa de Occidente en relación con el resto del mundo. También en este sentido, mi objetivo no es criticar a GOODY, sino introducir otra tradición de la modernidad occidental, una tradición que a menudo se ha olvidado o marginado precisamente porque rechaza la teleología de la historia y, por tanto, no se puede poner al servicio de las certezas religiosas y civilizadoras de Occidente. Me refiero a la tradición de la apuesta de Blaise PASCAL.

Luciano DE SAMOSATA, Nicolás DE CUSA y Blaise PASCAL son los puntos de partida de mi reflexión sobre las condiciones teóricas y epistemológicas para desbancar el occidentalismo y poner fin al robo de la historia

La filosofía en venta

Vamos a suponer que, puesto que dejaron de ser útiles a sus seguidores, las filosofías y teorías que nos han acompañado durante las últimas décadas o, en algunos casos, los últimos siglos, están en venta: el determinismo, el libre albedrío, el universalismo, el realismo, el constructivismo, el marxismo, el liberalismo, el estructuralismo, el funcionalismo, el postestructuralismo, la deconstrucción, el pragmatismo, el posmodernismo, el poscolonialismo, etc. Vamos a suponer también que no solo sus propios seguidores han llegado a la conclusión de que estas teorías se han convertido en inútiles, sino también todos los demás. De modo que ya no les interesaría comprar ninguna de ellas. Los posibles compradores, si los hubiese, serían necesariamente forasteros *respecto al* mundo —vamos a llamarlo el mundo académico— en el que se habían desarrollado las diferentes teorías. Antes de decidirse a comprar, evidentemente se harían dos preguntas: qué utilidad tiene para mí esta teoría y cuánto cuesta. Para evitar quedarse sin ser vendidas, las distintas teorías, o sus creadores en su nombre, tendrían que contestar de forma convincente, para señalar a la mente calculadora del posible comprador una buena relación entre utilidad y precio. No hay duda de que, dado que estaría en venta tan gran número de teorías, la competencia entre ellas sería muy alta. El problema que tendrían para responder esas preguntas dependería en gran medida del hecho de que las teorías están acostumbradas a imponer su utilidad, no a ofrecerla y definirla en términos de verdad, siendo como es, evidentemente, que la verdad no tiene precio. El resultado de la venta dependería no solo del bolsillo de los compradores, sino también del valor que estos atribuyeran a los usos de las teorías; estas no tendrían forma de influir en el bolsillo, el valor ni las decisiones.

Estoy seguro de que todos convendremos en que tal venta sería en sí misma un gran

escándalo, y mayor escándalo aún sería la jerarquía de valor-precio que se estableciera entre las teorías. Pero el escándalo de los escándalos sería que los compradores afortunados, al encontrar utilidad en teorías que consideramos rivales (por ejemplo, el determinismo y la libre voluntad), las compraran como un solo lote por sus usos complementarios. Para que no me afecte el escándalo, permítaseme que añada que, si tal venta fuera a tener lugar, no sería algo inaudito. Exactamente esta venta es la que propuso en torno al año 165 e.c. una figura centrífuga de la antigüedad clásica, un clásico marginal de la cultura occidental, un hombre que nació "bárbaro", un "sirio", de Samosata, junto al río Éufrates. Me refiero a Luciano DE SAMOSATA, y a su diálogo *La venta de los credos* (1905, pág. 190), en el que Zeus, con la ayuda de Hermes, saca a la venta las diversas escuelas de la filosofía griega, algunas de las cuales son adquiridas por sus propios fundadores: el pitagorismo, Diógenes, Heráclito y Demócrito (un lote), Sócrates, Crisipo de Solos, el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo peripatético (otro lote). Para atraer a los posibles compradores, todos ellos mercaderes, Hermes grita: "Se vende. Variado surtido de credos. Principios de toda clase. Envío contra reembolso; también se aceptan letras debidamente avaladas" (1905, pág. 190). La "mercancía" está expuesta y no dejan de acudir los mercaderes. Estos tienen derecho a preguntar a cualquier filosofía que esté en venta, e invariablemente empiezan por interesarse por la utilidad que cada una pueda tener para el comprador, su familia o su grupo. El precio lo fija Zeus, quien, a menudo, simplemente acepta las ofertas que puedan hacer los mercaderes que compran. La venta es un éxito total. Hermes ordena que las teorías dejen de ofrecer resistencia y sigan a sus compradores, y hace un último anuncio: "Caballeros, esperamos verles mañana, cuando sacaremos a la venta algunos lotes adecuados para hombres sencillos, artistas y tenderos" (1905, pág. 206).

En esta como en otras obras satíricas, Luciano DE SAMOSATA pretende marcar distancia *respecto al* conocimiento establecido. Convierte las teorías en objetos, más que en sujetos, crea un campo de externalidad sobre ellas, y las somete a pruebas para las que no estaban pensadas. No les permite que discutan entre ellas, y les urge a que, en su lugar, luchen por atraer la atención de unos forasteros cuyas preferencias no hay modo de controlar. Las somete al caos de la sociedad en la que se han producido, y les muestra que la verdad a la que aspiran —la verdad que Luciano describe como "esta sombría criatura de complexión indefinida… completamente desnuda y sin adorno alguno, que se encoge al ser observada y siempre escapa de la vista" (1905, pág. 213)— no reside en la correspondencia con una determinada realidad, sino con una realidad que aún está por determinar, con la utilidad en términos de criterios y objetivos sociales en sentido amplio.

Esta distancia *respecto al* canon teórico se inscribe en el propio origen y la trayectoria de Luciano DE SAMOSATA. Samosata, la ciudad donde Luciano nació, hoy sumergida en el embalse de Atatürk, había formado parte del reino de Carlomagno, en la antigua Armenia, y posteriormente fue absorbida por el Imperio Romano como parte de la provincia siria. Era aquella una región de intensos cruces comerciales y culturales, de una

viva *Mischkultur* en la que la filosofía y la cultura griegas coexistían con el cristianismo y el judaísmo, y con muchas otras culturas del Oriente Próximo y Medio. Luciano, un sirio helenizado que se autodenominaba "bárbaro", dejó su país natal para seguir su carrera de retórico en los centros culturales del mundo romano[4].

En mi opinión, nuestra época, como la de SAMOSATA, requiere un distanciamiento *respecto a* la tradición teórica recibida. En la Introducción me he ocupado con detalle de las condiciones que justifican tal distanciamiento. En particular, la discrepancia entre las preguntas fuertes y las respuestas débiles sirve para comparar épocas tan dispares. Como en los tiempos de SAMOSATA, los problemas de nuestro tiempo —los problemas que exigen preguntas fuertes— ya no se refieren al conocimiento privilegiado del momento, es decir, a la ciencia moderna, en la medida en que esta se ha institucionalizado y profesionalizado. En sus orígenes, la ciencia tenía plena conciencia de que los problemas más importantes de la existencia se le escapaban, por ejemplo, en su momento, los problemas de la existencia de Dios, el sentido de la vida, el modelo o los modelos para una buena sociedad, las relaciones entre los seres humanos y otras criaturas que, sin ser humanas, compartían con los humanos la dignidad de ser también obra de Dios. Todos estos problemas convergían con otro, que planteaba un dilema mucho mayor para la ciencia: el problema de que esta no puede explicar la base de su cientificidad, es decir, de la verdad científica como verdad. Sin embargo, a partir del siglo XIX, como consecuencia de la creciente transformación de la ciencia en fuerza productiva del capitalismo, se produjo una doble reducción de esa compleja relación entre las formas de conocimiento. Por un lado, la hegemonía epistemológica de la ciencia se convirtió en un tipo de conocimiento único, exacto y válido. El resultado fue que solo se tenían por dignos de consideración los problemas para los que la ciencia podía tener respuesta. Los problemas existenciales se redujeron a lo que se podía decir científicamente sobre ellos, lo cual supuso una contundente reconversión conceptual y analítica. Y así emergió lo que, a partir de ORTEGA Y GASSET (1987, pág. 39), denomino un *pensamiento ortopédico*: la limitación y el empobrecimiento derivados de reducir tales problemas a marcadores analíticos y conceptuales que les son extraños. Con la progresiva institucionalización y profesionalización de la ciencia —concomitante con la evolución que FOUCAULT señala desde el "intelectual universal" al "intelectual específico"— la ciencia empezó a dar respuestas a problemas que solo ella planteaba. La inmensidad de problemas existenciales subyacentes desapareció, debido a otra reducción que se producía al mismo tiempo. Como suele ocurrir con cualquier hegemonía, la de la ciencia se extendió más allá de la ciencia, para someter la filosofía, la teología y las humanidades en general a un proceso de cientificación con tantas múltiples formas como las múltiples caras del positivismo. A medida que el pensamiento ortopédico se prolongaba más allá de la ciencia y las disciplinas se institucionalizaban y profesionalizaban, los problemas de los que trataban eran únicamente los que ellas mismas planteaban. El resultado fueron unas respuestas académicas a problemas académicos cada vez más alejados y reduccionistas *respecto a*

los problemas existenciales que se suponía que debían abordar.

Este enorme proceso de monopolización epistemológica no estuvo exento de contradicciones. Se pueden ver claramente en la discrepancia entre las preguntas fuertes y las respuestas débiles que caracteriza a nuestro tiempo. Como decía en la Introducción, es evidente que la discrepancia entre las preguntas fuertes y las respuestas débiles es una característica general de nuestro tiempo; en realidad, constituye su espíritu de época, pero su impacto en el Norte global y en el Sur global es muy distinto. Las respuestas débiles tienen cierta credibilidad en el Norte global, porque es donde más se desarrolló el pensamiento ortopédico y también porque las respuestas débiles, una vez traducidas en política, aseguran la continuidad de la dominación neocolonial del Sur global por parte del Norte global, lo cual hace posible que los ciudadanos del Norte global se beneficien de tal dominación sin ser conscientes de ella. En el Sur global, las respuestas débiles se traducen en imposiciones ideológicas y todo tipo de violencia en la vida diaria de los ciudadanos, salvo en la de las élites, el pequeño mundo del Sur imperial que es la "representación" en él del Norte global. El sentimiento de que esta diferencia de impacto, aunque sea real y abisal, oculta la tragedia de una condición común se va haciendo cada vez más profundo: la situación del *saber basura* producido incesantemente por un pensamiento ortopédico que hace mucho que ha dejado de pensar en las mujeres y los hombres corrientes. Esta condición se manifiesta en la inabordable falta de saber creíble y prudente capaz de garantizarnos a todos —mujeres, hombres y naturaleza— una vida decente[5]. Esta carencia nos impide identificar, y mucho más definir, la verdadera dimensión de los problemas que afligen a nuestra época. Son problemas que aparecen como una serie de sentimientos contradictorios; un agotamiento que no oculta la carencia; un desasosiego que no oculta la injusticia; un enfado que no excluye la esperanza. La consecuencia del *agotamiento* es una incesante retórica de una victoria en la que los ciudadanos dotados solo con las simples luces de la vida solo ven una derrota, soluciones en las que ven problemas, verdades especializadas en las que ven intereses, consenso en el que ven resignación. El *desasosiego* deriva de la ausencia cada vez más manifiesta de razonabilidad a partir de la racionalidad proclamada por el pensamiento ortopédico, una máquina productora de injusticia que se vende a sí misma como máquina de la felicidad. El *enojo* surge de la regulación social disfrazada de emancipación social, de la autonomía individual utilizada para justificar la servidumbre de la nueva esclavitud, de la reiterada proclamación de la imposibilidad de un mundo mejor para silenciar la idea, muy real aunque difusa, de que tanto la humanidad como la naturaleza tienen derecho a algo mucho mejor que el actual *statu quo*. Los maestros del pensamiento ortopédico se aprovechan del agotamiento para convertirlo en una total consumación: el fin de la historia (FUKUYAMA, 1992). En cuanto a la desazón y el enfado, son "tratados" con prótesis médicas, la anestesia del consumo y el vértigo de la industria del entretenimiento. Pero ninguno de estos mecanismos parece funcionar de forma que disfrace con éxito, con su eficaz actividad, la abismal disfunción de la que nacen su necesidad y su eficacia.

Este espíritu de la época indica el mismo distanciamiento *respecto a* las teorías y las disciplinas que el que expresa Luciano DE SAMOSATA. Las teorías y las disciplinas están demasiado preocupadas por sí mismas para poder responder a las preguntas que nuestro tiempo les plantea. Distanciarse implica el predominio de una epistemología negativa, y una ética y una política concomitantes igualmente negativas. Las razones para rechazar ética, política y epistemológicamente lo que existe son mucho más convincentes que las que se invocan para definir alternativas. Aunque el desequilibrio entre rechazo y alternativa probablemente es común a todos los tiempos, parece que hoy es de una magnitud desproporcionada. Asumir plenamente nuestro tiempo significa reconocer esta desproporción y a partir de ahí actuar. En otras palabras, significa radicalizar el rechazo y buscar alternativas al tiempo que se reconoce su radical incertidumbre.

En el ámbito epistemológico, el único del que me ocupo aquí, el rechazo implica un determinado tipo de acción epistemológica directa[6]. Consiste en relevar las teorías y disciplinas cualquiera que sea su propietario (escuelas, corrientes de pensamiento, instituciones) con un triple objetivo: primero, demostrar que las teorías y disciplinas pierden la compostura y la serenidad cuando se les hacen preguntas, por sencillas que sean, que ellas mismas no se plantearon; segundo, identificar complementariedades y complicidades donde las teorías y disciplinas ven rivalidades y contradicciones; tercero, demostrar que la eficacia de las teorías y disciplinas reside tanto en lo que muestran como en lo que esconden, tanto en la realidad que producen como existente, como en la realidad que producen como no existente.

Para lograr el primer objetivo es útil concebir experimentos en los que se coloque a las teorías y disciplinas en la misma situación de los monos del rey egipcio de la historia que cuenta Luciano DE SAMOSATA en otro de sus diálogos, titulado *El pescador*:

> Cuenta la historia de un rey egipcio que enseñó a unos monos a bailar la danza del sable; las criaturas imitadoras pronto lo captaron, y solían actuar ataviados con vestidos y máscaras de color púrpura; durante un tiempo, el espectáculo fue todo un éxito, hasta que un espectador ingenioso se llevó consigo unas nueces y las tiró al suelo. Al verlas, los monos se olvidaron del baile, abandonaron su humanidad, recuperaron su condición de simios y, rompiendo las máscaras y rasgando los vestidos, se enzarzaron en una lucha libre por la comida. Se acabaron el baile y la seriedad del público (1905, pág. 222).

Mi hipótesis es que las teorías y disciplinas tendrán respuestas no teóricas y no disciplinares a preguntas que no han previsto. Cuando se les pregunte, no les va a servir su manipulación ortopédica de la realidad. La respuesta no será ortopédica. Para lograr los otros dos objetivos, recurramos a Luciano de SAMOSATA y pongamos en venta imaginaria, como hicieron Zeus y Hermes, las diferentes teorías y disciplinas. Estas, después de haberse consolidado con el dictado de diversas formas de utilidad a la sociedad, no aceptarán sin más que su utilidad sea objeto de evaluación. Del mismo modo, las teorías y disciplinas que, en nombre del capitalismo, han teorizado la universalidad de la competencia en oposición a la cooperación, la economía del egoísmo frente a la economía del altruismo, y la compra y venta frente al regalo no aceptarán que

se las ponga en venta.

Dando por supuesto que nuestro tiempo no solo exige rechazar el pensamiento ortopédico sino también buscar alternativas desde el punto de vista de su incertidumbre radical, es fundamental caracterizar las raíces de esta radical incerteza, la que he llamado *paradoja de la finitud e infinitud*. La incertidumbre se refiere a la diversidad inagotable e inaprensible de las experiencias sociales del mundo. Los movimientos de liberación contra el colonialismo, los nuevos movimiento sociales —el feminismo, la ecología, los movimientos de indígenas y afrodescendientes, los movimientos de campesinos, los movimientos descoloniales, la teología de la liberación, los movimientos urbanos, los movimientos de LGBT— y los más recientes movimientos o las presencias colectivas de los indignados y el movimiento okupa, además de ampliar el alcance de las luchas sociales, trajeron nuevas concepciones de la vida y la dignidad humana, nuevos universos simbólicos, nuevas cosmogonías, gnoseologías y hasta ontologías. Paradójicamente, este proceso, apuntando como apunta a la infinitud de la experiencia humana, se produjo a la vez que otro aparentemente contradictorio que poco a poco ha puesto al descubierto la finitud del planeta Tierra, la unidad entre la humanidad y la naturaleza que la habitan (la hipótesis de Gaia), y los límites de la sostenibilidad de la vida en la Tierra. Lo que llamamos globalización ha contribuido, de forma contradictoria, a ahondar la doble experiencia de infinitud y finitud.

¿Cómo es posible que, en un mundo finito, la diversidad de la experiencia humana sea potencialmente infinita? La paradoja nos sitúa, a su vez, cara a cara con una carencia epistemológica: el conocimiento del que carecemos para captar la inagotable diversidad del mundo. La incertidumbre provocada por esta carencia es mayor aún si tenemos en cuenta que la diversidad de la experiencia del mundo incluye la diversidad de saberes que existen en el mundo. ¿Qué tipos de conocimiento podrían revelar la diversidad de la experiencia del mundo? ¿Cómo hay que proceder para identificar, evaluar y jerarquizar los muy diversos tipos de conocimiento que constituyen la experiencia del mundo? ¿Cómo articular y comparar los tipos de conocimiento que sí conocemos con los tipos de conocimiento que no conocemos?

La incertidumbre paradójica plantea nuevos retos epistemológicos y políticos. Invita a nuevas formulaciones abiertas de una sociedad alternativa cuya fuerza tiene más que ver con el rechazo del estado actual de las cosas que con la definición de alternativas. Se trata de afirmar la posibilidad de un futuro mejor y otro mundo posible sin saber si este es posible ni cómo será. Por lo tanto, es una utopía muy diferente de las utopías modernas.

Para afrontar dichos retos, recurro a dos tradiciones olvidadas de la modernidad occidental. La docta ignorancia de Nicolás de CUSA y la apuesta de PASCAL. Ambas concepciones fueron formuladas por autores que vivieron muy intensamente las incertezas de su tiempo. Sus dudas no eran metódicas, como la de Descartes, sino epistemológicas o incluso ontológicas. Ambos fueron ignorados precisamente porque no

concordaban bien con las certezas que la modernidad occidental pretendía garantizar. Es decir, están en las antípodas del pensamiento ortopédico que prevaleció en los siglos siguientes. Fueron ignorados pero, por el mismo principio, tampoco fueron colonizados. Son, pues, más transparentes, tanto en su potencial como en sus limitaciones. No tomaron parte en la aventura moderna, por lo que estuvieron en Occidente pero fueron marginales en él. Habrían sido inútiles, cuando no peligrosos, para una aventura que era mucho más epistemológica que política. Me refiero al proyecto imperial de colonialismo y capitalismo globales que provocó la división abisal entre lo que hoy llamamos el Norte global y el Sur global[7]. Las tradiciones que fundaron Nicolás de CUSA y PASCAL son el Sur del Norte, por así decirlo, y, por consiguiente, están mejor preparadas que otras para aprender del Sur global y colaborar con él en la construcción de epistemologías capaces de ofrecer alternativas creíbles al pensamiento ortopédico.

La docta ignorancia

Nicolás DE CUSA, filósofo y teólogo, nació en Alemania en 1401 y murió en Umbría en 1467. Entre 1438 y 1440, escribió la obra titulada *De Docta Ignorantia* (CUSA, 1985). Ante la infinitud de Dios (al que llama el "Máximo Absoluto"), el autor se entrega a la reflexión sobre la idea de conocimiento y no saber. Lo importante no es saber, dice; lo importante es saber que no se sabe. "En efecto", dice Nicolás DE CUSA, "no hay mayor conocimiento que se pueda otorgar al hombre, ni siquiera al más estudioso, que descubrirse supremamente docto en su ignorancia, que le es propia, y más docto será cuanto más ignorante sepa que es" (1985, pág. 6). La novedad de Nicolás DE CUSA es que emplea la excusa de la infinitud de Dios para proponer un procedimiento epistemológico general que es válido para el conocimiento de las cosas finitas —el conocimiento del mundo—. Nuestro pensamiento, al ser finito, no puede pensar lo infinito —no existe una ratio entre lo finito y lo infinito— sino que es limitado incluso en su pensamiento de la finitud, en su pensamiento del mundo. Todo lo que sabemos está sometido a esta limitación y, por lo tanto, saber es, sobre todo, conocer la limitación. La idea de conocimiento, pues, es no saber.

La expresión "docta ignorancia" puede parecer contradictoria porque, por definición, la persona docta no es ignorante. Sin embargo, es una contradicción solo aparente, ya que no saber doctamente requiere un laborioso proceso de conocer las limitaciones de lo que sabemos. En Nicolás DE CUSA hay dos tipos de ignorancia: la ignorancia ignorante, que ni siquiera es consciente de que no sabe, y la ignorancia docta, que sabe que no sabe lo que no sabe. Podemos sentirnos tentados a pensar que Nicolás DE CUSA no hace sino repetir como un loro a Sócrates, pero en realidad no es así[8]. Sócrates no es consciente de la idea de infinitud, que en el pensamiento occidental solo aparece a través del neoplatonismo de base cristiana[9]. Esta idea, después de pasar por múltiples metamorfosis (el progreso, la emancipación), va a desempeñar un papel fundamental en la construcción del paradigma

de la modernidad occidental. Pero su destino dentro de este paradigma es completamente distinto del que tiene en el pensamiento de Nicolás DE CUSA. Las versiones dominantes del paradigma de la modernidad convirtieron lo infinito en un obstáculo a superar: lo infinito es el celo infinito por superarlo, controlarlo, domesticarlo, reducirlo a proporciones finitas. Así pues, la infinitud, que desde el principio debería suscitar humildad, pasa a ser la base última del triunfalismo en que se asienta la racionalidad hegemónica del pensamiento ortopédico. En cambio, en Nicolás DE CUSA la infinitud se acepta como tal, como conciencia de una ignorancia radical. El objetivo no es controlarla ni dominarla, sino reconocerla de dos modos: mediante nuestra completa ignorancia de ella, y mediante las limitaciones que impone a la exactitud del conocimiento que tenemos de las cosas finitas. Ante lo infinito, no es posible la arrogancia, solo la humildad. Humildad no significa negatividad ni escepticismo. El conocimiento reflexivo de los límites del conocimiento implica una subjetividad insospechada. En realidad, reconocer los límites significa de algún modo estar ya más allá de ellos (ANDRÉ, 1997, pág. 94). El hecho de que no sea posible alcanzar la verdad con exactitud no nos libera de su búsqueda. Todo lo contrario, lo que hay más allá de los límites (la verdad) rige lo que es posible y exigible dentro de los límites (la veracidad, como la búsqueda de la verdad).

No es extraño que, casi seis siglos después, la paradoja de finitud/infinitud característica de nuestro tiempo sea muy distinta de la de Nicolás DE CUSA. La infinitud a la que nos enfrentamos no es trascendental, sino consecuencia de la inagotable diversidad de la experiencia humana y de los límites para conocerla. En nuestro tiempo, la docta ignorancia conllevará un fatigoso trabajo de reflexión e interpretación de estos límites, de las posibilidades que abren y de las exigencias que nos crean. Además, la diversidad de la experiencia humana incluye la diversidad de las formas de conocer la experiencia humana. De modo que nuestra infinitud tiene una dimensión epistemológica contradictoria: una pluralidad infinita de formas finitas de conocer la experiencia humana en el mundo. La finitud de cada forma de conocer es, pues, doble: está compuesta de los límites de lo que conoce sobre la experiencia humana en el mundo, y los límites (bien que mucho mayores) de lo que conoce sobre otras formas de conocer que tiene el mundo, y, por tanto, sobre el conocimiento del mundo que aportan otras formas de saber. El conocimiento que no sabe es el conocimiento incapaz de conocer las otras formas de saber que comparten con él la tarea infinita de explicar las experiencias del mundo. El pensamiento ortopédico no sirve para orientarnos en esta incertidumbre, porque sienta un tipo de conocimiento (la ciencia moderna) que no conoce suficientemente los límites de lo que a uno le permite saber sobre la experiencia del mundo, y menos aún los otros tipos de conocimiento que comparten con él la diversidad epistemológica del mundo. En realidad, además de no conocer los otros tipos de conocimiento, el pensamiento ortopédico se niega a reconocer su propia existencia. Entre las experiencias disponibles del mundo producidas como no existentes, los tipos de conocimiento que no encajan en el pensamiento ortopédico adquieren particular

importancia. Así pues, una de las principales dimensiones de la sociología de las ausencias es la sociología de las formas ausentes de saber, es decir, el acto de identificar las formas de saber que la epistemología hegemónica reduce a la no existencia[10].

En nuestro tiempo, ser ignorante docto es saber que la diversidad epistemológica del mundo es potencialmente infinita, y que cada forma de conocer la atrapa solo de forma muy limitada. En este sentido, también, nuestra situación es muy distinta de la de Nicolás DE CUSA. El conocimiento no sabedor que este postula es singular y, por tanto, conlleva una sola ignorancia docta, en cambio, la ignorancia docta de nuestro tiempo es infinitamente plural, como plural es la posibilidad de diferentes formas de saber. En cualquier caso, como ocurre con la ignorancia docta de Nicolás DE CUSA, la imposibilidad de atrapar la infinita diversidad epistemológica del mundo no nos libera de intentar conocerla; al contrario, exige que lo hagamos. A esta exigencia la llamo *ecología de los saberes*. En otras palabras, si la verdad solo existe en la búsqueda de la verdad, el conocimiento solo existe como ecología de los saberes. Una vez que somos conscientes de las diferencias que nos distinguen de Nicolás DE CUSA, es más fácil aprender su lección. Dedico los capítulos 6 y 7 a desarrollar el concepto de ecología de los saberes.

La apuesta

Para afrontar la incertidumbre de nuestro tiempo aduzco otra propuesta filosófica no del todo olvidada de la modernidad occidental: la apuesta de Pascal. Dicha apuesta comparte el mismo carácter olvidadizo y la marginación de la docta ignorancia de Nicolás DE CUSA, pero también sirve de puente con otras filosofías no occidentales y con otras prácticas de interpretación y transformación sociales distintas de las que el pensamiento ortopédico termina por sancionar. En realidad, existe una afinidad básica entre la docta ignorancia y la apuesta de Pascal. Ambas dan por supuesta la incertidumbre y la precariedad del conocimiento como condición, lo cual, siendo como es una limitación y una debilidad, también es una fuerza y una oportunidad. Las dos batallan contra la "desproporción" entre lo finito y lo infinito, e intentan llevar hasta el límite las potencialidades de lo que es posible pensar y hacer dentro de los límites de lo finito.

PASCAL parte de una incerteza radical: la existencia de Dios no se puede demostrar de forma racional. Dice PASCAL: "Si Dios existe, está infinitamente más allá de nuestra comprensión, de ahí que, al ser indivisible, sin límites, no guarda relación alguna con nosotros. De modo que somos incapaces de saber qué es Dios o si es" (1966, pág. 150). Esto le lleva a preguntarse cómo formular las razones que pudieran convencer al no creyente para que cambiara de opinión y empezara a creer en Dios. La solución es la apuesta. Aunque no podemos determinar racionalmente que Dios existe, al menos podemos encontrar una forma racional de determinar que apostar por su existencia nos beneficia más que creer en su no existencia. La apuesta conlleva cierto riesgo de ganar o perder, y la posibilidad de una ganancia infinita. Apostar por la existencia de Dios nos induce a ser honrados y virtuosos. Y, evidentemente, también nos empuja a renunciar a

placeres dañinos y a glorias mundanas. Si Dios no existe, perdemos la apuesta, pero a cambio ganamos una vida virtuosa y llena de buenas obras. Por la misma razón, si existe, nuestro beneficio será infinito: la salvación eterna. De modo que nada perdemos con apostar, y el beneficio puede ser infinito: "Al final te darás cuenta de que has apostado por algo cierto e infinito por lo que no has pagado nada" (1966, pág. 153).

La apuesta es racional porque, para poder apostar por la existencia de Dios, no es necesario tener fe. Sin embargo, la racionalidad de la apuesta es muy limitada, porque no nos dice nada sobre la existencia real de Dios, y menos aún sobre su naturaleza. Dado que la existencia y naturaleza de Dios siempre es un acto de fe, PASCAL ha de buscar algún tipo de mediación entre la fe y la racionalidad. La encuentra en la costumbre. Dice: "La costumbre es nuestra naturaleza. Todo el que se cría acostumbrado a la fe cree en ella" (1966, pág. 153). Es decir, al apostar repetidamente por la existencia de Dios, el que apuesta acabará por creer en ella.

Como en el caso de Nicolás DE CUSA, la preocupación nacida de la incertidumbre de nuestro tiempo es muy distinta de la de PASCAL. Lo que hoy está en juego no es la salvación eterna, el mundo del más allá, sino un mundo muy terrenal mejor que el actual. En la historia no existen la necesidad ni el determinismo, por lo que no hay forma racional de saber con seguridad si es posible otro mundo, y menos aún cómo sería la vida en él. Nuestro infinito es la incertidumbre infinita sobre la posibilidad de un mundo distinto y mejor. Como tal, la pregunta que se nos plantea se podría formular en los siguientes términos: ¿qué razones nos podrían llevar a luchar por tal posibilidad, si los riesgos son seguros y los beneficios tan inciertos? La contestación es la apuesta, la única alternativa tanto a las tesis del fin de la historia como a las del determinismo vulgar. La apuesta es la imagen de la construcción precaria pero mínimamente creíble de la posibilidad de un mundo mejor, es decir, la posibilidad de la emancipación social, sin la cual no tienen sentido el rechazo de la injusticia ni la inconformidad con ella. La apuesta es la imagen de la transformación social en un mundo en que las razones y visiones negativas (lo que se rechaza) son mucho más convincentes que las positivas (la identificación de lo que queremos y cómo alcanzarlo).

La realidad es que la apuesta de nuestro tiempo por la posibilidad de un mundo mejor es muy distinta y muchísimo más compleja que la apuesta de PASCAL. Las condiciones de la apuesta son diferentes, como lo es la ratio entre los beneficios y el riesgo de perder. Lo que tenemos en común con PASCAL son los límites de la racionalidad, la precariedad de los cálculos y la conciencia de los riesgos. ¿Quién es hoy el que apuesta? En PASCAL apostaba el individuo racional, en cambio, en nuestro tiempo el que apuesta es el excluido y discriminado, es decir, la clase o el grupo social oprimidos y sus aliados. La posibilidad de un mundo mejor se da en este mundo, por lo que solo los que tienen razones para rechazar el *statu quo* del mundo actual apostarán por esa posibilidad. Los opresores suelen experimentar el mundo en el que viven como el mejor mundo posible. Lo mismo ocurre con todos aquellos que, sin ser directamente opresores, se benefician de las

prácticas opresoras. En lo que a ellos atañe, es racional apostar por la imposibilidad de un mundo mejor.

Las condiciones de la apuesta de nuestro tiempo también difieren mucho de las de la apuesta de Pascal. Para PASCAL, la existencia o la no existencia de Dios no dependen de quien apuesta, en cambio, hoy la posibilidad o la imposibilidad de un mundo mejor dependen del apostante y de las acciones que de su actitud deriven. Lo paradójico, sin embargo, es que los riesgos del apostante son mucho mayores. En efecto, las acciones que deriven del apostante tendrán lugar en un mundo de clases y grupos en conflicto, de opresores y oprimidos, por lo que habrá resistencia y represalia. Los riesgos (las posibilidades de perder) son, pues, dobles: los que derivan de la lucha contra la opresión, y los que derivan del hecho de que, después de todo, no sea posible un mundo distinto y mejor. Por consiguiente, la demostración que PASCAL ofrecía a su apostante no convence: "Cuando exista infinitud y donde no haya posibilidades infinitas de perder frente a las de ganar, no hay lugar para la duda; debes darlo todo" (1966, pág. 151).

Por consiguiente, en nuestro tiempo hay razones para dudar y no arriesgarlo todo. Son la otra cara de la prevalencia de las razones para rechazar el estado actual de las cosas sobre las razones de las alternativas específicas a dicho estado. Esto tiene varias consecuencias para el proyecto de quien apuesta por la emancipación social. La primera es para la pedagogía del apostante. A diferencia del apostante de PASCAL, las razones de quien apuesta por la emancipación social no son transparentes. Para ser convincentes, deben ser objeto de argumentación y persuasión, y no la racionalidad demostrativa del apostante, la razonabilidad argumentativa del apostante. Puesto que la razonabilidad no es monopolio de un único tipo de conocimiento, la pedagogía del apostante debe estar en conformidad con la ecología de los saberes mediante un nuevo tipo de educación popular, adecuado a las necesidades de la política de intermovimientos[11]. La segunda consecuencia de la condición del apostante de nuestro tiempo afecta a los tipos de acción que emanan de la apuesta. La incertidumbre radical sobre un futuro mejor y los riesgos que conlleva luchar por él, hacen que se privilegien las acciones que se centran en lo cotidiano y que supongan mejoras en el aquí y ahora de la vida de los oprimidos y excluidos. En otras palabras, la apuesta privilegia la *actio in proximis*. Debido a su éxito, este tipo de acción fortalece la voluntad del apostante y corrobora el sentimiento de urgencia de cambiar el mundo, es decir, la necesidad de actuar antes de que sea demasiado tarde. La apuesta no encaja en la *actio in distans*, porque esta sería un riesgo infinito ante una incertidumbre infinita. Esto no significa que no exista la *actio in distans*. Existe, pero no en sus propios términos. Los cambios en lo cotidiano solo avalan la apuesta en la medida en que también ellos señalen la posibilidad de la emancipación social. Para que lo hagan, deben estar radicalizados. La radicalización consiste en buscar los aspectos subversivos y creativos de lo cotidiano, que pueden estar en la lucha más elemental por la supervivencia. Así pues, los cambios en lo cotidiano tienen una doble valencia: la mejora concreta en lo cotidiano y las señales que dan de posibilidades mucho

más amplias. Con estas señales, la *actio in distans* se hace presente en la *actio in proximis*. En otras palabras, la *actio in distans* solo existe como una dimensión de la *acto in proximis*, es decir, como la voluntad y la razón de la radicalización. Mediante la apuesta es posible aunar lo cotidiano y la utopía, sin que se disuelvan mutuamente. La utopía es lo que falta en lo cotidiano para poder eximirnos de pensar en la utopía. ORTEGA Y GASSET nos enseña que el ser humano es él y su circunstancia. Creo que debemos ir más allá y decir que el ser humano también es lo que falta en su circunstancia para ser plenamente humano.

Conclusión

Una de las mayores aportaciones de Jack GOODY a nuestro tiempo es haber demostrado la posibilidad de concebir un Occidente no occidentalista. En este capítulo, he intentado realzar dicha posibilidad. Existe, evidentemente, una gran distancia entre concebir un Occidente no occidentalista y transformar tal idea en una realidad política. De hecho, estoy convencido de que no será posible salvar esa brecha mientras vivamos en un mundo gobernado por el capitalismo global. La posibilidad de un Occidente no occidentalista va estrechamente unida a la posibilidad de un futuro no capitalista. Ambas posibilidades buscan el mismo resultado, aunque empleen armas y luchas muy diferentes. La idea de un Occidente no occidentalista se traduce en reconocer las incertidumbres y perplejidades, y convertirlas en oportunidad para la creatividad política emancipadora. Mientras no nos enfrentemos a las incertidumbres y perplejidades de nuestro tiempo, estamos condenados a neo-ismos y post-ismos, es decir, a interpretaciones del presente que solo tienen pasado. Inspirado por Luciano DE SAMOSATA, el distanciamiento que propongo con las teorías y las disciplinas construidas por el pensamiento ortopédico, se basa en el hecho de que han contribuido a la discrepancia entre las preguntas fuertes y las respuestas débiles que caracteriza a nuestro tempo. Tal discrepancia se traduce en la incertidumbre que deriva de la incapacidad de atrapar la inagotable diversidad de la experiencia humana. Esta incapacidad también implica que aspirar a un mundo mejor no puede encontrar apoyo en una teoría de la historia que indique que realmente es necesario, o como mínimo posible, un mundo mejor. Para afrontar esa incertidumbre, he hecho dos sugerencias basadas en dos tradiciones particularmente ricas de la modernidad occidental, ambas marginadas y olvidadas por el pensamiento ortopédico que ha dominado en los dos últimos siglos: la docta ignorancia y la consiguiente ecología de los saberes, y la apuesta. Son tradiciones que revelan que el conocimiento erudito mantiene una relación ingenua con el conocimiento que considera ingenuo. Denuncia la precariedad del conocimiento (el conocimiento que no sabe) y la precariedad de la acción (apostar basándose en cálculos limitados).

El objetivo de estas propuestas no es eliminar las incertidumbres de nuestro tiempo. Aspiran más bien a asumirlas totalmente y utilizarlas de forma productiva, convirtiéndolas de limitación en oportunidad. La docta ignorancia, la ecología de los

saberes y la apuesta representan una racionalidad mucho más amplia (porque es mucho más consciente de sus límites) que la racionalidad que acabó por ser dominante. Al ser marginadas y olvidadas, mantuvieron una apertura *respecto a* las tradiciones y problemáticas no occidentales que la modernidad occidental perdió al caer presa del pensamiento ortopédico. Por el hecho de ser marginadas y olvidadas, estas tradiciones tuvieron un destino similar al de muchas formas de conocer no occidentales, por lo que hoy están mejor preparadas para aprender de ellas, junto con ellas, y contribuir a las ecologías de los saberes y la interculturalidad.

La docta ignorancia, la ecología de los saberes a la que conduce, y la apuesta no generan ningún tipo de emancipación social, y mucho menos una tipología de emancipaciones sociales. Lo que surge es simplemente la razonabilidad y la voluntad de luchar por un mundo mejor y una sociedad más justa, una serie de formas de conocer y cálculos precarios, estimulados por exigencias éticas y necesidades vitales. La lucha por la supervivencia y la liberación, y contra el hambre y la violencia, es el grado cero de la emancipación social; en algunas situaciones, también su grado máximo. La emancipación social es de algún modo como la *arte perfectoria* del idiota de Nicolás DE CUSA, que hace cucharas de madera sin limitarse a imitar a la naturaleza (en la naturaleza no hay cucharas de madera) pero también sin alcanzar con precisión la idea de "cucharicidad" (la esencia de la cuchara pertenece al "arte divino"). Así pues, emancipación social es toda acción destinada a desnaturalizar la opresión (demostrando que esta, además de ser injusta, no es necesaria ni irreversible), concibiéndola para ello de forma tal que se pueda combatir con los recursos que se tengan a mano. La docta ignorancia, la ecología de los saberes y la apuesta son las formas de pensar presentes en esta acción. En realidad, solo tenemos prueba de su existencia en el contexto de esta acción.

[1] Véase BURUMA y MARGALIT, 2004. Para una crítica, véase BILGRAMI, 2006, y para una crítica de BILGRAMI, ROBBLINS, 2007. Para una versión muy distinta de esta idea, el occidentalismo chino, véase CHEN, 1992.

[2] Véase CARRIER, 1992; CORONIL, 1996; VENN, 2001 y más recientemente, GREGORY, 2006.

[3] Sobre este tema, véase, entre otros, SANTOS, 1995, 2000.

[4] Luciano DE SAMOSATA sigue siendo hoy una figura excéntrica de la antigüedad clásica. Algunos clasicistas lo consideran un simple "periodista" o "artista". Para una opinión opuesta, véase, por ejemplo, C. P. JONES (1986) y ZAPPALA (1990). En SLOTERDIJK (1987) se puede leer un polémico enfoque de Luciano como satírico.

[5] En SANTOS (comp.), 2007a, se analiza la problemática de construir un saber prudente para una vida decente.

[6] Los capítulos siguientes están dedicados a la realización de las futuras tareas epistemológicas.

[7] Esta misma división abisal se convirtió en condición epistemológica. Sobre el pensamiento abisal, véase el Capítulo 4.

[8] Sin embargo, ambos coinciden en que lo que uno sabe es mucho menos importante que lo que no sabe, de ahí la necesidad de dar prioridad a la ignorancia epistemológica. Véase también MILLER, 2003, pág. 16.

[9] Véase ANDRÉ, 1997, pág. 94.

[10] Sobre la sociología de las ausencias, véase el Capítulo 6.

[11] En este proyecto de educación popular se basa la propuesta de creación de la universidad popular de los movimiento sociales que defiendo (SANTOS, 2006, págs. 148-159). Véase también http://www.universidadepopular.org/site/pages/es/en-destaque.php?lang=ES

SEGUNDA PARTE

Hacia las Epistemologías del Sur: contra el desperdicio de la experiencia

CAPÍTULO

4

Más allá del pensamiento abisal: De las líneas globales a las ecologías de los saberes

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abisal[1]. Consiste en un sistema de distinciones visibles y no visibles, siendo las invisibles la base de las visibles. Las distinciones invisibles se establecen mediante líneas radicales que dividen la realidad social en dos reinos: el reino de "este lado de la línea" y el reino de "el otro lado de la línea". Una división en la que "el otro lado de la línea" se desvanece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho se produce como inexistente. No existente significa que no existe de ninguna forma relevante o comprensible de ser. Todo lo que se produce como no existente se excluye radicalmente, porque se encuentra más allá del reino de lo que la concepción aceptada de inclusión considera que es su otro. Lo que con mayor frecuencia caracteriza al pensamiento abisal es, pues, la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea solo prevalece, en el grado que lo haga, mediante el agotamiento del campo de la realidad relevante. Más allá de él, solo hay no existencia, invisibilidad, ausencia no dialéctica.

En mi obra anterior (SANTOS, 1995) caracterizaba la modernidad occidental como un paradigma político asentado en la tensión entre la regulación social y la emancipación social. Esta es la distinción visible en que se basan todos los conflictos modernos, tanto desde el punto de vista de los problemas sustantivos como del de los procedimientos. Pero debajo de esta distinción hay otra, una distinción invisible, sobre la que se levanta la anterior. Tal distinción invisible es la distinción entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales. En realidad, la dicotomía regulación/emancipación solo se daba en las sociedades metropolitanas. Era impensable aplicarla a los territorios coloniales. En estos territorios era inconcebible un lugar para la dicotomía regulación/emancipación. En ellos se daba otra dicotomía, la de apropiación/violencia, cuya aplicación, a su vez, era inconcebible en este lado de la línea. No se podía pensar en los territorios coloniales como sitios para el desarrollo del paradigma de la regulación/emancipación, por lo que el hecho de que este no se aplicara a ellos no ponía en entredicho la universalidad del paradigma.

El pensamiento abisal moderno sobresale en establecer distinciones y radicalizarlas. Sin embargo, estas distinciones, por muy radicales que sean y por categóricas que sean las consecuencias de estar en uno u otro lado de la línea, tienen en común el hecho de que pertenecen a este lado de la línea y se juntan para hacer invisible la línea abisal en la que se asientan. Las intensamente visibles distinciones que estructuran la realidad social en este lado de la línea se asientan en la invisibilidad de la distinción entre este y el otro lado de la línea.

El conocimiento y el derecho modernos representan las manifestaciones más logradas del pensamiento abisal. Explican las dos principales líneas globales de los tiempos modernos, unas líneas que, aunque sean diferentes y funcionen de distinta forma, son mutuamente interdependientes. Cada una crea un subsistema de distinciones visibles e invisibles de forma que las invisibles pasan a ser la base de las visibles. En el campo del conocimiento, el pensamiento abisal consiste en asegurar a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, en detrimento de dos cuerpos de conocimiento alternativos: la filosofía y la teología. El carácter excluyente de este monopolio centra las disputas epistemológicas modernas entre las formas científicas y no científicas de verdad. Dado que la validez universal de la verdad científica siempre es ciertamente muy relativa, por el hecho de que solo se puede afirmar en relación con determinados tipos de objetos, en determinadas circunstancias y establecida con determinados métodos, ¿cómo se relaciona con las otras posibles verdades que pueden revindicar un estatus incluso superior pero que no se pueden establecer de acuerdo con métodos científicos, como la razón como verdad filosófica o la fe como verdad religiosa? [2] Así pues, estas tensiones entre ciencia, filosofía y teología se han hecho muy visibles pero, como sostengo, todas tienen lugar en este lado de la línea. Su visibilidad parte de la premisa de la invisibilidad de las formas de conocimiento que no pueden encajar en ninguna de estas formas de saber. Me refiero a los saberes populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas del otro lado de la línea. Se esfuman como saberes relevantes o conmensurables porque están más allá de la verdad o la falsedad. Es inimaginable aplicarles no solo la distinción científica entre verdadero y falso, sino también las verdades científicamente inverificables de la filosofía y la teología que constituyen todo el conocimiento aceptable de este lado de la línea. Al otro lado de la línea no existe verdadero conocimiento; hay creencias, opiniones, interpretaciones intuitivas o subjetivas que, en el mejor de los casos, se pueden convertir en objeto o materia prima de la indagación científica. Así pues, la línea invisible que separa la ciencia de sus otros modernos se asienta en la línea abisal invisible que separa la ciencia, la filosofía y la teología, por un lado, de, por el otro, los saberes hechos inconmensurables e incomprensibles para corresponderse con los métodos científicos de verdad y sus competidores reconocidos del reino de la filosofía y la teología.

En el campo del derecho moderno, este lado de la línea está determinado por lo que cuenta como legal o ilegal de acuerdo con el estado oficial o el derecho internacional. Lo

legal y lo ilegal son las dos únicas formas de existir ante la ley y, por esta razón, la distinción entre ambos es una distinción universal. Esta dicotomía fundamental excluye todo un territorio social donde la dicotomía sería impensable como principio organizador, es decir, el territorio de lo sin ley, lo a-legal, lo no-legal e incluso lo legal o ilegal según el derecho no reconocido oficialmente[3]. De modo que la línea abisal que separa el reino de la ley del reino de la no ley es la base de la dicotomía visible entre lo legal y lo ilegal que organiza, en este lado de la línea, el reino de la ley.

En cada uno de los dos grandes ámbitos —el de la ciencia y el de la ley— las divisiones marcadas por las líneas globales son abisales en la medida en que eliminan efectivamente cualquier realidad que haya al otro lado de la línea. Esta negación radical de la copresencia cimienta la afirmación de la diferencia radical que, a este lado de la línea, separa la verdadero de lo falso, lo legal de lo ilegal. El otro lado de la línea abarca un vasto conjunto de experiencias descartadas, hechas invisibles como agencias y como agentes, y sin una ubicación territorial fija. En realidad, como apuntaba, originariamente hubo una ubicación territorial que históricamente coincidió con un territorio específico: la zona colonial[4]. Cualquier cosa que no se pudiera pensar como o verdadera o falsa, legal o ilegal, se producía con la mayor distinción en la zona colonial. En este sentido, el derecho moderno parece tener cierta superioridad sobre la ciencia en la creación del pensamiento abisal. En realidad, contrariamente a la idea legal convencional, fue la línea legal global que separa el Viejo Mundo del Nuevo Mundo la que hizo posible la emergencia del derecho moderno y, en particular, del derecho internacional moderno en el Viejo Mundo, en este lado de la línea[5]. La primera línea global moderna probablemente fue el Tratado de Tordesillas entre Portugal y España (1494)[6], pero las líneas verdaderamente abisales emergen a mediados del si-glo XVI con las líneas de amistad[7]. El carácter abisal de las líneas se manifiesta en el minucioso trabajo cartográfico invertido en su definición, en la extrema precisión exigida a los cartógrafos, los constructores del globo y los pilotos, y en el vigilante control y el duro castigo de las violaciones. En su constitución moderna, lo colonial representa no lo legal o ilegal, sino mejor la ausencia de ley. La máxima que ello populariza —"Más allá del ecuador no existe el pecado"— resuena en el famoso pasaje de los *Pensées* de PASCAL escritos a mediados del siglo XVII: "Tres grados de latitud alteran toda la jurisprudencia y un meridiano determina lo que es verdad… Es una curiosa forma de justicia cuyos límites están marcados por un río, y lo que a este lado de los Pirineos es verdadero, al otro es falso" (1966, pág. 46).

A partir de mediados del siglo XVI, el debate entre los estados europeos sobre lo legal y lo político en lo referente al Nuevo Mundo se centra en la línea legal global, es decir, en la determinación de lo colonial, no en el ordenamiento interno de lo colonial. Al contrario, lo colonial es el estado de naturaleza en que no tienen cabida las instituciones de la sociedad civil. HOBBES se refiere explícitamente a "las gentes salvajes de muchos lugares de América" como ejemplares del estado de naturaleza (1985 [1651], pág. 187) y lo

mismo piensa LOCKE cuando en *Del gobierno civil* escribe: "En el principio, todo el mundo era América" (1946 [1690], §49). Así pues, lo colonial es el punto ciego sobre el que se construyen las ideas modernas de conocimiento. Las teorías del contrato social de los siglos XVI y XVII son tan importantes por lo que dicen como por lo que callan. Lo que dicen es que los individuos modernos, es decir, los hombres metropolitanos, participan en el contrato social para abandonar el estado de naturaleza y formar la sociedad civil[8]. Lo que callan es que de este modo se crea una inmensa zona del mundo entregada al estado de naturaleza, en el que millones de seres son condenados y abandonados sin ninguna posibilidad de escapar mediante la creación de una sociedad civil.

La modernidad occidental es, más que el abandono del estado de naturaleza y el paso a la sociedad civil, la coexistencia de la sociedad civil y el estado de naturaleza, separados por una línea abisal por la que el ojo hegemónico, situado en la sociedad civil, deja de ver y realmente declara la no existencia del estado de naturaleza. El ser actual creado al otro lado de la línea se hace visible al ser reconceptualizado como el pasado irreversible de este lado de la línea. El contacto hegemónico convierte la simultaneidad en no-contemporaneidad (véase el Capítulo 5). Fabrica pasados para dejar sitio a un único futuro posible (véase el Capítulo 6). Por consiguiente, el hecho de que los principios legales vigentes en la sociedad civil, a este lado de la línea, no sean de aplicación al otro lado de la línea, no compromete en modo alguno su universalidad.

La misma cartografía abisal es parte fundamental del conocimiento moderno. Una vez más, la zona colonial es, *par excellence*, el reino de creencias y conductas incomprensibles que de ningún modo se pueden considerar conocimiento, ni verdadero ni falso. El otro lado de la línea solo alberga prácticas mágicas o idólatras incomprensibles. La absoluta rareza de esas prácticas condujo a la negación de la propia naturaleza humana de sus agentes. Basándose en sus refinadas ideas de humanidad y dignidad humana, los humanistas llegaron a la conclusión de que los salvajes eran subhumanos. La pregunta era: ¿tienen alma los indios? Cuando el papa Pablo III respondió afirmativamente en su bula *Sublimis Deus* de 1537, lo hizo con la idea del alma de las gentes indígenas como un receptáculo vacío, un *anima nullius*, algo muy similar a la *terra nullius*[9].

Sobre la base de estas ideas legales y epistemológicas, la tensión entre apropiación y violencia del otro lado de la línea no contradice la universalidad de la tensión entre regulación y emancipación de este lado de la línea. La apropiación y la violencia adquieren formas distintas en la línea legal abisal y en la línea epistemológica abisal. Pero, en general, la apropiación implica incorporación, cooptación y asimilación, mientras que la violencia implica destrucción física, material, cultural y humana. Huelga decir que la apropiación y la violencia están densamente entrelazadas. En el reino del conocimiento, la apropiación va desde el uso de las gentes locales como guías[10] y el uso de los mitos y ceremonias locales como instrumentos de conversión, hasta el pillaje de los saberes indígenas de la biodiversidad, mientras que la violencia va desde la

prohibición de las lenguas nativas en espacios públicos y la adopción obligatoria de nombres cristianos, hasta la conversión y destrucción de enclaves y símbolos ceremoniales, y todas las formas de discriminación racial y cultural. En cuanto al derecho, la tensión entre la apropiación y la violencia es particularmente compleja debido a la relación directa de aquél con la extracción de valor: el comercio de esclavos y los trabajos forzados, el uso instrumental del derecho y la autoridad consuetudinarios en el gobierno indirecto, el pillaje de los recursos naturales, el desplazamiento masivo de poblaciones, las guerras y tratados desiguales, las diferentes formas de *apartheid* y asimilación forzosa, etc. La lógica de la regulación/emancipación es impensable sin la distinción matricial entre el derecho de las personas y el derecho de las cosas, en cambio, la lógica de la apropiación/violencia solo reconoce el derecho de las cosas, tanto de las humanas como de las no humanas. La versión típica casi ideal de tal derecho es el del "Estado Libre del Congo" bajo el rey Leopoldo II de Bélgica[11].

Así pues, hay una doble cartografía moderna: una cartografía legal y una cartografía epistemológica. El otro lado de la línea abisal es el reino que está más allá de la legalidad y la ilegalidad (la ausencia de ley), más allá de la verdad y la falsedad (las creencias idólatras y mágicas incomprensibles)[12]. Estas formas de negación radical tienen como consecuencia una ausencia radical, la ausencia de humanidad, la subhumanidad moderna. De este modo, la exclusión es a la vez radical y no existente, ya que no se puede concebir que los subhumanos sean candidatos a la inclusión social[13]. La humanidad moderna es inconcebible sin la subhumanidad moderna[14]. La negación de una parte de la humanidad es sacrificial en el sentido de que es la condición de la afirmación de la otra parte de la humanidad que se considera universal.

Mi tesis en este capítulo es que todo esto es tan cierto hoy como lo era en la época colonial. El pensamiento occidental moderno sigue operando a través de líneas abisales que separan lo humano de lo subhumano, de tal forma que los principios humanos no quedan comprometidos por las prácticas inhumanas. Las colonias proporcionaron un modelo de exclusión radical que hoy prevalece en el pensamiento y la práctica occidentales modernos como lo hizo durante el ciclo colonial. Hoy, como entonces, tanto la creación como la negación del otro lado de la línea es un elemento constitutivo de los principios y las prácticas hegemónicos. Hoy, como entonces, es máxima la imposibilidad de la copresencia entre los dos lados de la línea. Hoy, como entonces, la civilidad legal y política de este lado de la línea se usa de premisa para demostrar la absoluta incivilidad del otro lado de la línea. Guantánamo es hoy una de las manifestaciones más grotescas del pensamiento legal abisal, la creación del otro lado de la línea como una no-área en términos legales y políticos, un terreno impensable donde rijan la ley, los derechos humanos y la democracia[15]. Pero sería un error pensar que se trata de algo excepcional. Hay otros muchos guantánamos, de Irak a Palestina y Darfur. Y, más aún, hay millones de guantánamos en las discriminaciones sexuales y raciales en los ámbitos tanto público como privado, en las zonas salvajes de las megaciudades, en los guetos, en los talleres

clandestinos, en las cárceles, en las nuevas formas de esclavitud, en el mercado negro de órganos humanos, en el trabajo y la prostitución infantiles.

Sostengo, en primer lugar, que la tensión entre regulación y emancipación sigue coexistiendo con la tensión entre apropiación y violencia, hasta el punto de que la existencia de la segunda tensión no contradice la universalidad de la primera; en segundo lugar, que las líneas abisales continúan estructurando el conocimiento y el derecho modernos; y, en tercer lugar, que estas dos líneas abisales son elementos constitutivos de las relaciones e interacciones políticas y culturales de base occidental en el sistema del mundo moderno. Digo, en suma, que la cartografía metafórica de las líneas globales ha sobrevivido a la cartografía de las líneas de amistad que separaron el Viejo Mundo del Nuevo Mundo. Por consiguiente, la injusticia social global está estrechamente unida a la injusticia cognitiva global. Y, así, la lucha por la justicia social global ha de ser también una lucha por la justicia cognitiva global. Para conseguirlo, esta lucha requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento postabisal.

La división abisal entre regulación/emancipación y apropiación/violencia

La permanencia de las líneas abisales globales a lo largo del período moderno no significa que hayan estado fijas. Históricamente, las líneas globales que dividen los dos lados han ido cambiando. Pero en cualquier momento histórico están fijas, y su posición se mide y se protege con fuerza, de forma muy parecida a la de las líneas de amistad. En los últimos sesenta años, las líneas globales experimentaron dos sacudidas tectónicas. La primera se produjo con las luchas anticoloniales y los procesos de independencia[16]. El otro lado de la línea se levantó contra la exclusión social cuando los pueblos que habían estado sometidos al paradigma de apropiación/violencia se organizaron y exigieron el derecho a ser incluidos en el paradigma de regulación/emancipación (CABRAL, 1979; FANON, 1963, 1967a; GANDHI, 1951, 1956; NKRUMAH, 1965a). Durante un tiempo, parecía que el paradigma de apropiación/violencia había llegado a su fin, como parecía que también lo había hecho la división abisal entre este y el otro lado de la línea. Parecía que cada una de las dos líneas globales (la epistemológica y la jurídica) se movía siguiendo su propia lógica, aunque las dos en la misma dirección: se diría que el punto de convergencia de ambas era la contracción y, en última instancia, la eliminación del otro lado de la línea. Sin embargo, no es esto lo que sucedió, como demuestran la teoría de la dependencia, la teoría del sistema mundial moderno, y los estudios poscoloniales[17].

En este capítulo me centro en la segunda sacudida tectónica de las líneas globales abisales. Ha estado activa desde los años setenta y ochenta, y va en sentido opuesto. Esta vez, las líneas globales se mueven de nuevo, pero de forma que parece que se expanda el otro lado de la línea, al tiempo que se encoge este lado. La lógica de la apropiación/violencia ha ido ganando fuerza en detrimento de la lógica de la regulación/emancipación, hasta el punto de que el ámbito de la regulación/emancipación

no solo está menguando, sino que se está contaminando internamente por la lógica de la apropiación/violencia.

Es difícil desenmarañar la complejidad de este movimiento mientras se despliega ante nuestros ojos, y estos no pueden evitar estar en este lado de la línea y ver de dentro afuera. Para captar toda la magnitud de lo que está ocurriendo se requiere un descomunal esfuerzo descentralizador. Ningún estudioso puede hacerlo solo, como individuo. Basándome en un esfuerzo colectivo para desarrollar una epistemología del Sur, conjeturo que este movimiento está compuesto de un movimiento principal y un contramovimiento subalterno. Al movimiento principal lo llamo *retorno de lo colonial y retorno del colonizador,* y al contramovimiento lo llamo *cosmopolitismo subalterno.*

Primero, el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador: lo colonial se refiere aquí a quienes perciben que sus experiencias vitales tienen lugar al otro lado de la línea y se rebelan contra ello. El retorno de lo colonial es la respuesta abisal a lo que se percibe como una peligrosa intromisión de lo colonial en las sociedades metropolitanas. Tal retorno adquiere tres formas principales: el terrorista[18], el trabajador migrante indocumentado[19] y el refugiado[20]. De diferente modo, cada una lleva consigo la línea global abisal que define la exclusión radical y la no existencia legal. Por ejemplo, la nueva oleada de leyes antiterroristas y de inmigración sigue, en muchas de sus disposiciones, la lógica regulatoria del paradigma de la apropiación/violencia[21]. El retorno de lo colonial no exige necesariamente que esa lógica esté presente de forma física en las sociedades metropolitanas. Basta con que tenga una conexión relevante con ellas. En el caso del terrorista, dicha conexión la pueden establecer los servicios secretos. En el del trabajador migrante indocumentado, bastará que sea contratado por uno de los cientos de miles de talleres clandestinos que funcionan en el Sur global subcontratados por las corporaciones multinacionales metropolitanas. En el caso de los refugiados, la conexión relevante la establece su solicitud de estatus de refugiado en una determinada sociedad metropolitana.

Lo colonial que retorna es realmente un nuevo colonial abisal. Esta vez, lo colonial no solo regresa a los antiguos territorios coloniales, sino también a las sociedades metropolitanas. Hoy invade o viola los espacios metropolitanos que, desde el principio de la modernidad occidental, estaban marcados como este lado de la línea, y, además, muestra un grado de movilidad inmensamente superior a la de los esclavos fugitivos[22]. En estas circunstancias, el metropolitano abisal se ve atrapado en un espacio menguante, y su reacción es trazar de nuevo la línea abisal. Desde su perspectiva, la nueva resistencia colonial no se puede abordar con la lógica ordenadora de la apropiación/violencia. Se acabó el tiempo de una división clara entre el Viejo Mundo y el Nuevo Mundo, entre lo metropolitano y lo colonial. Hay que trazar la línea con la precisión que sea necesaria para garantizar la seguridad. Lo que antes era inequívocamente este lado de la línea, hoy es un territorio confuso delimitado por una serpenteante línea abisal. El muro de segregación israelí de Palestina[23] y la categoría del

"combatiente enemigo ilegal"[24] son probablemente las imágenes más adecuadas de la nueva línea abisal y la confusa cartografía a la que conduce.

Una cartografía confusa no puede sino conducir a prácticas confusas. El paradigma de la regulación/emancipación se va desfigurando progresivamente debido a la creciente presión y presencia en su base del paradigma de la apropiación/violencia. Sin embargo, ni la presión ni la desfiguración se pueden reconocer en su totalidad, precisamente porque el otro lado de la línea fue desde el principio incomprensible como territorio subhumano[25]. En muchos sentidos, el terrorista y el trabajador migrante indocumentado ilustran tanto la presión del paradigma de la apropiación/violencia como la incapacidad del pensamiento abisal de reconocer tal presión como algo extraño al paradigma de la regulación/emancipación. Es cada vez más evidente que las leyes antiterroristas que acabo de mencionar, y que hoy se promulgan en muchos países distintos siguiendo la Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas[26] y bajo la intensa presión de la diplomacia de Estados Unidos, socavan el contenido civil y político de los derechos y garantías constitucionales fundamentales. Todo esto se produce sin una suspensión formal de tales derechos y garantías, por lo que asistimos a la emergencia de una nueva forma de Estado, el estado de excepción, que, contrariamente a las antiguas formas de estado de sitio y estado de emergencia, limita los derechos democráticos con la excusa de salvaguardarlos y hasta ampliarlos[27].

En un sentido más amplio, parece que la modernidad occidental solo se puede extender globalmente en la medida en que viole los principios en que históricamente asentó la legitimidad del paradigma de regulación/emancipación a este lado de la línea. De modo que se violan los derechos humanos para defenderlos, se destruye la democracia para salvaguardarla, se elimina la vida para preservarla. Se están trazando las líneas abisales tanto en sentido literal como metafórico. En sentido literal, son las líneas que definen las fronteras como vallas[28] y campos de exterminio, dividen las ciudades entre zonas civilizadas[29] y zonas salvajes, y las cárceles, entre lugares legales de confinamiento y lugares de destrucción brutal de la vida sin respeto a ley alguna[30].

El otro punto de apoyo del principal movimiento actual es el retorno del colonizador. Implica la resurrección de formas de ordenamiento colonial tanto en las sociedades metropolitanas, que esta vez gobiernan la vida del ciudadano común, como en las sociedades que en su día estuvieron sometidas al colonialismo europeo. El caso más evidente es el del que yo llamo nuevo gobierno indirecto[31], que emerge cuando el Estado se retira de la regulación social y se privatizan los servicios públicos. De este modo, poderosos actores ajenos al Estado se hacen con el control de la vida y el bienestar de vastas poblaciones, sea el control de la sanidad, la tierra, el agua potable, las semillas, los bosques o la calidad del medio ambiente. La obligación política que vincula al sujeto legal al *Rechsstaat*, el Estado constitucional moderno, que es el que ha prevalecido a este lado de la línea, es reemplazado por obligaciones contractuales privatizadas y despolitizadas

por las que la parte más débil queda más o menos a merced de la parte más fuerte. Esta última forma de ordenamiento tiene algunas alarmantes semejanzas con el ordenamiento de la apropiación/violencia que prevaleció al otro lado de la línea. He descrito esta situación como el auge del fascismo societal, un régimen social de unas relaciones de poder extremadamente desiguales que garantizan a la parte más fuerte el poder de veto sobre la vida y los medios de vida de la parte más débil.

En otro libro distingo cinco formas de fascismo societal[32]. En este me refiero a ellas brevemente porque reflejan con claridad la presión de la lógica de la apropiación/violencia sobre la lógica de la regulación/emancipación. La primera es la del *fascismo del* apartheid *social*. Me refiero a la segregación social de los excluidos mediante la división de las ciudades en zonas salvajes y zonas civilizadas. Las salvajes son las zonas del estado de naturaleza de HOBBES. Las civilizadas son las zonas del contrato social, y están bajo la permanente amenaza de las zonas salvajes. Para defenderse, las zonas civilizadas se erigen en castillos neofeudales, los enclaves fortificados característicos de las nuevas formas de segregación urbana: las ciudades privadas, las urbanizaciones cerradas y las comunidades valladas. La división entre zonas salvajes y civilizadas en las ciudades de todo el mundo —incluso en "ciudades globales" como Nueva York o Londres que, como se ha demostrado (SASSEN, 1991), son los nodos de la economía global— se está convirtiendo en criterio general de sociabilidad, un nuevo espacio-tiempo hegemónico que atraviesa todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales y, por consiguiente, es común a la acción de Estado y de no Estado. Por lo que al Estado se refiere, la división equivale a un doble criterio de acción de Estado en las zonas salvajes y en las civilizadas. En las civilizadas, el Estado actúa democráticamente, como Estado protector, aunque a veces sea de forma ineficiente y poco fiable. En las zonas salvajes, el Estado actúa de forma fascista, como Estado depredador, sin el mínimo asomo, ni siquiera aparente, de imperio de la ley[33]. Los mismos agentes de la policía, todos formados en las mismas academias y siguiendo las mismas reglas, ayudan solícitamente a los niños a cruzar la calle en las zonas civilizadas, mientras asesinan a los jóvenes en los puntos negros de las zonas salvajes, supuestamente en defensa propia.

La segunda forma es la del *fascismo contractual*. Se produce en las situaciones en que las desigualdades de poder entre las partes del contrato civil es tal que la parte más débil, convertida en vulnerable por no tener alternativa, acepta las condiciones impuestas por la parte más fuerte, por onerosas y despóticas que puedan ser. El proyecto neoliberal de convertir el contrato laboral en un contrato de derecho civil como cualquier otro augura una situación de fascismo contractual. Como señalábamos antes, esta forma de fascismo se produce hoy con frecuencia en las situaciones de privatización de los servicios públicos, como la sanidad, el bienestar, las empresas públicas, etc.[34] En estos casos, el contrato social que presidió la producción de los servicios públicos en el Estado de bienestar y el Estado desarrollista, se reduce al contrato individual entre consumidores y

prestadores de servicios privatizados. A la luz de las a menudo flagrantes deficiencias de la regulación pública, esta reducción conlleva la eliminación en el ámbito contractual de aspectos decisivos de la protección de los consumidores, unos aspectos que, por este motivo, se convierten en extracontractuales. Al exigir prerrogativas extracontractuales, las agencias de los servicios privatizados arrebatan funciones de regulación social que antes ejercía el Estado. Este, de forma implícita o explícita, subcontrata a estas agencias para que lleven a cabo estas funciones, y, al hacerlo sin la participación efectiva o el control de los ciudadanos, se convierte en cómplice de la producción del fascismo contractual.

La tercera forma de fascismo societal es la del *fascismo territorial*. Se da siempre que actores sociales con fuerte capital patrimonial o militar disputan el control del Estado sobre los territorios en que actúan, o neutralizan dicho control mediante la apropiación o la coerción de las instituciones del Estado, y el ejercicio de la regulación social sobre los habitantes del territorio, sin la participación de estos y en contra de sus intereses[35]. En la mayoría de los casos, estos son los nuevos territorios coloniales del interior de estados que casi siempre estuvieron sometidos en su día al colonialismo europeo. De distintas formas, el acaparamiento original de tierras como prerrogativa de la conquista, y la consiguiente "privatización" de las colonias, están presentes en la reproducción del fascismo territorial y, de forma más general, en las relaciones entre terratenientes y campesinos sin tierras. También están sometidas al fascismo territorial las poblaciones civiles que viven en zonas de conflicto armado[36].

La cuarta forma de fascismo societal es el *fascismo de la inseguridad*. Consiste en la manipulación discrecional del sentimiento de inseguridad de las personas y los grupos sociales a quienes la precariedad del empleo o accidentes o sucesos desestabilizadores, han hecho vulnerables. La consecuencia es una ansiedad y una incertidumbre crónicas *respecto al* presente y el futuro para una gran cantidad de personas, que de este modo ven reducidas radicalmente sus expectativas, y están dispuestas a asumir pesadas cargas para conseguir la mínima reducción del riesgo y la inseguridad. En lo que a esta forma de fascismo se refiere, el *Lebensraum* —el "espacio vital" que Hitler reclamaba para el pueblo alemán y con el que justificaba las anexiones— de los nuevos Führers es la intimidad de las personas y su angustia e inseguridad ante el presente y el futuro. Para funcionar pone en marcha el doble juego de las ilusiones retrospectivas y prospectivas, y hoy se es particularmente evidente en el ámbito de la privatización de los servicios públicos, como la sanidad, el bienestar, la educación y la vivienda. Las ilusiones retrospectivas consisten en subrayar el recuerdo de la inseguridad en este sentido, y la ineficiencia de la burocracia del Estado para garantizar el bienestar social. Las ilusiones prospectivas, a su vez, pretenden crear las expectativas de protección y seguridad conseguidas en el sector privado, y exageradas con la ocultación de algunos de los riesgos y las condiciones de la prestación de servicios. Estas ilusiones prospectivas proliferan hoy sobre todo en forma de seguros médicos y fondos de pensiones privados.

La quinta forma de fascismo societal es el *fascismo financiero*. Tal vez sea esta la

forma más despiadada de sociabilidad fascista y, por lo tanto, requiere un análisis más minucioso. Es el tipo de fascismo que controla los mercados financieros y su economía de casino. Es el más pluralista porque los flujos de capital son resultado de las decisiones de inversores particulares o institucionales repartidos por todo el mundo y que no tienen nada en común, salvo el deseo de maximizar sus activos. Precisamente porque es el más pluralista, también es la forma más feroz de fascismo, porque su tiempo-espacio es el más contrario a cualquier forma de intervención y deliberación democráticas. En este sentido, es muy significativa la respuesta del corredor de bolsa cuando se le preguntó qué consideraba que significaba largo plazo: "Para mí, largo plazo son los próximos diez minutos". Este tiempo-espacio prácticamente instantáneo y global, unido a la lógica especulativa del beneficio en que se asienta, confiere un enorme poder discrecional al capital financiero, con fuerza suficiente para hacer tambalear, en cuestión de segundos, la economía real o la estabilidad política de cualquier país. El ejercicio del poder financiero es totalmente discrecional, y las consecuencias para los afectados —a veces, naciones enteras— pueden ser angustiosas.

La perversidad del fascismo financiero radica en el hecho de que se ha convertido en el modelo y criterio operativo de las instituciones de la regulación mundial. Voy a mencionar solo algunas: las agencias de calificación, las agencias que están certificadas internacionalmente para evaluar la situación económica de los diferentes estados y los riesgos o las oportunidades que puedan ofrecer a los inversores extranjeros. Los títulos que se les otorgan son decisivos para las condiciones en que un país o una empresa de ese país pueden optar al crédito internacional. Cuanto mayor es la nota, mejores son las condiciones. Estas empresas tienen un extraordinario poder. Según Thomas Friedman: "El mundo posterior a la guerra fría tiene dos superpotencias: Estados Unidos y Moody's"[37]. Para justificar tal afirmación, añade: "Si es verdad que Estados Unidos de América puede aniquilar al enemigo utilizando su arsenal militar, la agencia de calificación económica Moody's tiene el poder de estrangular financieramente a un país poniéndole una mala nota"[38]. El poder discrecional de estas agencias es mucho mayor debido a que tienen la prerrogativa de hacer evaluaciones que los países o las empresas en cuestión no han solicitado.

En todas sus formas, el fascismo societal es un régimen que se caracteriza por unas relaciones sociales y unas experiencias de vida sometidas a relaciones e intercambios de poder extremadamente desiguales, que conducen a formas de exclusión particularmente severas y potencialmente irreversibles. Estas formas de exclusión existen tanto dentro de las sociedades nacionales como en las relaciones entre los países. El fascismo societal es una nueva forma de estado de naturaleza, y prolifera a la sombra del contrato social de dos formas: el poscontractualismo y el precontractualismo. El poscontractualismo es el proceso por el que los grupos sociales y los intereses sociales hasta hoy incluidos en el contrato social quedan excluidos de este sin ninguna perspectiva de volver a él: los trabajadores y las clases populares son expulsados del contrato social mediante la

eliminación de los derechos sociales y económicos, con lo que se convierten en poblaciones desechables. El precontractualismo consiste en bloquear el acceso a la ciudadanía a los grupos sociales que anteriormente se consideraban candidatos a ella y tenían la razonable esperanza de acceder a ella: por ejemplo, los jóvenes urbanos que viven en los guetos de las megaciudades del Norte global y del Sur global[39].

Como régimen social, el fascismo societal puede coexistir con la democracia política liberal. Más que sacrificar la democracia a las exigencias del capitalismo global, la trivializa de tal modo que deja de ser necesario, o incluso conveniente, sacrificar la democracia para promover el capitalismo. Por consiguiente, es un fascismo pluralista, es decir, una forma de fascismo que nunca existió. En realidad, mi tesis es que posiblemente estemos entrando en un período en que las sociedades son políticamente democráticas y socialmente fascistas.

Las nuevas formas de gobierno indirecto también incluyen la segunda gran transformación de la propiedad y del derecho de propiedad de la era moderna. La propiedad, y en concreto la propiedad de los territorios del Nuevo Mundo, fue, como señalaba al principio, el problema fundamental del establecimiento de las líneas abisales globales modernas. La primera transformación tuvo lugar cuando, con el capitalismo, la propiedad sobre las cosas se amplió a la propiedad sobre los medios de producción. Como muy bien explica Karl RENNER (1965), el propietario de las máquinas se convirtió en el propietario del trabajo de los obreros que las manejaban. El control sobre las cosas pasó a ser el control sobre las personas. Evidentemente, RENNER pasó por alto el hecho de que en las colonias esta transformación no se produjo, ya que el control de las personas fue la forma original de control de las cosas, un control que incluía las cosas humanas y no humanas. La segunda gran transformación de la propiedad se produce, mucho más allá de la producción, cuando la propiedad de los servicios se convierte en una forma de control de las personas que los necesitan para sobrevivir. El nuevo gobierno indirecto da lugar a una forma de despotismo descentralizado, para definirlo en los términos con que Mahmood MAMDANI se refiere al gobierno colonial africano (MAMDANI, 1996, cap. 2). El despotismo descentralizado no choca con la democracia liberal, sino que la hace progresivamente irrelevante para la calidad de vida de poblaciones cada vez mayores.

En las condiciones del nuevo gobierno indirecto, se apela al pensamiento abisal moderno, más que para regular el conflicto social entre los ciudadanos, para eliminar el conflicto social y ratificar la ausencia de ley a este lado de la línea, como siempre ocurrió al otro lado de la línea. Bajo la presión de la lógica de la apropiación/violencia, cambia el propio concepto de derecho moderno —la norma universalmente válida que emana del Estado y que este, si es necesario, impone de forma coercitiva—. Como ejemplo de los cambios conceptuales que están en marcha, emerge un nuevo tipo de derecho al que de forma eufemística se llama derecho blando[40]. Presentado como la manifestación más benevolente de un ordenamiento de la regulación/emancipación, lleva consigo la lógica de

la apropiación/violencia siempre que intervienen relaciones de poder desiguales. Consiste en el derecho cuyo acatamiento es voluntario. No es extraño que se utilice, entre otros muchos, en el área de las relaciones entre el capital y la mano de obra[41], y su versión más lograda son los códigos de conducta cuya adopción se recomienda a las multinacionales metropolitanas que participan en contratos de externalización con "sus" fábricas clandestinas de todo el mundo[42]. La plasticidad del derecho blando tiene interesantes semejanzas con el derecho colonial, cuya aplicación dependía de los caprichos del colonizador más que de cualquier otras cosa[43]. Las relaciones que regulan son, si no un nuevo estado de naturaleza, una zona gris entre este y la sociedad civil, en el que prolifera y prospera el fascismo social.

En suma, el pensamiento abisal moderno, al que se ha apelado a este lado de línea para ordenar las relaciones entre los ciudadanos y entre ellos y el Estado, hoy, en los ámbitos sociales que sufren mayor presión de la lógica de la apropiación/violencia, se alega para tratar a los ciudadanos como no ciudadanos, y a los no ciudadanos como peligrosos salvajes coloniales. Del mismo modo que el fascismo coexiste con la democracia, el estado de excepción coexiste con la normalidad constitucional, la sociedad civil coexiste con el estado de naturaleza, el gobierno indirecto coexiste con el gobierno de la ley. Lejos de ser una perversión de algún derecho normal original, este es el diseño original de la epistemología y la legalidad modernas, aunque se haya desplazado la línea abisal que desde el mismo principio ha distinguido lo metropolitano de lo colonial, convirtiendo lo colonial en una dimensión interna de lo metropolitano.

Conclusión: hacia el pensamiento postabisal

Visto lo que acabo de decir, parece que el pensamiento abisal, si no encuentra una resistencia activa, continuará reproduciéndose, por muy excluyentes y destructivas que sean las prácticas que genera. Como he mostrado en los capítulos anteriores, la resistencia política debe partir de una ruptura epistemológica: no existe justicia social global sin justicia cognitiva global. Esto significa que la tarea fundamental que hay por delante no se puede limitar a generar alternativas. En realidad, requiere un pensamiento alternativo de las alternativas. Se postula, pues, un nuevo pensamiento postabisal. ¿Es posible este? ¿Existe algún tipo de condiciones que, si se las valora adecuadamente, puedan darle una oportunidad? Esta indagación explica por qué presto especial atención al contramovimiento del que antes hablaba, derivado del cambio de las líneas abisales globales a partir de los pasados años setenta y ochenta. El pensamiento abisal parte del reconocimiento de que la exclusión social en su sentido más amplio adopta formas muy distintas según esté determinado por una línea abisal o por una no abisal, y de que, mientras persista una exclusión definida abisalmente, no es posible ninguna alternativa poscapitalista realmente progresista. Durante un período de transición probablemente largo, enfrentarse a la exclusión abisal será condición previa para abordar de forma

efectiva las muchas formas de exclusión no abisal que han dividido el mundo moderno a este lado de la línea. Una concepción postabisal del marxismo (buen ejemplo, en sí mismo, de pensamiento abisal) ha de disponer que hay que luchar por la emancipación de los trabajadores a la vez que por la emancipación de todas las poblaciones descartables del Sur global, que están oprimidas pero no directamente explotadas por el capitalismo global. También debe establecer que los derechos de los ciudadanos no están asegurados mientras se siga tratando a los no ciudadanos como subhumanos[44].

Así pues, el reconocimiento de la persistencia del pensamiento abisal es *conditio sine qua non* para empezar a pensar y actuar más allá de él. Sin ese reconocimiento, el pensamiento crítico seguirá siendo un pensamiento derivativo que continuará reproduciendo las líneas abisales, por muy antiabisal que se proclame. En cambio, el pensamiento postabisal es un pensamiento no derivativo; implica una ruptura radical con las formas occidentales modernas de pensar y actuar. En nuestro tiempo, pensar en términos no derivativos significa hacerlo desde la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable de la modernidad occidental. El auge del ordenamiento de la apropiación/violencia dentro del ordenamiento de la regulación/emancipación solo se puede abordar si situamos nuestra perspectiva epistemológica en la experiencia social del otro lado de la línea, es decir, el Sur global no imperial, concebido como imagen del sufrimiento humano sistemático e injusto provocado por el capitalismo y el colonialismo globales. El pensamiento postabisal, pues, se puede resumir como aprender del Sur mediante una epistemología del Sur. A partir de ahí, es posible luchar por un cosmopolitismo insurgente subalterno basado en una razón cosmopolita subalterna.

El uso del término "cosmopolitismo" para describir la resistencia global contra el pensamiento abisal puede parecer inadecuado si se considera su ascendencia modernista u occidental[45]. La idea de cosmopolitismo, como el universalismo, la ciudadanía del mundo y el rechazo de las fronteras políticas y territoriales, ha tenido una larga tradición en la cultura occidental, desde la ley cósmica de Pitágoras y la *philallelia* de Demócrito, al *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* de Terencio, de la *res publica christiana* de los humanistas del Renacimiento, y de Voltaire, para quien "para ser buen patriota, es necesario convertirse en enemigo del resto del mundo" (2002, pág. 145), al internacionalismo de la clase obrera. Esta tradición ideológica se ha puesto a menudo al servicio del expansionismo, el colonialismo y el imperialismo europeos, los mismos procesos históricos que hoy generan localismos globalizados y globalismos localizados. En cambio, el cosmopolitismo insurgente subalterno se refiere a la aspiración de los grupos oprimidos a organizar su resistencia y consolidar coaliciones políticas a la misma escala que los opresores emplean para oprimirlos, es decir, la escala global. El cosmopolitismo insurgente también es distinto del que invoca Marx, en el sentido de la universalidad de quienes, bajo el capitalismo, no tienen nada que perder más que sus cadenas: la clase obrera. Además de la clase obrera que describe Marx, las clases

oprimidas del mundo de hoy no se pueden englobar en la categoría de la "clase que no tiene nada que perder más que sus cadenas". El cosmopolitismo insurgente incluye vastas poblaciones del mundo que ni siquiera son lo bastante útiles ni están suficientemente capacitadas para "tener cadenas", es decir, para ser explotadas directamente por el capital. El objetivo de ese cosmopolitismo es unir a los grupos sociales sobre una base tanto de clase como de no clase, a las víctimas de la explotación y a las víctimas de la exclusión social, de la discriminación sexual, étnica, racista y religiosa. Por esta razón, el cosmopolitismo insurgente no implica uniformidad, es una teoría general de la emancipación social y del desplome de las diferencias, de las autonomías y de las identidades locales. El cosmopolitismo insurgente da igual peso al principio de igualdad que al principio de reconocimiento de la diferencia, por lo que no es más que una emergencia global nacida de la fusión de luchas locales progresistas con el objetivo de maximizar el potencial emancipador de estas *in loco* (como quiera que se defina) mediante vínculos translocales/locales.

En los capítulos siguientes me ocupo de los fundamentos epistemológicos del cosmopolitismo insurgente subalterno.

[1] No digo que el pensamiento occidental moderno sea la única forma de pensamiento abisal. Al contrario, es muy probable que haya, o haya habido, formas de pensamiento abisal fuera de Occidente. En este capítulo no se pretende caracterizar las segundas. Simplemente se defiende que las formas no occidentales de pensamiento, abisales o no, han sido tratadas de manera abisal por el pensamiento occidental moderno. Es decir, no me ocupo aquí ni del pensamiento occidental moderno ni de las versiones marginales o subordinadas del pensamiento occidental moderno que se han opuesto a la versión hegemónica. He tratado estas versiones en el Capítulo 3. En este solo me interesa la versión hegemónica de la modernidad occidental.

[2] PASCAL, KIERKEGAARD y NIETZSCHE, aunque de formas muy distintas, fueron los filósofos que más profundamente analizaron, y vivieron, las antinomias que esta pregunta contiene. Más recientemente, hay que mencionar a Karl JASPERS (1952, 1986, 1995) y a Stephen TOULMIN (2001).

[3] En SANTOS 2002b, analizo con sumo detalle la naturaleza del derecho moderno y el tema del pluralismo legal (la coexistencia de más de un sistema legal en el mismo espacio geopolítico).

[4] En este capítulo, doy por supuesta la estrecha relación entre capitalismo y colonialismo. Véanse, entre otros, WILLIAMS, 1994 (publicado originariamente en 1944); ARENDT, 1951; FANON, 1967a; HORKHEIMER y ADORNO, 1972; WALLERSTEIN, 1974; DUSSEL, 1992; MIGNOLO, 1995; QUIJANO, 2000; GROSFOGUEL, 2005; MALDONADO TORRES, 2007.

[5] El imperialismo, pues, es constitutivo del estado moderno. Contrariamente a lo que afirman las teorías convencionales sobre el derecho internacional, este no es producto del estado moderno preexistente. El estado moderno y el derecho moderno, el constitucionalismo nacional y el constitucionalismo global, son producto del mismo proceso imperial histórico. Véase KOSKENNIEMI, 2002; ANGHIE, 2005; TULLY, 2007.

[6] La definición de las líneas abisales se produce de forma gradual. Según Carl SCHMITT (2003, pág. 91), las líneas cartográficas del siglo XV (las *rayas*, Tordesillas) todavía presuponían un orden espiritual global en bloque a ambos lados de la división: la *republica christiana* simbolizada por el papa. Esto explica las dificultades con que se encontraba Francisco de Vitoria, el gran teólogo y jurista español del siglo XVI, para justificar la ocupación de la tierra en las Américas. Vitoria pregunta si el descubrimiento es título suficiente para la posesión jurídica de la tierra. Su respuesta es muy compleja, no solo porque se formula al estilo del difunto aristotelismo, sino principalmente porque Vitoria no ve ninguna respuesta convincente que no parta de la premisa del poder superior de los europeos. Sin embargo, este hecho no confiere ningún derecho moral ni estatutario sobre la tierra ocupada. Según Vitoria, ni siquiera la civilización superior de los europeos es suficiente como base fundamental de un derecho moral. Para él, la conquista solo podría ser base suficiente para un derecho reversible a la tierra,

unos *jura contraria*, como él dice. Es decir, la cuestión de la relación entre conquista y el derecho a la tierra se debe hacer al revés: si los indios hubieran descubierto y conquistado a los europeos, ¿hubiesen tenido derecho también a ocupar la tierra? La justificación que Vitoria hace de la ocupación de la tierra está aún integrada en la idea medieval del orden cristiano, en la misión encargada por el papa a los reyes españoles y portugueses, y en la idea de guerra justa. Véase Carl SCHMITT, 2003, págs. 101-105. Véase también ANGHIE, 2005, págs. 13-31. La minuciosa argumentación de Vitoria refleja en qué medida la corona estaba por entonces más preocupada por legitimar los derechos de propiedad que por la soberanía sobre el Nuevo Mundo. Véase PADGEN, 1990, pág. 15

[7] A partir del siglo XVI, las líneas cartográficas, las llamadas "líneas de amistad" —la primera de las cuales pudo ser consecuencia del Tratado de Cateu-Cambrésis entre España y Francia— mermaron la idea de un orden global común y establecieron una dualidad abisal entre los territorios de este lado de la línea y los del otro lado. A este lado están el armisticio, la paz y la amistad; al otro, la ley del más fuerte, la violencia y el expolio. Todo lo que ocurra al otro lado de la línea no está sometido a los mismos principios éticos ni jurídicos que rigen a este lado de la línea. Por consiguiente, no puede dar lugar a los tipos de conflictos que origina la violación de esos principios. Esa dualidad hizo posible, por ejemplo, que el rey católico de Francia estuviera aliado con el rey católico de España a este lado de la línea y, al mismo tiempo, se aliara con los piratas que atacaban a los barcos españoles al otro lado de la línea.

[8] Sobre las diferentes concepciones del contrato social, véase Santos, 2002a, págs. 30-39.

[9] Según la bula: "Los indios son verdaderos hombres y… no solo son capaces de comprender la Fe Católica, sino, según nuestra información, ansían recibirla". Se puede encontrar *Sublimis Deus en* htpp://www.papalencyclicals.net/Paul03/p3subli.htm. La cita se obtuvo el 25 de enero de 2015.

[10] Como en el famoso caso de Ibn Majid, un experto piloto que enseñó a Vasco de Gama la ruta marítima de Mombasa a la India (AHMAD, 1971). En BURNETT, 2002, se pueden encontrar otros ejemplos.

[11] En EMERSON, 1979; HOCHSCHILD, 1999; DUMOULIN, 2005; HASSIAND, 2008, págs. 89-112, se pueden encontrar diversas visiones sobre la "colonia privada".

[12] La profunda dualidad del pensamiento abisal y la inconmensurabilidad entre los términos de la dualidad fue impuesta por monopolios de saberes perfectamente vigilados y leyes de robusta base institucional — universidades, centros de investigación, comunidades científicas, facultades de derecho y profesiones jurídicas — y la sofisticada tecnología lingüística de la ciencia y la jurisprudencia.

[13] La supuesta externalidad del otro lado de la línea es, en efecto, la consecuencia de su doble pertenencia al pensamiento abisal: como fundamento y como negación del fundamento.

[14] Fanon denunció con incomparable lucidez esta negación de la humanidad (FANON, 1963, 1967a). El radicalismo de la negación es la base de la defensa que FANON hace de la violencia como dimensión intrínseca de la revuelta anticolonial. En este sentido, el contraste entre FANON y GANDHI, aunque ambos compartieron la misma lucha, debe ser objeto de detenida reflexión, sobre todo porque son dos de los activistas-pensadores más importantes del siglo pasado. Véase FEDERICI, 1994 y KEBEDE, 2001.

[15] Sobre Guantánamo y problemas afines, véanse, entre otros, MCCORMACK, 2004; AMANN, 2004a, 2004b; HUMAN RIGHTS WATCH, 2004; SADAT, 2005; STEYN, 2004; BORELLI, 2005; DICKINSON, 2005; VAN BERGEN y VALENTINE, 2006.

[16] En vísperas de la Segunda Guerra Mundial, las colonias y ex colonias cubrían casi el 85 % de la superficie terrestre del globo.

[17] En MEMMI, 1965; DOS SANTOS, 1971; CARDOSO y FALETTO, 1969; FRANK, 1969; RODNEY, 1972; WALLERSTEIN, 1974, 2004; BAMBIRRA, 1978; DUSSEL, 1995; ESCOBAR, 1995; CHEW y DENEMARK, 1996; SPIVAK, 1999; CÉSAIRE, 2000; MIGNOLO, 2000; GROSFOGUEL, 2000; AFKAL-KHAN y SHESHADRI-CROOKS, 2000; MBEMBE, 2001; DEAN y LEVI, 2003, se pueden rastrear los múltiples orígenes y las consiguientes variaciones de estos debates.

[18] Véanse, entre otros muchos, HARRIS, 2003; KANSTROOM, 2003; SEKHON, 2003; C. GRAHAM, 2005; N. GRAHAM, 2005; SHEPPELE, 2004a; 2004b, 2006; GUIORA, 2005.

[19] Véase MILLER, 2002; DE GENOVA, 2002; KANSTROOM, 2004; HANSEN y STEPPUTAT, 2004; WISHNIE, 2004; TAYLOR, 2004; SILVERSTEIN, 2005; PASSEL, 2005; SASSEN, 1999. Para la visión de la extrema derecha sobre el tema, véase BICHANAN, 2006.

[20] Basándose en *Orientalismo* de SAID (1978), AKRAM (2000) señala una nueva forma de estereotipar que llama neo-Orientalismo, y afecta a la evaluación metropolitana de las demandas de asilo y refugio de las personas que llegan del mundo árabe o musulmán. Véase también AKRAM, 1999; MENEFEE, 2004; BAUER, 2004; CIANCIARULO, 2005; AKRAM y KARMERLY, 2005.

[21] Sobre las implicaciones de la nueva ola de anti-antiterrorismo y la ley de inmigración, véanse los artículos citados en las notas 23, 24 y 25 abajo y *Immigrant Rights Clinic* (2001); CHANG (2001); WHITEHEAD y ADEN (2002); ZELMAN (2002); LOBEL (2002); ROACH (2002, centrándose en el caso canadiense); VAN DE LINDE y col. (2002, centrándose en algunos países europeos); M. MILLER (2002); EMERTON (2004, centrándose en Australia); BOYNE (2004, centrado en Alemania); KRISHNAN (2004, centrándose en la India); BARR (2004); N. GRAHAM (2005).

[22] Véase, por ejemplo, DAVID, 1924; TUSHNET, 1981, págs. 169-188.

[23] Véase International Court of Justice, 2005.

[24] Véase DÖRMANN, 2003; HARRIS, 2003; KANSTROOM, 2003; HUMAN RIGHTS WATCH, 2004; GILL y SLIEDREGT, 2005.

[25] Valga de ejemplo el caso de los profesionales a los que se exige que se adapten a la presión y revisen para ello la doctrina convencional, cambien las reglas de interpretación, y redefinan el alcance de los principios y las jerarquías entre ellos. Un caso revelador es el debate sobre la constitucionalidad de la tortura entre Alan DERSHOWITZ y sus críticos. Véase DERSHOWITZ, 2002, 2003a, 2003b; POSNER, 2002; KREIMER, 2003; STRAUSS, 2004.

[26] Resolución 1566 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas. Esta resolución contra el terrorismo fue adoptada el 8 de octubre de 2004, siguiendo la Resolución 1373 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, que fue adoptada como respuesta a los atentados terroristas del 11 de septiembre en Estados Unidos. Para un análisis detallado del proceso de adopción de la Resolución 1566, véase SAUL, 2005.

[27] Utilizo el concepto de estado de excepción para expresar una situación legal y política en la que la erosión de los derechos civiles y políticos se produce al margen de la vigilancia de la Constitución, es decir, sin la suspensión formal de dichos derechos, como ocurre cuando se declara el estado de emergencia. Véase SCHEPPELE, 2004b; AGAMBEN, 2004.

[28] En GLON, 2005, se puede encontrar un buen ejemplo de la lógica abisal legal que subyace en la defensa de la construcción de una valla que separa la frontera sur de Estados Unidos de México.

[29] Véase BLAKELY y SNYDER, 1999; LOW, 2003; ATKINSON y BLANDY, 2005; COY, 2006.

[30] Véase AMANN, 2004a, 2004b; BROWN, 2005. Un informe de la Comisión Provisional del Parlamento Europeo sobre la actividad ilegal de la CIA en Europa (noviembre, 2006), muestra cómo los gobiernos europeos actuaron de prestos facilitadores de los abusos de la CIA, como la detención secreta y las torturas. Este campo de investigación al margen de la ley incluyó 1245 sobrevuelos y escalas de aviones de la CIA en Europa (algunos de ellos con transporte de prisioneros) y la creación de centros de detención secretos en Polonia, Rumanía y seguramente también en Bulgaria, Ucrania, Macedonia y Kosovo.

[31] El gobierno indirecto fue una forma de política colonial europea que se practicó en gran medida en las antiguas colonias británicas, donde la estructura tradicional del poder local, o al menos parte de ella, fue incorporada a la administración colonial del Estado. Véase LUGARD, 1929; PERHAM, 1934; MALINOWSKI, 1945; FURNIWALL, 1948; MORRIS y READ, 1972; MAMDANI, 1996, 1999.

[32] En SANTOS 2002b, págs. 447-448, hago un minucioso análisis de la emergencia del fascismo societal como consecuencia de la ruptura de la lógica del contrato social.

[33] Un buen ejemplo de esta dinámica es el estudio de CALDEIRA (2000) sobre las escisiones geográficas y sociales de São Paulo.

[34] Uno de los ejemplos más claros es la privatización del agua y las consecuencias sociales que de ella se derivan. Véase BOND, 2000 y BUHLUNGU *et al.*, 2006 (sobre el caso de Sudáfrica); OLIVEIRA FILHO, 2002 (sobre el caso de Brasil); OLIVERA, 2005 y FLORES, 2005 (sobre el caso de Bolivia); BAUER, 1998 (sobre el caso de Chile); TRAWICK, 2003 (sobre el caso de Perú); CASTRO, 2006 (sobre el caso de México). DONAHUE y JOHNSTON, 1998; BALANYÁ *et al*. 2005; CONCA, 2005; LOPES, 2005, tratan de dos o más casos. Véase también

KLARE, 2001; HALL, LOBINA, y DE LA MOTTE, 2005.

[35] Este es el caso, por ejemplo, de las milicias populares de Medellín (Colombia), y de los grupos extractores de esmeraldas de la parte occidental de Boyacá, Colombia. Véase GUTIÉRREZ y JARAMILLO, 2003.

[36] Sobre el caso de Colombia, véase SANTOS y GARCÍA VILLEGAS, 2001.

[37] Moody's es una de las cuatro agencias de calificación certificadas por la Comisión de Valores y Cambio; las otras son Standard and Poor's, Fitch Ratings, Duff y Phelps.

[38] WARDE, 1997, págs. 10-11.

[39] En WILSON, 1987, se puede ver una análisis temprano y elocuente de este fenómeno.

[40] En los últimos pocos años ha aparecido una gran cantidad de literatura que teoriza y estudia empíricamente las nuevas formas de gobernar la economía que se basan en la colaboración entre actores que no son del Estado (empresas, organizaciones civiles, ONG, sindicatos, etc.), más que en la regulación vertical por parte de este. Son muy diversas las etiquetas que científicos sociales y estudiosos del derecho han colgado a ese enfoque, pero el énfasis se pone en lo blando más que en lo duro, en el cumplimiento voluntario más que en la imposición: "regulación receptiva" (AYRES y BRAITHWAITE, 1992), "derecho posregularorio" (TEUBNER, 1986), "derecho blando" (SNYDER, 1993, 2002; TRUBEK y MOSHER, 2003; TRUBEK y TRUBEK, 2005; Mörth, 2004), "experimentalismo democrático" (DORF y SABEL, 1998; UNGER, 1996), "gobernanza colaborativa" (FREEMAN, 1997), "regulación externalizada" (O'ROURKE, 2003) o simplemente "gobernanza" (MAC NEIL, SARGENT y SWAN, 2000; NYE y DONAHUE, 2000). Para una crítica, véase SANTOS y RODRÍGUEZ-GARAVITO, 2005, págs. 1-26; SANTOS, 2005, págs. 29-63; RODRÍGUEZ-GARAVITO, 2005, págs. 64-91.

[41] La otra área es la protección del medio ambiente.

[42] Véase RODRÍGUEZ-GARAVITO, 2005 y la bibliografía que allí se cita.

[43] Eufemísticamente se llama blando a este tipo de derecho porque es blando con aquellos cuya conducta empresarial se supone que regula (los empresarios) y duro con quienes sufren las consecuencias del no cumplimiento (los trabajadores).

[44] Gandhi es seguramente el activista-pensador de los tiempos modernos que pensó y actuó con mayor coherencia en términos no abisales. Después de haber vivido y sufrido con extrema intensidad las exclusiones radicales típicas del pensamiento abisal, Gandhi se alejará de su objetivo de construir una nueva forma de universalidad capaz de liberar tanto al opresor como a la víctima. Como muy bien subraya Ashis Nandy: "La visión gandhiana desafía la tentación de igualar al opresor en la violencia y recuperar la autoestima de uno como competidor dentro del mismo sistema. La idea se asienta en una identificación con los oprimidos que excluye la fantasía de la superioridad del modo vida del opresor, tan profundamente arraigada en la conciencia de quienes dicen hablar en nombre de las víctimas de la historia" (1987, pág. 35).

[45] No me interesan aquí los actuales debates sobre el cosmopolitismo. En su larga historia, el cosmopolitismo ha significado universalismo, tolerancia, patriotismo, ciudadanía del mundo, comunidad mundial de seres humanos, cultura global, etc. Con más frecuencia que menos, cuando se ha utilizado este concepto —sea como herramienta científica para describir la realidad o como instrumento en las luchas políticas— se ha usado el carácter inclusivo incondicional de su formulación abstracta para perseguir los intereses excluyentes de un determinado grupo social. En cierto sentido, el cosmopolitismo ha sido privilegio de quienes se lo pueden permitir: la forma en que retomo este concepto implica la identificación de los grupos cuyas aspiraciones niega o hace invisibles el uso hegemónico del concepto, pero que se podrían atender con un uso alternativo de él. Parafraseando a Stuart HALL, que planteó una pregunta similar sobre el concepto de identidad (1996), pregunto: ¿quién necesita el cosmopolitismo? La respuesta es sencilla: quienquiera que sea víctima de la intolerancia y la discriminación necesita la tolerancia; quienquiera que vea negada su dignidad humana fundamental necesita una comunidad de seres humanos; quienquiera que no sea ciudadano necesita una ciudadanía del mundo en una determinada comunidad o nación. En suma, estas víctimas socialmente excluidas de la concepción hegemónica del cosmopolitismo necesitan un tipo distinto de cosmopolitismo. El cosmopolitismo subalterno es, por tanto, una variedad oposicional. Del mismo modo que la globalización neoliberal no reconoce ninguna forma alternativa de globalización, el cosmopolitismo sin adjetivos niega su propia particularidad. Por consiguiente, el cosmopolitismo oposicional subalterno es la forma cultural y política de globalización contrahegemónica. Es el nombre de los proyectos emancipatorios cuyas afirmaciones y criterios de inclusión social van más allá de los horizontes del capitalismo global. Otros, con intereses similares, también han adjetivado el cosmopolitismo:

cosmopolitismo enraizado (COHEN, 1992), patriotismo cosmopolita (APPIAH, 1998), cosmopolitismo vernáculo (BHADA, 1996; DIOUF, 2000), etnicidad cosmopolita (WEBNER, 2002), o cosmopolitismo de la clase obrera (WREBNER, 1999). Sobre las diferentes concepciones del cosmopolitismo, véase BRECKENRIDGE y cols. (comps.), 2002.

CAPÍTULO

5

Hacia una epistemología de la ceguera ¿Por qué razón las nuevas formas de "adecuación ceremonial" no regulan ni emancipan?

Introducción

En su famoso ensayo de 1898, Thorstein Veblen critica la economía clásica por promover una relación circular, empobrecida y tautológica entre los hechos y la teoría, una relación que denomina "adecuación ceremonial" (1898, pág. 382). Una vez formuladas las leyes de lo que es normal y natural "conforme a la preconcepción relativa a los fines hacia los que tienden todas las cosas, en el orden natural de las cosas" (1898, pág. 382), o los hechos corroboran tal concepto de normalidad, tanto como la propensión hacia fines predefinidos, y que son considerados relevantes, o no, y en este caso son dejados de lado como anormales, marginales e irrelevantes. El deseo de Veblen era sustituir esta adecuación normativa e ilusoria por una adecuación real, rechazar una "metafísica de la normalidad y los principios controladores" a favor del proceso real de la vida económica, constituido por acciones económicas reales de agentes económicos reales.

Al formular este deseo, Veblen introdujo en la economía un debate que sigue siendo conocido en todas las ciencias sociales, al igual que en la ciencia en general. El debate puede ser formulado en los siguientes términos: ¿Qué es lo que tiene importancia en cuanto representación, si es que la representación tiene alguna importancia? y, ¿cuáles son las consecuencias de una representación distorsionada? Las características más intrigantes de este debate son, por un lado, el hecho de que es mucho más fácil establecer los límites de una representación dada que formular una representación general y coherente de los límites y, por otro lado, el hecho de que las consecuencias de la representación distorsionada tienden a ser diferentes de las previstas, confirmando de ese modo la representación distorsionada de las consecuencias. En otras palabras, ha sido mucho más fácil criticar la adecuación ceremonial que crear para ella una alternativa

creíble. Veblen ilustra muy bien esta situación. En el inicio de su ensayo, menciona con aprobación y como ejemplo a seguir al "eminente antropólogo", M. G. de Lapouge, cuya obra presenta como símbolo de la revolución evolucionista que se debería producir en otras ciencias (1898, pág. 373). Sin embargo, si fuéramos a leer el artículo de Lapouge y prestáramos atención a los resultados científicos aceptados por Veblen, nos encontraríamos con una antropología racial delirante, donde los tipos binarios de los rubios dolicocéfalos y de los braquicéfalos explican leyes como la de la distribución de la riqueza, de las actitudes, de los índices urbanos, de la emigración, de los casamientos, de la concentración de los dolicoides, de la eliminación urbana, de la estratificación, de las clases intelectuales y de las épocas.

Nuestra evaluación de la ciencia evolutiva de Lapouge y de cómo recurre a ella Veblen demuestra que la ceguera de los otros, en particular de los del pasado, es a la vez recurrente y fácil de establecer. Pero si este es el caso, cualquier cosa que hoy digamos de la ceguera de los otros, en el futuro probablemente se considerará prueba de nuestra propia ceguera. La duda se puede formular así: si somos ciegos, ¿por qué es tan difícil aceptar nuestra propia ceguera? Y si realmente somos ciegos, ¿qué sentido tiene ver? Mi tesis es que la conciencia de nuestra propia ceguera, que estamos obligados a ejercer al desvelar la ceguera de los demás, debería estar en la base de una nueva posición epistemológica que reivindica una pluralidad de saberes y prácticas, ya que ningún conocimiento ni práctica aislados nos sirven de guía fiable, ni para una aplicación edificante, socialmente responsable y no meramente técnica de la ciencia, plenamente conscientes de que las acciones científicas tienden a ser menos científicas que las propias acciones.

En este capítulo trato el tema de la resiliencia del ceremonialismo en nuestra gestión científica de la adecuación. Me centro, pues, en los dos aspectos más complejos del debate: la representación de los límites y la falsa representación de las consecuencias. Sobre el primer tema —la representación de los límites— sostengo que la mayor dificultad está en que, para la modernidad occidental y la ciencia moderna, no existen realmente límites infranqueables. Por lo tanto, la representación de los límites es tan provisional como los límites que representa. En lo que se refiere al segundo tema —la falsa representación de las consecuencias— sostengo que el proyecto de la modernidad previó dos consecuencias mutuamente generadas de la ciencia moderna: la regulación social y la emancipación social. Sin embargo, en la medida en que las posibilidades de la modernidad fueron reducidas a las del capitalismo, las dos consecuencias quedaron separadas: algunos conocimientos y prácticas sociales —los más dominantes— hicieron de la regulación social la principal consecuencia de su empeño, mientras que los conocimientos y las prácticas subordinados hicieron de la emancipación social su mejor consecuencia. Sin embargo, el problema es que, en este paradigma, la regulación que no emancipa no regula y, viceversa, la emancipación que no regula no emancipa.

El conocimiento-como-regulación y el conocimiento-como-emancipación

Antes de ocuparme de la representación de los límites y la falsa representación de las consecuencias, debo situarlas en un marco epistemológico más amplio: el proyecto de modernidad occidental como paradigma epistemológico.

El proyecto de modernidad occidental está organizado en torno a una discrepancia entre la experiencia social y las expectativas sociales; aquí reside su principal novedad. Por primera vez en la historia de Occidente, la experiencia no ha de coincidir, ni en realidad debería hacerlo, con las expectativas. Vistas desde la perspectiva de las experiencias sociales, las expectativas sociales son excesivas, y, viceversa, vistas desde la perspectiva de las expectativas sociales, las experiencias sociales son deficientes. La normalidad y la simetría de tal dislocación están representadas por los dos pilares en que se asienta la modernidad occidental: la regulación social y la emancipación social. Cada uno está compuesto de tres principios o lógicas[1]. El pilar de la regulación está compuesto del principio del Estado, cuyo mayor exponente es Hobbes, el principio del mercado, desarrollado principalmente por Locke y Adam Smith, y el principio de la comunidad, que preside la teoría política de Rousseau. El pilar de la emancipación está compuesto de los tres principios de racionalidad señalados por Weber: la racionalidad estética y expresiva de la literatura y las artes, la racionalidad cognitiva e instrumental de la ciencia y la tecnología, y la racionalidad moral y práctica de la ética y el derecho. Las tensiones entre los dos pilares, derivadas del juego de excesos y deficiencias de las discrepancias entre la experiencia y las expectativas, se deben gestionar mediante el ejercicio de la razón como estado normal de los asuntos designados como progreso. Así pues, el proyecto de modernidad occidental se propone el desarrollo armonioso y recíproco tanto del pilar de la regulación como del pilar de la emancipación, y con ello conseguir la armonización de valores sociales potencialmente incompatibles, como los de justicia y autonomía, solidaridad e identidad, e igualdad y libertad.

La dimensión epistemológica del paradigma de la modernidad se ajusta al alcance y la estructura del doble vínculo de la regulación social y la emancipación social. Sabemos que todo tipo de conocimiento implica una trayectoria o progreso desde un punto A, designado como ignorancia, a un punto B, designado como conocimiento. Las formas de conocimiento se distinguen por la manera de caracterizar ambos puntos y la trayectoria que los conecta. Por consiguiente, no existen la ignorancia en general ni el conocimiento en general. Cada forma de conocimiento se reconoce a sí mismo en un determinado tipo de saber al que opone un determinado tipo de ignorancia, que a su vez solo es reconocida como tal en oposición a ese tipo de saber. Todo saber es saber de una determinada ignorancia, como toda ignorancia es ignorancia de un determinado saber.

El paradigma de la modernidad comprende dos formas principales de conocimiento: el conocimiento-como-emancipación y el conocimiento-como-regulación. El conocimiento-como-emancipación implica una trayectoria entre un estado de ignorancia que llamo

"colonialismo" y un estado de saber que llamo "solidaridad". El conocimiento-como-regulación implica una trayectoria entre un estado de ignorancia que llamo "caos" y un estado de saber que llamo "orden". El primer tipo de conocimiento avanza del colonialismo hacia la solidaridad, y el segundo, del caos hacia el orden. Desde el punto de vista del paradigma, el vínculo mutuo entre los pilares de la regulación y la emancipación conlleva que estas dos formas de conocimiento se equilibren mutuamente de forma dinámica. Esto significa que la capacidad de saber del orden alimenta la capacidad de saber de la solidaridad, y viceversa. El conocimiento-como-emancipación deriva su dinámica de los excesos de orden, mientras que el conocimiento-como-regulación deriva su dinámica de los excesos de solidaridad (Santos, 1995, pág. 25).

Sostengo que este paradigma social y epistemológico sufrió un accidente histórico. Ocurrió algo que solo retrospectivamente se puede entender que formaba parte de una necesidad evolutiva: a partir de mediados del siglo xix, las posibilidades de implementar el paradigma de la modernidad se redujeron a las que brindaba el capitalismo mundial. Este accidente produjo una enorme turbulencia entre la regulación social y la emancipación social, una turbulencia que al final condujo a la canibalización de la emancipación social por parte de la regulación social; la emancipación social pasó de ser el otro de la regulación social a ser su doble. Pero dado que la regulación social no se sostiene sin su otro, su canibalización de la emancipación social condujo a una doble crisis de regulación y de emancipación, cada una alimentándose de la otra. Esta es la situación en que hoy nos encontramos. En el ámbito epistemológico, este proceso histórico desembocó en la completa primacía del conocimiento-como-regulación sobre el conocimiento-como-emancipación: el orden pasó a ser la forma hegemónica de saber, y el caos, la forma hegemónica de ignorancia. Tal desequilibrio permitió que el conocimiento-como-regulación recodificara el conocimiento-como-emancipación en sus propios términos. De este modo, saber en el conocimiento-como-emancipación se convirtió en ignorancia en el conocimiento-como-regulación (la solidaridad fue recodificada como caos); y al revés, la ignorancia en el conocimiento-como-emancipación se convirtió en saber en el conocimiento-como-regulación (el colonialismo fue recodificado como orden). Mi tesis es que la persistencia de la adecuación ceremonial y sus problemas, una preocupación tanto de la representación de los límites como de la falsa representación de las consecuencias, tiene mucho que ver con la conversión del orden, como forma de saber, en conocimiento colonialista y con la conversión concomitante de la solidaridad, como forma de saber, en ignorancia caótica. En mi opinión, el camino de salida de esta situación en un contexto de transición paradigmática está en reevaluar el conocimiento-como-emancipación, dándole primacía sobre el conocimiento-como-regulación. Esto implica, por un lado, que la solidaridad se convierta en forma hegemónica de conocimiento, y, por otro, que se asuma cierto grado de caos como consecuencia de la relativa negligencia del conocimiento como regulación.

En el estudio de la representación de los límites, en la economía y en las ciencias sociales en general, conviene considerar el caso de las ciencias que más vivamente se han enfrentado a cuestiones tanto de representación como de límites, sea por la naturaleza de los objetos de que se ocupan, sea por las capacidades técnicas que desarrollarán. Pienso en la arqueología, que se ocupa del estudio de objetos distantes en el tiempo; la astronomía, que se ocupa del estudio de los objetos distantes en el espacio; la cartografía, interesada en la representación de espacios por medio de mapas; y la fotografía, que se ocupa de la representación en tanto que "reproducción". Valdrá también la pena ponderar una actividad artística —la pintura— que por lo menos desde el Renacimiento ha estado dominada por la cuestión de la representación.

Basándome libremente en los procedimientos y estrategias que estos conocimientos y prácticas concibieron para superar los dilemas y las falacias de la representación, mostraré, en primer lugar, que tales procedimientos, estrategias, dilemas y falacias se encuentran en el corazón mismo del conocimiento científico moderno en general y, en segundo lugar, que, en el ámbito de las alternativas que tales procedimientos y estrategias hicieron posibles, las ciencias sociales en general, y la economía convencional, en particular, escogieron las alternativas menos adecuadas para promover la solidaridad como forma de saber. Subyacente a esta tesis, está la idea de que los procedimientos y estrategias son las meta-tecnologías que autorizan a los cientistas sociales a producir conocimiento aceptable y convincente, y que tales meta-tecnologías, internas al proceso científico, son tan parciales y opacas como las intervenciones tecnológicas de la ciencia en la vida social. Los conceptos-clave de mi análisis son los siguientes: escala, perspectiva, resolución y asignatura. Todos ellos fueron desarrollados por las disciplinas antes mencionadas, en su estrecho enfrentamiento con los límites de la representación y los dilemas que de ella emergen. Analizaré cuatro límites de representación: la determinación de la relevancia y de los grados de relevancia; la determinación de la identificación; la imposibilidad de la duración; la determinación de la interpretación y de la evaluación.

La determinación de la relevancia

El primer límite de la representación se refiere a la siguiente cuestión: ¿qué es relevante? La cuestión de la relevancia consiste en que la relevancia de un determinado objeto de análisis no reside en el objeto en sí, sino en los objetivos del análisis. Objetivos diferentes producen diferentes criterios de relevancia. Si sometiésemos la elección de objetivos a la discusión científica abierta y potencialmente infinita que caracteriza el análisis de objetos científicos, jamás seríamos capaces de establecer un criterio de relevancia coherente y llevar a buen término cualquier trabajo científico inteligible. Cuando discutimos los objetivos, no conseguimos concordar acerca de los objetos. Dado

que la discusión es potencialmente infinita, la única manera de hacer posible la ciencia es postular la equivalencia o fungibilidad de objetivos alternativos. Es, pues, negando u ocultando la jerarquía de la relevancia de los objetivos como la ciencia moderna establece la jerarquía de la relevancia de los objetos. La relevancia establecida es un hecho sociológico, o mejor, político, económico, disfrazado de evidencia epistemológica. La invisibilidad del disfraz se basa en la credibilidad de la distorsión, y viceversa. La distorsión se vuelve creíble por la creación sistemática de ilusiones de correspondencia con lo que quiera que se pretenda analizar. Hay dos procesos para producir esas ilusiones: la *escala* y la *perspectiva*.

No observamos fenómenos, observamos las escalas de los fenómenos. Aunque las escalas sean importantes en todas las disciplinas en que me baso, es en la cartografía donde son verdaderamente centrales. De hecho, la principal característica estructural de los mapas es que para cumplir su función de representación y orientación, inevitablemente distorsionan la realidad. Jorge Luis Borges cuenta la historia del emperador que ordenó la producción de un mapa exacto de su imperio. Insistió en que el mapa debía ser exacto al más mínimo detalle. Los mejores cartógrafos de la época se dedicaron a este importante proyecto. Finalmente, produjeron el mapa, y de hecho no podía ser más exacto, ya que coincidía punto por punto con el imperio. Sin embargo, para su frustración, no era un mapa muy práctico, ya que era del mismo tamaño que el imperio (Borges, 1974, pág. 90).

En efecto, la principal característica estructural de los mapas es que, con el fin de cumplir su función de representación y orientación, distorsionan inevitablemente la realidad. Pero la distorsión de la realidad que el mapa produce no será considerada imprecisión si los mecanismos que llevan a la distorsión son conocidos y controlados —como normalmente sucede—. Los mapas distorsionan la realidad mediante tres mecanismos específicos que, con su uso sistemático, pasan a ser atributos intrínsecos de todos los mapas. Esos mecanismos son los siguientes: *escala*, *proyección* y *simbolización*. Para los propósitos de este capítulo, me limitaré a las escalas[2].

La escala, como Mark Monmonier la ha definido, "es la relación entre la distancia en el mapa y su correspondiente en el terreno" (1981, pág. 4). La escala implica, entonces, una decisión sobre el mayor o menor detalle que se desee. "Dado que los mapas a gran escala representan menos superficie en una hoja de papel de tamaño dado que los mapas a pequeña escala, los mapas a gran escala pueden presentar más detalles" (1981, pág. 4). Dado que los mapas son "una versión miniaturizada" de la realidad (Keates, 1982, pág. 73), la elaboración de mapas implica filtrar los detalles, "la selección de detalles significativos y características relevantes" (Monmonier, 1981, pág. 4). Como dice P. C. Muehrcke: "Lo que hace un mapa tan útil es la genialidad de sus omisiones. Es la realidad despojada, reducida a su esencia, despojada de todo menos de lo esencial" (1986, pág. 10)[3]. Se entiende fácilmente que la decisión sobre la escala condiciona la decisión sobre el uso del mapa y viceversa: "Los mapas a pequeña escala no pretenden permitir

mediciones precisas de la anchura de carreteras, arroyos, etc., sino más bien mostrar con razonable exactitud las posiciones relativas de estos y otros rasgos "(Monmonier, 1981, pág. 4).

La geografía, que comparte con la cartografía la preocupación por los espacios y las relaciones espaciales, también ha aportado ideas importantes sobre las escalas, tanto las escalas de análisis como las escalas de acción. En lo que respecta a la escala, es importante, para los objetivos analíticos de este capítulo, distinguir entre escalas de análisis y escalas de acción. En lo que se refiere a las primeras, hay fenómenos como el clima que solo pueden ser representados a pequeña escala, mientras que otros, como, por ejemplo, la erosión, solo pueden ser representados a gran escala. Esto quiere decir que las diferencias de escala no solo son cuantitativas, sino también cualitativas. Un fenómeno dado solo puede ser representado a una escala dada. Cambiar de escala implica cambiar de fenómeno. Cada escala representa un fenómeno y distorsiona o esconde otros[4]. Muchos de los debates de las ciencias sociales resultan de la superposición de los fenómenos creados y analizados a diferentes escalas. La escala es "un olvido coherente" que tiene que ser llevado a cabo coherentemente. Como mediación entre la intención y la acción, la escala se aplica también a la acción social. Tanto los urbanistas como los jefes militares, administradores, ejecutivos y hombres de negocios, legisladores, jueces y abogados, definen estrategias a pequeña escala y deciden tácticas diarias a gran escala. El poder representa la realidad física y social a una escala elegida por su capacidad de crear fenómenos que maximicen las condiciones de reproducción del poder. La distorsión y la ocultación de las realidades es, por eso, un presupuesto del ejercicio del poder.

Diferentes escalas de análisis crean diferentes patrones de regulación y promueven diferentes redes de acción. En lo que respecta a los *patrones de regulación*, deberá tenerse en mente que la representación y la orientación son dos modos antagónicos de imaginar y constituir la realidad, uno destinado a identificar la posición, otro destinado a identificar el movimiento. La regulación a gran escala suscita un patrón de regulación basado en la representación y en la posición, que además promueve. En cambio, la regulación a pequeña escala favorece una regulación basada en la orientación y en el movimiento, que también promueve.

En lo que respecta a las redes de acciones, distinguí en ese mismo capítulo, cuatro tipos-ideales: redes de acciones tácticas, redes de acciones estratégicas, redes de acciones edificantes, redes de acciones instrumentales. Sugerí también que el análisis y la representación a gran escala favorecen las redes de acciones tácticas y edificantes, al tiempo que el análisis y la regulación a pequeña escala favorecen redes de acciones estratégicas e instrumentales. Los grupos sociales y las clases, que son predominantemente socializados en una de estas dos formas de análisis y representación, tienden a ser específicamente competentes en el tipo de redes de acciones a ellas asociadas. En una situación en que se da la intersección del análisis y regulación a gran y

pequeña escala, las redes de acciones a gran escala tienden a ser defensivas y a regular situaciones normales o de rutina, o cuando mucho, micro-luchas, al tiempo que las redes de acciones a pequeña escala tienden a ser agresivas y a regular situaciones críticas excepcionales, provocadas por macro-luchas. Estas tendencias se podrán mantener independientemente de la clase de los grupos sociales implicados en las redes de acciones.

De entre las ciencias sociales, la economía convencional ha sido la que más se ha concentrado en la orientación y más ha promovido una intervención científica en la vida social. Por esa razón, ha sido favorable al análisis a pequeña escala, cuyo ejemplo más característico son los modelos matemáticos. En efecto, el análisis a pequeña escala ha prevalecido tanto en la macro-economía como en la micro-economía. Tal como sucede con los mapas, el análisis a pequeña escala privilegia un patrón de regulación tendente a la orientación y el movimiento, y una red de acciones basada en acciones estratégicas e instrumentales. La eficacia de la orientación se basa en su carácter de representación vaga, o sea, depende de la ausencia de detalles y contrastes, de su opacidad a prácticas y sentidos sumergidos, de la nivelación de situaciones diferentes, tanto de calidades en declive como de calidades emergentes. En este modo de representación, la incertidumbre de la posición se vuelve irrelevante por la dinámica del movimiento. Basada en este tipo de representación, la eficacia de la orientación depende de una condición: tiene que ser sustentada por fuerzas políticas extra-científicas suficientemente poderosas para promover un movimiento que compense los costos sociales de la negligencia de la posición.

Esto quiere decir que la preferencia por la pequeña escala y, con ello, por la orientación en vez de la representación, es una decisión epistemológica que, en vez de sustentarse a sí misma, se funda en un *fiat* sociológico y de economía política. La definición de las características relevantes de un determinado curso de acción es determinada por los objetivos de la regulación, y no al contrario. Objetivos diferentes y, por ello, intereses diferentes crean hechos relevantes diferentes.

Esto puede ilustrarse con el análisis de un conflicto de trabajo dado en una fábrica que produce para una corporación transnacional a través de una franquicia o subcontratación. El código de la fábrica, es decir, la ley de producción del lugar de trabajo, como forma de legalidad local, regula las relaciones en la producción con gran detalle para mantener la disciplina en el lugar de trabajo, evitar conflictos laborales, reducir su alcance cada vez que ocurren y eventualmente resolverlos. El conflicto laboral es el objeto nuclear del código de la fábrica porque confirma, en contrario, la continuidad de las relaciones de producción, que son la razón de ser del código de fábrica. En el contexto más amplio del derecho laboral estatal nacional, el conflicto laboral es sólo una dimensión, aunque importante, de las relaciones laborales. Es parte de una red más amplia de hechos sociales, políticos y económicos en la que identificamos fácilmente, entre otros, la estabilidad política, la tasa de inflación, la política de ingresos y las relaciones de poder

entre los sindicatos, las empresas y el gobierno. En el contexto aún más amplio de la regulación transnacional de la franquicia internacional o de la subcontratación, el conflicto laboral se convierte en un detalle minucioso en las relaciones económicas internacionales, que apenas vale la pena mencionar.

Así, las diferentes órdenes reguladoras que operan en diferentes escalas traducen los mismos objetos sociales en diferentes objetos relevantes. Sin embargo, dado que en la vida real las diferentes escalas regulatorias no existen aisladamente sino que interactúan de diferentes maneras —en nuestro ejemplo los propósitos reguladores de las tres escalas convergen en el mismo evento social— puede haber la ilusión de que los tres objetos reguladores se superponen punto por punto. De hecho, no coinciden en absoluto. Los trabajadores, y a veces el empresario, tienden a tener una visión a gran escala del conflicto, con todos sus detalles y características relevantes, un concepto moldeado por la regulación local. Los líderes sindicales, y a veces el empresario, tienden a ver el conflicto como una crisis en un proceso de relaciones laborales continuas. Su visión está predominantemente moldeada por la regulación estatal nacional. En consecuencia, sus acciones buscan un compromiso entre la visión a media y a gran escala del conflicto. Para la corporación transnacional, el conflicto laboral es un pequeño accidente en un sistema de producción y de inversión diseñado a nivel mundial. Si no se supera rápidamente, puede ser fácilmente eludido simplemente moviendo la producción a otro país.

Las corporaciones transnacionales favorecen la visión a pequeña escala del conflicto porque ésta es la escala en la que organizan sus operaciones globales. Junto con las instituciones financieras multilaterales, son los actores a pequeña escala por excelencia, que cubren vastas partes del globo, los que reducen drásticamente la cantidad de detalle o contraste como condición de la eficacia operativa. La economía dominante tiende también a favorecer la visión a pequeña escala del conflicto. El hecho de que esta visión converja con la visión de las corporaciones transnacionales es, en términos epistemológicos, una coincidencia y, en términos político-económicos, el encubrimiento de una combinación de intereses. La economía convencional crea la realidad que maximiza la eficacia de la regulación que propone.

La determinación de los grados de relevancia

Una vez establecida la relevancia, se impone una nueva pregunta: ¿cómo de relevante? En la modernidad occidental y en la ciencia moderna, los grados de relevancia son establecidos por otro procedimiento que opera junto con la escala: *la perspectiva*. León Battista Alberti (1404-1472) es considerado el fundador de la perspectiva de un solo punto en la pintura del Renacimiento, aunque las leyes matemáticas de la perspectiva fueran descubiertas por el arquitecto florentino Filippo Brunelleschi (1377-1446). En su tratado *De Pictura*, de 1435, Alberti compara el cuadro pintado a una ventana abierta: "Un cuadro, a su entender, debería parecer un vidrio transparente a través del cual

pudiésemos observar un espacio imaginario extendiéndose en profundidad" (Andrews, 1995, pág. 1). Para obtener este resultado, Alberti concibe un método para diseñar una representación matemáticamente correcta del espacio, en que el tamaño relativo de los objetos a diferentes distancias y la convergencia aparente de líneas paralelas sean tan convincentes para la mirada en el arte como en la naturaleza (Gilman, 1978, pág. 17). Como dice Gilman, "entre el siglo xv y el inicio del siglo xvi la perspectiva tiene origen en una certeza, la que da también expresión, acerca del lugar del hombre en el mundo y de su capacidad para entender también ese mundo" (Gilman, 1978, pág. 29). El sistema de proporciones entre los objetos a ser pintados y de sus imágenes, y entre la distancia de la mirada del observador y del cuadro, crea un mundo inteligible, organizado a la medida del punto de vista del observador. La credibilidad de este arte "ilusionista" (Gilman, 1978, pág. 23) reside en la precisión matemática del punto de vista del individuo. La perspectiva renacentista es tanto una muestra de confianza en el conocimiento humano como el contrapunto artístico del individualismo.

Sin embargo, esta precisión y esta confianza tiene un coste muy elevado: la inmovilidad absoluta de la mirada. La ilusión es real con la condición de que el cuadro sea observado desde un punto de vista predeterminado y rígidamente fijo[5]. Si el espectador cambia de lugar, la ilusión de realidad desaparece. Gilman, pues, tiene razón cuando dice que "[la] propia plenitud y definición del espacio de perspectiva implica la incompletitud radical de nuestra visión, y [que] el punto de vista se transforma en una limitación drástica, en un par de anteojeras, o bien en un privilegio epistemológico" (Gilman, 1978, pág. 31).

La estructura imaginativa de la perspectiva subyace, como ya dije, tanto al arte moderno como a la ciencia moderna. Es también mediante la perspectiva como se pueden establecer los grados y las proporciones de la relevancia científica. Hay, sin embargo, una diferencia importante en el modo de operar de la perspectiva en el arte o en la ciencia. En el arte moderno, el pintor concibe al espectador como su otro radical. El pintor pinta para el espectador ideal. Imagina la mirada del espectador para ilusionarlo eficazmente. El pintor es el único que tiene acceso a la realidad, y tanto él como su espectador lo saben. La ilusión de la realidad se desarrolla en paralelo con la realidad de la ilusión. En cambio, el científico moderno se ve a sí mismo como el espectador ideal; se coloca en el centro mismo del punto de vista privilegiado para observar la realidad que se revela en su totalidad a su mirada. Aunque haga otras cosas más allá de ser mero espectador —de lo contrario no realizaría el trabajo científico—, esas otras cosas, más allá de tener al espectador en mente, son producto de la mente del espectador. En otras palabras, esas otras cosas son el espectador en pleno trabajo. Del mismo modo que el creador es absorbido por el espectador, la realidad de la ilusión es canibalizada por la ilusión de la realidad y, en consecuencia, la ilusión de la realidad pasa a ser la realidad de la realidad. Esto quiere decir que el científico moderno cree mucho más que el pintor en las ilusiones que crea. Ni el científico se sentiría tan cómodo con el epíteto de "ciencia

ilusionista" para caracterizar su trabajo, como el pintor del Renacimiento se siente con el de "arte ilusionista" para caracterizar el suyo.

Esta superposición del creador y el espectador en la ciencia moderna tiene una consecuencia de crucial importancia. El pintor siempre dejó al espectador en el lado exterior, por lo que supo distinguir entre el espectador ideal, la mirada de quien ve, el espectador *significativo*, y su patrono o mecenas. El científico, por el contrario, no fue capaz de hacer tal distinción, dado que identificó consigo mismo tanto al espectador ideal como el espectador significativo. Esta circunstancia hizo imposible preguntar por el espectador para quien el científico, como creador, trabaja. Las consecuencias negativas de esta imposibilidad se agudizarán con la conversión de la ciencia en una fuerza productiva y, todavía más, con el creciente impacto, o, mejor dicho interferencia, del espectador significativo en el trabajo del científico.

Entre todas las ciencias sociales, la economía convencional fue aquella en que la elección entre espectadores significativos alternativos quedó más drásticamente reducida a un único espectador: el empresario capitalista. A medida que el impacto de este trabajo científico fue aumentando, la invisibilidad de la realidad de la ilusión hizo que la ilusión de la realidad se tornase en la realidad del empresario. Las preferencias y limitaciones del empresario, en vez de ser anteojos, se transformaron en privilegios epistemológicos. Como consecuencia de esto, el *fiat* de la economía política puede creíblemente pasar a ser parte de las reivindicaciones epistemológicas del científico. La eficacia de la orientación hecha posible por el análisis a pequeña escala fue reforzada por la apropiación monopolista de la perspectiva significativa.

La determinación de la identificación

Hasta este momento, me he detenido en el primer límite de la representación, o sea, en la determinación de la relevancia. El segundo límite de la representación se refiere a la pregunta siguiente: ¿Cómo identificar lo que es relevante? Una vez establecido el nivel de observación y análisis, es necesario identificar los fenómenos relevantes. La identificación consiste en dos *démarches* principales: *detección* y *reconocimiento*. La detección se refiere a la definición de los trazos o las características de un fenómeno dado. El reconocimiento consiste en la definición de los parámetros según los cuales los fenómenos detectados serán clasificados como elementos distintos de un sistema de explicación o de un sistema de interpretación. El procedimiento que subyace tanto a la detección como al reconocimiento es la *resolución*.

La resolución se refiere a la calidad y los pormenores de la identificación de un fenómeno dado, sea un comportamiento social o una imagen. La resolución es fundamental tanto para la fotografía como para las tecnologías de detección remota y la arqueología. En fotografía, la resolución o poder de resolución es la capacidad de proyectar en imagen el pormenor espacial. Esta capacidad puede ser entendida en relación a la película o la lente. La resolución de la película está determinada por la

distribución de sus granos plateados de balita (cuanto mayores los granos, peor la resolución). La resolución de la lente está determinada por su tamaño y propiedades ópticas. El número de pares de líneas por milímetro define el grado de resolución (Avery y Berlín, 1992, pág. 36). En las tecnologías de detección remota, el más importante tipo de resolución para mis objetivos en este trabajo es la resolución espacial: "Es la medida del más pequeño de los objetos o área del suelo que puede ser resuelta por el sensor representado en cada píxel[6]. Cuanto más fina la resolución, menor la medida" (ERDAS, 1997, pág. 15)[7]. En arqueología, la resolución se refiere a la homogeneidad de los eventos y de los comportamientos, así como a su relación con el registro arqueológico (Gamble, 1989, pág. 23-24).

Hay varios grados de resolución, que se resumen normalmente en dos: resolución de grado grueso y resolución de grado fino. Por ejemplo, en fotografía, las películas de alta velocidad funcionan en condiciones mínimas de luz pero solo incorporan grados de gran diámetro y, por ese motivo, tienen una resolución más débil que las películas de baja velocidad (Avery y Berlín, 1992, pág. 38). En arqueología, se habla de registro de grado grueso cuando en un determinado yacimiento la correspondencia entre un evento y su registro arqueológico es débil; y, al contrario, se habla de registro de grado fino cuando el material depositado refleja con más precisión las actividades que ocurren en los respectivos yacimientos y en relación con el medio ambiente (Gamble, 1989, págs. 23, 24). En este sentido, conviene tener en cuenta que, siempre que un sistema de resolución está constituido por más de un componente, el grado de resolución del sistema está determinado por el componente con resolución más débil. Por ejemplo, en fotografía el sistema de resolución está constituido por dos componentes, la película y la lente. Si estos componentes no tuvieran el mismo grado de resolución, el grado de resolución de la fotografía estaría determinado por el componente de menor grado (Avery y Berlín, 1992, pág. 37).

A mi entender, la resolución, como la escala y la perspectiva, es un concepto esencial para la ciencia moderna y funciona a dos niveles diferentes: el de la metodología o el de la teoría. Tanto el método como la teoría están presentes en la identificación científica de los objetos a analizar, pero los métodos predominan en el proceso de detección, mientras que las teorías predominan en el proceso de reconocimiento. La calidad de la identificación científica está, pues, determinada por un sistema de resolución que tiene dos componentes: los métodos y las teorías. Es habitual sostener que el desarrollo de los métodos de investigación superó el desarrollo de las teorías, en particular en las ciencias sociales. Por eso no es de extrañar que aún se recurra a los fundadores, en el siglo xix e inicios del siglo xx (Comte, Marx, Durkheim, Weber, Simmel), en busca de orientación teórica, cuando los métodos de investigación y las técnicas de recogida de datos que hoy usamos son muchos más sofisticados que los disponibles en el siglo xix. Esto quiere decir que el grado de resolución de nuestros métodos es mayor que el grado de resolución de nuestras teorías y, por consiguiente, que, si la calidad de la detección científica tiende a

ser de grano fino, la calidad del reconocimiento científico tiende a ser de grano grueso. En otras palabras, nuestras capacidades de detección exceden ampliamente nuestras capacidades de reconocimiento.

Aunque esta discrepancia sea inherente a todas las ciencias sociales, por razones que aún precisan de una explicación, es en la economía convencional donde la brecha entre el grado de resolución de la detección y el grado de resolución del reconocimiento es más ancha. Y, ciertamente por las mismas razones, la economía es la ciencia en que la propia existencia de la brecha ha sido más acérrimamente negada. En consecuencia, dado que el grado de resolución de la identificación está determinado por el componente de más débil resolución, o sea, por la teoría y, por lo tanto, por la resolución del reconocimiento, la economía convencional funciona e interviene en la vida social de un modo que es de grano grueso, pero consigue legitimar su funcionamiento y su intervención como si tuviesen una calidad de resolución de grado fino.

Las consecuencias de las intervenciones de la economía en la sociedad no pueden sino denunciar el exceso de esta pretensión. La más negativa de entre esas consecuencias podrá designarse como *falacia de la exogenia*. Esta falacia consiste en definir como relaciones entre entidades exógenas la transformación interna que esas entidades experimentan a medida que se desarrolla su endogenia mutua. Sam Bowles explica esta falacia en su análisis de las preferencias de mercado (Bowles, 1998). Según entiende Bowles, la economía convencional ha abrazado como uno de sus axiomas fundamentales el de las preferencias exógenas, la famosa concepción minimalista de un *homo economicus* sub-socializado, un actor individual con preferencias exclusivamente auto-centradas y basadas en el rendimiento (Bowles, 1998, pág. 103). A esta visión contrapone Bowles, convincentemente, el carácter endógeno de las preferencias, o sea, la forma en que los mercados afectan a las preferencias que supuestamente los determinan como fuerzas exteriores. Bowles se detiene en particular en un grupo de preferencias a las que llama "trazos simpáticos" (*nice traits*) —"comportamientos que, en las interacciones sociales, confieren beneficios a otros" (Bowles, 1998, pág. 92)— y demuestra cómo los mercados pueden bloquear o desincentivar el desarrollo de tales trazos.

A mi entender, no cabe extrañarse de que la falacia de la exogenia ocurra muy especialmente en los mercados. Los contactos en los mercados son efímeros e impersonales. Dada la alta resolución de los métodos, la economía convencional es capaz de detectar como individuales y separadas entidades o factores que mantienen distancias mínimas entre sí. El significado de estas distancias, o sea, la comprensión de aquello que los puede separar, o, al contrario, unir solo puede ser provisto por la teoría y por la resolución del reconocimiento; ahora bien, una vez que la resolución del reconocimiento es de grano grueso, le es imposible distinguir contextos, redes, interpenetraciones, enraizamientos. Ello explica por qué razón la endogenia de las preferencias se presenta poco nítida y, por ello, se deja fácilmente de lado.

La imposibilidad de la duración

El tercer límite de la representación que embarra el camino a una adecuación no ceremonial es el límite del tiempo y la percepción del tiempo. Una vez determinada la relevancia y la identificación del objeto, es necesario determinar su localización temporal. Todos los objetos existen en espacios-tiempo, por lo que no se puede considerar debidamente que su relevancia o su identificación están determinadas mientras no lo estén sus espacios-tiempo. Esta identificación es extremadamente difícil porque, en lo que se refiere a escalas, resolución y perspectiva, la distinción entre sujeto y objeto funciona sin problemas; en la determinación del espacio-tiempo, tanto el sujeto como el objeto existen en el espacio-tiempo.

Para superar esta dificultad, la ciencia moderna ha procurado neutralizar las diferencias, hipostasiando el encuadramiento más ilusorio: el *hic et nunc*, el aquí y ahora, la presencia y la simultaneidad. La perspectiva moderna hizo posible esta simultaneidad entre sujeto y objeto, entre el pintor y el espectador. Mediante la perspectiva, la simultaneidad se alcanza científicamente, ya que, una vez inmovilizada la persona que ve, por la lógica del sistema el espacio surge perfectamente unificado. La simultaneidad en la percepción del cuadro "exige también la sincronización de aquello que es representado; al captar el cuadro espacialmente como una unidad, partimos también del principio de que los eventos pintados son simultáneos" (Andrews, 1995, pág. 35). La nivelación de tiempos diferentes es, pues, condición de confianza analítica. Por más operacionales que sean, esta insistencia en el presente y esta simultaneidad son totalmente arbitrarias y vulnerables a la *falacia de la contemporaneidad*. Esta falacia consiste en partir del principio de que la contemporaneidad de un evento o comportamiento se distribuye de modo igual entre todos los participantes en una intervención simultánea. Cuando los funcionarios del Banco Mundial se entrevistan con campesinos africanos, se parte del principio de que la contemporaneidad de ambos grupos se genera por la simultaneidad del encuentro. El hecho de que los campesinos vean su realidad presente como un pasado presente, y el Banco Mundial, como un presente pasado, pese a ser de importancia crucial, pierde nitidez y deja de ser considerado. En contextos de este tipo, no hay lugar para el reconocimiento de la no contemporaneidad de lo simultáneo.

De todas las ciencias sociales, la economía convencional, por sus características en cuanto a la determinación de la relevancia y de la identificación, es la más proclive a navegar en la falacia de la contemporaneidad. Comenzando por la relevancia, privilegiar el análisis a pequeña escala significa privilegiar también la orientación y el movimiento, en detrimento de la representación y de la posición. La compresión del tiempo es, en este caso, particularmente drástica; la duración deja de poder ser captada y lo residual pasa a ser indistinto de las cualidades emergentes. En la medida en que aún es posible distinguir lo residual de lo emergente, el sesgo orientado hacia la pequeña escala tiende a exagerar en la identificación de los obstáculos hacia los movimientos —considerar como obstáculo lo que apenas es condición, contexto, duración— y, consecuentemente, a exagerar en la

identificación de las características observadas como meramente residuales —considerar como residuales características emergentes que van en una dirección distinta o tienen un movimiento diferente de los adoptados por la ciencia dominante. Del mismo modo que la arqueología es experta en identificar residuos con el fin de explicar la evolución de los patrones de comportamiento, la economía convencional es experta en identificarlos para desecharlos como basura. No deja de ser paradójico que lo que los arqueólogos del siglo XXI descubran sobre nosotros vaya a ser revelado por los desechos que dejamos (DEAGAN, 1989), una circunstancia que debería alertarnos sobre el carácter situacional de nuestros resultados científicos, tanto como para la relevancia que les atribuimos. No es tan fácil rechazar la epistemología de la basura como la propia basura.

Considerando ahora la indeterminación de los grados de relevancia, paso a mostrar cómo el uso de la perspectiva en la economía convencional impide la identificación de duraciones, ritmos, secuencias y relaciones entre sincronías y asincronías. Como dije antes, lo que en este sentido es característico de la economía convencional es la apropiación monopolística del espectador significativo por el empresario capitalista. La consecuente drástica intensificación del otro significativo, al que así se pretende hacer pasar por el yo, tiene dos consecuencias principales: *la hiperespacialización del tiempo pasado y las intervenciones de alta velocidad*.

Las lecciones de arqueología son particularmente pertinentes en este aspecto. La construcción temporal de los registros arqueológicos se puede realizar de dos modos. El primero, extremadamente raro, puede designarse como *modo de Pompeya* (BINFORD, 1981), y ocurre siempre que es posible determinar con rigor las fechas en que diferentes eventos y objetos entran simultáneamente en el registro arqueológico. Hiroshima será la Pompeya de los arqueólogos del futuro. El segundo modo de construcción de los registros arqueológicos se puede designar como *modo de palimpsesto*, y describe situaciones en que las mismas capas arqueológicas comprenden objetos y residuos de períodos y tiempos muy diferentes y no susceptibles de datación rigurosa.

La *hiperespacialización del tiempo pasado* en la economía convencional apunta a su tendencia al modo de Pompeya, el cual, dada su extrema rareza (por ejemplo, una contienda del petróleo de proporciones globales, una guerra mundial, una crisis financiera global, etc.), implica la representación distorsionada de palimpsestos como si fueran Pompeyas sociales. Este sesgo deriva de la presión ejercida por el espectador significativo para privilegiar hallazgos simultáneos, claramente delimitados y altamente homogéneos.

La segunda consecuencia es la *intervención de alta velocidad*. Campos sociales simultáneos y altamente especializados requieren intervenciones de alta velocidad, que son aquellas que maximizan las preferencias de pequeña escala por la orientación y el movimiento. Las intervenciones de alta velocidad, como la película de alta velocidad, exigen muy poca exposición y pueden operar prácticamente en cualquier situación; pero también, como aquella, tienen un grado de resolución muy bajo; son intervenciones de

grano grueso. Tanto la velocidad como la resolución gruesa convierten esas intervenciones en altamente intrusivas, altamente falibles y altamente destructivas. Las Evaluaciones Rurales Rápidas (*Rapid Rural Appraisals*), hechas por el Banco Mundial en África y Asia son un buen ejemplo de intervenciones de alta velocidad[8].

Este tipo de intervenciones, que, independientemente del nombre que ostentan, de hecho mucho más vulgares de lo que se pueda pensar, simbolizan el lado destructivo de la investigación científica. La ciencia moderna adoptó desde su inicio una postura que Schumpeter habría de atribuir más tarde al capitalismo: la capacidad de destrucción creadora. En términos epistemológicos, tal postura consiste en la propia idea de revolución científica como una ruptura radical con todos los conocimientos anteriores. Bachelard (1972) formuló mejor que nadie el concepto de ruptura epistemológica. Al rechazar todos los conocimientos alternativos, la ciencia moderna se reveló como una productora de basura, condición que todos nosotros —unos, pocos, privilegiados habitantes de la sociedad de consumo, y otros, la inmensa mayoría, habitantes de la sociedad de la ideología del consumo— compartimos por igual. Esta es una dimensión más de la referida epistemología de la basura, y también de una economía política simbólica de producción de residuos en la ciencia moderna. En este sentido, se plantean dos preguntas: ¿cuánto hay que desperdiciar para que tenga científicas? y ¿quién sufre más por la polución de ahí resultante?

De todas las ciencias sociales, la economía convencional es la que más ha participado en intervenciones de alta velocidad. Por eso, también es la que tiene que enfrentarse más directamente con aquello que denomino *dilema de la excavación*. La excavación es el procedimiento principal de la investigación arqueológica. El lugar de excavación es un área bien delimitada, donde se produce la búsqueda sistemática de los residuos depositados debajo del suelo, una búsqueda que, si se hace bien, es la única forma de identificar patrones de comportamiento y estrategias de adaptación de nuestro pasado más remoto. El dilema, por lo tanto, consiste en que, una vez realizada la excavación y juntados los residuos, la acción arqueológica destruye para siempre el yacimiento arqueológico, e imposibilita volver a empezar: una vez retirados de las formaciones de depósitos en que estaban integrados, los objetos reunidos no se pueden volver a colocar allí. El dilema es que un eventual avance del conocimiento necesariamente conlleva una destrucción definitiva e irreversible: la destrucción de las relaciones entre los objetos y, con ella, la eliminación de cualquier conocimiento alternativo sobre ellos.

El dilema es bien conocido por los arqueólogos y ha inspirado estrategias diversas para evitarlo. Por ejemplo, según Sharer y Ashmore:

> Dado que el propio proceso de excavación destruye un yacimiento arqueológico, la excavación debe circunscribirse, siempre que fuera posible, a las situaciones en que se dispone de tiempo, dinero y la debida planificación para garantizar la obtención del máximo conocimiento útil sobre el pasado.
>
> (Sharer y Ashmore, 1987, pág. 564.)

De modo semejante, Robert Dunnell reconoce:

> [La excavación] es cara y perjudicial para el registro y, en el mejor de los casos, lo que se obtiene es a través de muchos pormenores respecto a unos pocos lugares de excavación muy distanciados entre sí (...) Sello en su día de la arqueología, [en los próximos cincuenta años] solo se recurrirá a la excavación cuando se hayan agotado todos los otros medios de recogida de datos.
>
> (DUNNELL, 1989, pág. 65.)[9]

En cambio, en la economía convencional nunca se reconoció este dilema, pese a su manifiesta presencia en la mayoría de las intervenciones científicas, en especial en las de alta velocidad. Por eso mismo, y contrariamente a lo que sucede en la arqueología, en economía no se concibió ninguna estrategia alternativa. La ceguera frente a este dilema aumenta la posibilidad de que la destrucción creadora de la economía convencional pase a ser, tan solo, destrucción destructiva.

La determinación de la interpretación y de la evaluación

El último límite de la representación se refiere a la interpretación y la evaluación. Mediante la interpretación y la evaluación nuestros objetos de investigación se integran en los contextos más amplios de la política y de la cultura, en los que se producen las transformaciones sociales garantizadas por la ciencia. Tal integración es posible gracias el establecimiento de hilos de comunicación entre la acción social y los patrones de formación política y cultural. Dada la naturaleza de su objeto científico, la arqueología es tal vez la ciencia cuya tarea más importante es establecimiento de tales hilos de comunicación. El término utilizado por algunos arqueólogos para designar esos hilos de comunicación es *signatura*. A mi entender, este concepto tiene un potencial heurístico que trasciende mucho de la arqueología. En arqueología, la signatura describe el hilo de comunicación entre, por un lado, el comportamiento y, por otro, los diferentes patrones de formación de residuos. (GAMBLE, 1989, pág. 22). Así pues, la signatura se refiere a la autoría, la inteligibilidad y los objetivos de comportamiento. Esto quiere decir que la interpretación y la evaluación dependen del conocimiento de los agentes en cuestión (autoría), de las prácticas de su conocimiento (inteligibilidad) y de sus proyectos (objetivos).

En este ámbito convergen en que los límites de la representación ya tratados para hacer extremamente deficiente la asignatura de la realidad en las ciencias sociales, en general, y en la economía convencional, en especial. Por lo que se refiere a los agentes, cuanto menor es la escala del análisis, mayor énfasis se pone en la orientación y en el movimiento. La representación de los agentes tiende a privilegiar a los que se mueven y necesitan orientación, o sea, los que denomino *cuerpos dóciles*. Cuanto menor la escala, mayor la docilidad de los cuerpos. La perspectiva de un solo punto acentúa este efecto. La inmovilidad de la mirada del espectador, particularmente notoria en la economía convencional, solo puede garantizar la ilusión de la realidad en la medida en que se mantengan estrictamente las proporciones matemáticas. Los cuerpos representados tienen que ser mantenidos en jaulas, sean de hierro o de caucho. Fuera de las jaulas no

hay agentes, sean amigos o enemigos. En el mejor de los casos, hay cuerpos extraños, indiferentes. Los cuerpos dóciles y los cuerpos extraños son las dos únicas categorías posibles de agentes —una resolución de la acción social que difícilmente se podrá considerar de grano fino.

El impacto de la perspectiva en la representación de prácticas de conocimiento crea igualmente limitaciones. Como nos recuerda Gilman, la inteligibilidad del mundo hecha posible por la perspectiva renacentista se consiguió a muy alto precio: la inmovilidad de la mirada y los anteojos necesarios a la creación de una visión única (Gilman, 1978, pág. 31). Esta visión única es lo que mejor caracteriza a la ciencia moderna y su ruptura epistemológica, tanto con el sentido común, como con todos los otros conocimientos alternativos. La otra cara de la fuerza de la visión única es su incapacidad para reconocer visiones alternativas. Las prácticas sociales son prácticas de conocimiento, pero solo pueden ser reconocidas como tales en la medida en que sean el espejo del conocimiento científico. Sea cual fuere el conocimiento que no se adecue a la imagen reflejada en el espejo, es rechazado como una forma de ignorancia. La visión única, lejos de ser un fenómeno natural, es el producto consustancial o producto/productor original, de la destrucción creativa de la ciencia moderna.

El privilegio epistemológico que la ciencia moderna se concede a sí misma es, pues, el resultado de la destrucción de todos los conocimientos alternativos que podrían venir a enjuiciar ese privilegio. En otras palabras, el privilegio epistemológico de la ciencia moderna es producto de un *epistemicidio*. La destrucción del conocimiento no es un artefacto epistemológico sin consecuencias, sino que implica la destrucción de prácticas sociales y la descalificación de agentes sociales que operan de acuerdo con el conocimiento enjuiciado. En lo que respecta a la economía convencional, el énfasis especial puesto en el espectador significativo impuso una visión única particularmente arrogante, de ahí que el epistemicidio resultante fuese aún de mayores proporciones.

Finalmente, el objetivo de la acción social, o sea, el conjunto de los proyectos de los agentes, constituye el dominio en que la signatura científica de la realidad es más deficiente. Los proyectos son una anticipación de la realidad y, como tal, implican una distancia de la experiencia en curso. Tales anticipaciones y distancias encierran una temporalidad específica, la temporalidad de un puente hecho de aspiración y deseo entre cursos de acción no contemporáneos. La falacia de la contemporaneidad analizada antes transforma ese puente en un artificio inútil, transformando así la aspiración en conformismo, y el deseo, en deseo de conformismo. Más allá de eso, el tipo de identificación de grano grueso de la ciencia moderna crea, como ya mostré, un sesgo a favor de la proliferación de residuos en detrimento de calidades emergentes, circunstancia que tiene como consecuencia la descalificación de todas las calidades emergentes que no se adecuan a las calidades del proyecto legitimado por la ciencia, como si de calidades retrospectivas se tratase. Cuanto más estrecho es el proyecto, más vasta es la invención de la retrospectiva.

Los límites de la signatura, sea de autoría, inteligibilidad u objetivo, son así, drásticos, y, por consiguiente, las posibilidades de interpretación y evaluación no pueden excederlos. El resultado es una estructura imaginativa constituida por cuerpos dóciles y extraños, víctimas de sucesivos epistemicidios, bogando en un mar de residuos y arrastrados hacia el futuro que otros les destinaron, como los temporalmente pobres descritos por Rifkin (1987, pág. 166).

Esta signatura de práctica social es altamente selectiva y, por eso, el hilo de relación que establece entre los agentes y los patrones de comportamiento es, en el mejor de los casos, especulativo. Como ya dije, en cada estadio del proceso de signatura se dejan de lado muchas alternativas: tipos alternativos de agentes, que no son cuerpos dóciles ni cuerpos extraños; conocimientos alternativos, que no son el conocimiento científico; proyectos alternativos, que no son el proyecto del espectador significativo. Lidiar con alternativas rechazadas es lo mismo que lidiar con entidades inexistentes. Hay, por lo menos, dos formas de devenir entidades inexistentes y, por eso, dos formas de echar alternativas a la basura. En primer lugar, hay alternativas que no llegaron a ocurrir porque se impidió que surgieran. En segundo lugar, hay alternativas que de facto ocurrieron pero que no fueron reconocidas, o fueron tenidas por meros residuos, por el tipo de escala, perspectiva, resolución, compresión temporal y signatura utilizados por la ciencia. Solo una *sociología de las ausencias* podrá elucidar los límites de la representación en cada caso. En el primer caso, o de las alternativas que no llegaron a ocurrir, lidiamos con silencios y aspiraciones impronunciables; en el segundo caso, el de las alternativas que acontecieron de hecho, lidiamos con silenciamientos, epistemicidios y campañas de demonización, trivialización, marginalización: en suma, campañas de producción de basura.

En términos epistemológicos, las alternativas posibles son los hilos que faltan, los registros incompletos, los agujeros negros, los vacíos. La ciencia moderna sufre de *horror vacui*, y siempre que es posible se deshace de alternativas a fin de eliminar perturbaciones epistemológicas. La objetividad y el rigor del conocimiento científico son, en efecto, un subproducto del *horror vacui*. Ahora, la economía convencional es, de entre todas las ciencias sociales, aquella que más se deja asombrar por el horror al vacío. El modo específico con que la economía convencional lidia con los límites de la relevancia —la identificación, la duración, la interpretación y la evaluación— hace que el *horror vacui* parezca en su caso particularmente amenazador y desestabilizador. En el extremo opuesto del espectro podríamos colocar la arqueología, ya que la arqueología, si bien compartiendo con todas las otras ciencias sociales el mismo *horror vacui*, tiene en relación a él una actitud mucho más relajada y trata de domesticarlo en vez de eliminarlo. Glenn Stone, por ejemplo, habla de la prueba negativa en los siguientes términos:

> La prueba negativa constituye una especie de datos. Se consideran datos las observaciones de los fenómenos arqueológicos, y no los fenómenos en sí [...]. La prueba negativa se refiere a fallos en la observación de un determinado fenómeno (o lagunas en conjuntos de datos).

(STONE ,1981, pág. 42.)

A partir de aquí, STONE propone que la interpretación de tales ausencias constituye una parte integrante del análisis arqueológico.

La sociología de las ausencias es una tarea gigantesca, pues requiere, como vemos, una epistemología de las ausencias. Sin ella, sin embargo, la interpretación y la evaluación se basan en signaturas de la vida social muy poco nítidas y de grado muy grosero. En efecto, en vez de asignaturas, son entonces nombres a la deriva en busca de cuerpos dóciles y de cuerpos extraños.

De la epistemología de la ceguera a la epistemología de la visión

Identificar las consecuencias de la epistemología de la ceguera no implica, por sí mismo, poseer la epistemología de la visión. Comenzaré, pues, por detenerme en las consecuencias de la epistemología de la ceguera, para avanzar después hacia la epistemología de la visión.

Las consecuencias de la ceguera se manifiestan en la representación distorsionada de las consecuencias. La representación distorsionada debe ser analizada en dos niveles: la capacidad de regular y la capacidad de emancipar. En general, y muy especialmente en el caso de la economía convencional, la ciencia moderna ha representado los fenómenos según formas que se adecuan a su imaginación reguladora. La construcción social de agentes como cuerpos dóciles o como cuerpos extraños, que es específica de la economía convencional, se destina, en efecto, a hacer la regulación social particularmente fácil. Los cuerpos dóciles y los extraños son, sin duda, los blancos más fáciles de la regulación social. Puede también decirse que el sub-socializado *homo economicus* parece un héroe, si se le compara con cuerpos dóciles y cuerpos extraños, las dos versiones del sobre-socializado *homo sociologicus*. Sin embargo, como pienso haber demostrado, el *homo sociologicus* sobre-socializado no es el opuesto del *homo economicus* sub-socializado, sino su doble. El *homo sociologicus* es el *homo economicus* en acción.

La facilidad de la regulación es meramente aparente por las dos razones siguientes, una de ellas relacionada con los agentes, la otra con las acciones. En primer lugar, defendí ya que la tensión controlada existente entre la experiencia y las expectativas es una de las características más distintivas del paradigma de la modernidad. Los agentes construidos por las ciencias sociales convencionales, y en especial por la economía convencional, son incapaces de sobrevivir a esa tensión. Los cuerpos dóciles tienen experiencias pero no expectativas o, lo que es lo mismo, sus expectativas son el espejo fiel de sus experiencias. Por otro lado, los cuerpos extraños son indiferentes tanto a las experiencias como a las expectativas, siendo capaces de vivir unas y otras por separado sin ninguna tensión. En cualquiera de los casos, no hay lugar para la tensión entre las experiencias y las expectativas. Cuando eso acontece, el orden, que es la forma del saber para el

conocimiento-regulación, se funde con el colonialismo, que es la forma de ignorancia para el conocimiento-emancipación. En otras palabras, el orden pasa a ser un orden colonialista, el grado cero de la emancipación social. Aun así, en el grado cero de la emancipación, la regulación moderna no puede sustentarse, puesto que es la tensión entre regulación y emancipación la que mantiene vivas y creíbles a las dos en este lado de la línea abisal.

La facilidad de regulación es solo aparente aún por otra razón, que tiene que ver con los tipos de acción social construidos por la ciencia. Se basa en la tensión entre la experiencia y las expectativas; el modelo de regulación moderna se basa de igual modo en la simetría entre la acción y las consecuencias. La ciencia moderna fue confinada a la tarea de producir y reproducir esta simetría. En realidad, lo que hace que una determinada acción sea científica es el control que ejerce sobre las consecuencias que de ella surgen.

Hoy está bien establecido que esta simetría, si alguna vez ha existido en absoluto, ha desaparecido para siempre. Nuestra experiencia común es antes la de una asimetría creciente entre la capacidad científica para actuar, que aumentó exponencialmente, y la capacidad científica para prever consecuencias, que, en la mejor de las hipótesis, se estancó. Así, las consecuencias concretas de una acción científica dada tienden a ser mucho menos científicas que la acción en sí.

La idea de que las consecuencias son, por lo tanto, excesivas en relación a la acción científica es, probablemente, la manifestación de otra falacia de la exogenia: la exogenia entre las acciones y las consecuencias. Si tenemos en mente mi análisis anterior de los límites de la representación, en particular en lo que se refiere a la economía convencional, concluiremos que la imagen de la acción científica que emerge es una imagen construida: 1) por la determinación de la relevancia a muy pequeña escala, combinada con una perspectiva de visión única, en que el espectador significativo tiene una importancia exagerada; 2) por una resolución gruesa de la identificación, basada en un desequilibrio entre los métodos de detección y las teorías de reconocimiento; 3) por una distorsión gruesa de las secuencias y de las temporalidades, al imponer premisas de Pompeya a palimpsestos sociales, así como por una falsa contemporaneidad entre categorías sociales; 4) por una débil capacidad para descifrar las signaturas de las prácticas sociales, sea en lo que se refiere a los agentes, sea en lo que se refiere a las prácticas y proyectos de conocimiento. La acción científica de este modo construida trae consigo la marca de las consecuencias que la falacia de la exogenia entonces atribuye a causas externas no científicas. El carácter "menos-que-científico" de las consecuencias se inscribe en el carácter "altamente científico" de las acciones de que derivan. Una forma científica de regulación social que no cuestiona su capacidad de controlar las consecuencias de su operación no puede, sea por el criterio que fuere, ser considerada una forma de regulación razonable y fiable.

La ciencia moderna se transformó en la forma privilegiada de conocimiento-regulación,

si bien, como acabo de mostrar, la regulación social por ella garantizada no es fiable ni sustentable. Por otro lado, la ciencia moderna abandonó totalmente la otra posibilidad de conocimiento inscrita en el paradigma de la modernidad: el conocimiento-emancipación.

La economía-convencional es, también en este sentido, la versión extrema del síndrome que afecta a la ciencia moderna en su totalidad. La solución que la economía convencional encontró para los problemas de los límites de la representación convergió, como ya vimos, en una visión de la realidad social adecuada a ser regulada por un tipo de orden próximo al colonialismo, o sea, un tipo de orden que transforma al otro en un objeto manipulable y fungible. Es este, como ya señalé, el grado cero, el momento de ignorancia, del conocimiento-emancipación. En esta última forma de conocimiento, como ya sabemos, el momento del saber es la solidaridad, el reconocimiento del otro como igual e igualmente productor de conocimiento. La forma de regulación que acabó por prevalecer convierte la solidaridad en impensable, innecesaria e incluso peligrosa. A fin de cuentas, los cuerpos dóciles no precisan de solidaridad y los cuerpos extraños no la merecen. También aquí el *horror vacui* impera: si no hay otros tipos de agentes relevantes, la solidaridad, en vez de ser el cable de comunicación que falta, no tiene cabida en el discurso científico.

Para una epistemología de la visión

En período de autorreflexividad, podría preguntarse si entender la epistemología de la ceguera no será al final un entendimiento ciego. No necesariamente, sería mi respuesta. El potencial para una epistemología de la visión reside en la tensión ya antes mencionada, una tensión que es intrínseca a la modernidad, entre el conocimiento-regulación y el conocimiento-emancipación. Como ya subrayé, el conocimiento-emancipación fue completamente marginado por la ciencia moderna, pero no desapareció como alternativa virtual. En realidad, es su presencia en cuanto ausencia la que hace posible la epistemología de la ceguera.

La epistemología de la visión es la que pregunta por la validez de una forma de conocimiento cuyo momento y forma de ignorancia es el colonialismo y cuyo momento y forma de saber es la solidaridad. Si, desde la forma hegemónica de conocimiento, conocemos creando orden, la epistemología de la visión plantea la cuestión de si es posible conocer creando solidaridad. La solidaridad como forma de conocimiento es el reconocimiento del otro como igual siempre que la diferencia le acarree inferioridad y, como diferente, siempre que la igualdad le ponga en riesgo la identidad. Habiendo sido sobre-socializados por una forma de conocimiento que conoce imponiendo orden, tanto en la naturaleza como en la sociedad, nos es difícil poner en práctica, o siquiera imaginar, una forma de conocimiento que conoce creando solidaridad, tanto en la naturaleza como en la sociedad. Para superar estas dificultades, propongo, como prolegómenos para esta nueva forma de conocimiento, tres *démarches* epistemológicas: la epistemología de los

conocimientos ausentes; la epistemología de los agentes ausentes; la revisión de la representación y de sus límites.

La epistemología de los conocimientos ausentes

Cuando más arriba analizaba los límites de la interpretación y de la evaluación en la ciencia moderna, subrayé que la sociología de las ausencias es una *démarche* crucial para identificar las anteojeras que limitan la interpretación y la evaluación. Pero esta sociología no es posible si no está cimentada en una *epistemología de las ausencias*. Para identificar lo que falta y por qué razón falta, tenemos que recurrir a una forma de conocimiento que no reduzca la realidad a aquello que existe. Me refiero a una forma de conocimiento que aspire a una concepción expandida del realismo, que incluya realidades suprimidas, silenciadas o marginadas, sean realidades emergentes o imaginadas. De nuevo nos puede suceder el preguntar, en un gesto autorreflexivo, si el conocimiento que identifica las ausencias no es al final el mismo que antes legitimara las condiciones que llevaron a la supresión de la posibilidad de realidades alternativas, ahora identificadas como ausencias. Mi respuesta es doble. En primer lugar, no lo sabremos en tanto las consecuencias de este conocimiento no sean avaladas de acuerdo con el capital de solidaridad que consigan crear. En segundo lugar, habrá siempre ausencias que no serán notadas. Son estas las que constituyen el vacío que, en vez de ser estigmatizado por nuestro *horror vacui*, debería afrontar con toda nuestra benevolencia.

La epistemología de los conocimientos ausentes parte de la premisa de que las prácticas sociales son prácticas de conocimiento. Las prácticas que no se fundamentan en la ciencia no son prácticas ignorantes, son más bien prácticas de conocimientos rivales, alternativos. No hay ninguna razón apriorística para privilegiar una forma de conocimiento sobre cualquier otra. Más allá de eso, ninguna de ellas, por sí sola, podrá garantizar la emergencia y el desarrollo de la solidaridad. El objetivo será antes la formación de constelaciones de conocimientos orientados para la creación de una plusvalía de solidaridad. Es esta una vía más de acceso a la construcción de un nuevo sentido común.

La ciencia moderna se construyó contra el sentido común, al que consideró superficial, ilusorio y falso. Sentido común fue el nombre dado a todas las formas de conocimiento que no cumpliesen los criterios epistemológicos establecidos por la ciencia para sí misma. La distinción entre ciencia y sentido común solo fue posible gracias a la que llamo la primera ruptura epistemológica, la cual distinguió dos formas de conocimiento: el conocimiento verdadero y el conocimiento falso o sentido común. Por muy opuestas que sean, estas dos entidades epistémicas se implican mutuamente, puesto que no existe una sin la otra. En efecto, ambas son parte de una misma constelación cultural, que hoy comienza a dar señales de cerramiento y agotamiento. O, en otras palabras, el sentido común es tan moderno como la propia ciencia moderna. La distinción entre la ciencia y el sentido común es, pues, es fruto tanto de la ciencia como del sentido común, pero los

significados son diferentes en uno o en otro caso. Cuando es fruto de la ciencia, la distinción es vista como una distinción entre el conocimiento objetivo y la mera opinión o preconcepto. Cuando es fruto del sentido común, significa la distinción entre un conocimiento incomprensible y prodigioso (la ciencia) y un conocimiento obvio y obviamente útil. No se trata, pues, de una distinción simétrica. Muy al contrario, cuando es hecha desde el punto de vista de la ciencia, la distinción tiene un poder excesivo en relación al conocimiento que la hace posible. Como todo el conocimiento especializado e institucionalizado, la ciencia tiene el poder de definir situaciones más allá de lo que sabe acerca de ellas. Por esta razón la ciencia puede imponer, como ausencia de preconcepto, el preconcepto de pretender no tener ningún preconcepto.

Para salir de este *impasse*, propuse ahí mismo la *doble ruptura epistemológica*: una vez realizada la primera ruptura epistemológica (permitiendo de ese modo que la ciencia se distinga del sentido común), hay otro acto epistemológico importante a realizar, que consiste en romper a su vez con la primera ruptura epistemológica, con el objeto de transformar el conocimiento científico en un nuevo sentido común. En otras palabras, la nueva constelación de conocimientos ha de romper con el sentido común conservador, mistificado y mistificador, no para crear una forma separada, aislada, de conocimiento superior, sino para transformarse en un nuevo sentido común emancipatorio. Así, el conocimiento-emancipación tiene que transformarse él mismo en un sentido común emancipatorio: un conocimiento prudente para una vida decente, que supere tanto el preconcepto conservador como el prodigio incomprensible. La epistemología de los conocimientos ausentes procura rehabilitar el sentido común, porque reconoce en esta forma de conocimiento alguna capacidad para enriquecer nuestra relación con el mundo. Es cierto que el conocimiento del sentido común tiene tendencia a ser mistificado y mistificador, pero, a pesar de su innegable conservadurismo, el conocimiento del sentido común no deja de tener una dimensión utópica y liberadora por su capacidad para incorporar otros tipos de conocimientos.

El sentido común colapsa la causa y la intención. Se apoya en una visión del mundo basada en la acción y en el principio de creatividad y responsabilidad individual. El sentido común es práctico y pragmático. Reproduce el conocimiento extraído de las trayectorias de vida y las experiencias de un determinado grupo social y afirma que este vínculo con la experiencia del grupo lo hace confiable y tranquilizador. El sentido común es evidente por sí mismo y transparente. Se desconfía de la opacidad de los objetivos tecnológicos y de la naturaleza esotérica del conocimiento, argumentando el principio de igualdad de acceso al discurso, a la competencia cognitiva y lingüística. El sentido común es superficial porque desprecia las estructuras que no pueden ser conscientemente aprehendidas, pero por la misma razón, es experta en capturar la complejidad horizontal de las relaciones conscientes, tanto entre las personas como entre las personas y las cosas. El conocimiento común es no disciplinario y no metódico. No es el producto de una práctica expresamente concebida para crearlo. Se reproduce espontáneamente en los

acontecimientos cotidianos de la vida. El sentido común favorece las acciones que no provocan rupturas significativas en la realidad. El sentido común es retórico y metafórico; no enseña pero persuade o convence. Finalmente, el sentido común, en las palabras de John Dewey, funde con el goce, lo emocional con lo intelectual y lo práctico.

Estas características del sentido común tienen la virtud de la previsión. Dejado a sí mismo, el sentido común es conservador. Sin embargo, una vez transformada por el conocimiento como emancipación, puede ser la fuente de una nueva racionalidad, una racionalidad compuesta de múltiples racionalidades. Para que esta configuración de conocimiento ocurra, es necesario duplicar la ruptura epistemológica. En la ciencia moderna, la ruptura epistemológica simboliza el salto cualitativo desde el conocimiento común hasta el conocimiento científico. En el conocimiento como emancipación, el salto más importante es del conocimiento científico al conocimiento común. La ciencia moderna nos enseñó cómo apartarnos del sentido común conservador existente. Esto es inherentemente positivo pero insuficiente. El conocimiento como emancipación nos enseñará cómo construir un nuevo sentido común emancipatorio. Sólo así será un conocimiento claro que cumpla el dicho de Ludwig Wittgenstein: "Todo lo que se permite ser dicho, se permite ser dicho claramente" (1973, pág. 4.116). Sólo así será una ciencia transparente que haga justicia a la creencia de Nietzsche de que "todo el comercio entre los hombres tiene por objeto dejar que cada uno lea el alma del otro, siendo el lenguaje común la expresión sana de esa alma común" (1971, pág. 99). Al convertirse en sentido común, el conocimiento como emancipación no evita el conocimiento que produce la tecnología, pero sí cree que, como el conocimiento debe traducirse en el conocimiento de sí mismo, el desarrollo tecnológico debe traducirse en la sabiduría de la vida. La sabiduría señala los marcadores de la prudencia a nuestra aventura científica, siendo la prudencia el reconocimiento y control de la inseguridad. Así como Descartes, en el umbral de la ciencia moderna, reconoció la duda antes que la sufrió, nosotros también, en el umbral de la nueva constelación de saberes, debemos reconocer la inseguridad antes que sufrirla.

El sentido común emancipatorio es un sentido común que discrimina (o, si se prefiere, que es desigualmente común), puesto que es debidamente construido de forma privilegiada por los grupos sociales hoy más afectados por el colapso de la relación entre experiencias y expectativas y, por lo tanto, más vulnerables a los riesgos derivados del aumento de la inseguridad, o sea, los grupos oprimidos, marginados o excluidos. Son estos los grupos que se sentirán particularmente revigorizados en esa práctica emancipatoria. Y así llega mi segunda *démarché* para una epistemología de la visión.

La epistemología de los agentes ausentes

Como veíamos antes, las ciencias sociales convencionales, y en especial la economía convencional, redujeron la variedad y la riqueza de la acción social a dos tipos de individuos —cuerpos dóciles y cuerpos extraños—, ninguno de los cuales es competente

para sustentar una práctica social basada en el conocimiento-emancipación. El monopolio de la subjetividad que las ciencias sociales convencionales conquistaron explica por qué razón, como menciono en la Introducción, en el principio del siglo XXI, la crisis de la regulación social, en vez de dar oportunidad a una nueva irrupción de ideas, fuerzas y energías emancipatorias, se alimenta de la crisis simétrica de la emancipación social.

Consecuentemente, la invención de un nuevo sentido común emancipatorio, basado en una constelación de conocimientos orientados hacia la solidaridad, debe ser complementada por la invención de subjetividades individuales y colectivas, capaces y deseosas de hacer depender su práctica social de esa misma constelación de conocimientos.

La epistemología de los agentes ausentes es, por consiguiente, una demanda de subjetividades desestabilizadoras, como explico en el Capítulo 2 son estas subjetividades las que se rebelan contra prácticas sociales conformistas, rutinarias y repetitivas y se dejen estimular por experiencias umbrales, o sea, por formas de sociabilidad excéntricas o marginales. Contra una economía política de la representación que hace proliferar residuos, la epistemología de la visión hace proliferar cualidades emergentes, fundadas en diferentes prácticas sociales, y las deja competir en los campos sociales, que así convierte en campos de experimentación social. La epistemología de la ceguera promueve la construcción de una práctica social basada en la distinción entre estructura y acción. La aparente ecuación entre los dos términos de la distinción es usada para transformar la estructura en una determinación más o menos férrea de la acción. El resultado es la mediocridad tanto de los cuerpos dóciles como de los cuerpos extraños. La epistemología de la visión, por el contrario, promoverá la construcción de una práctica social basada en la distinción entre la acción conformista y la acción rebelde con nítida preferencia por esta última, que describo en el Capítulo 2 como acción-con-*clinamen*[10].

El descentramiento del conformismo y de los correspondientes cuerpos dóciles mediante una acción rebelde ha de ser complementado por el descentramiento de la indiferencia y de los cuerpos extraños que esta produce. Aunque lo que sigue pueda ser controvertido por evocar la teoría política de Carl SCHMITT, pienso que, para luchar contra la indiferencia en que se basa el liberalismo político, es necesario hacer revivir la dicotomía amigo-enemigo. No hay nada autoritario o antidemocrático en la dicotomía de amigos y enemigos, siempre y cuando la dicotomía se establezca por medios democráticos no autoritarios. Es muy posible que la dificultad más dilemática que hoy confronta la teoría crítica resida en el desvanecimiento de la distinción entre amigo y enemigo. La teoría crítica siempre ha tenido como presupuesto suyo la pregunta "¿De qué lado estamos?" y la consiguiente respuesta. No es extraño que neopositivistas de orientaciones variadas hayan conseguido deslegitimar esta pregunta, tratando como basura las reivindicaciones normativas que a ella subyacen. Su hegemonía en la sociedad en general apunta a la juventud en particular, para quien se ha vuelto más y más difícil identificar posiciones alternativas, en relación a las cuales sería imperioso tomar partido.

Esta dificultad puede ser explicada sociológicamente por la creciente opacidad del enemigo. Sin enemigos, no hay necesidad de amigos. Si no hay amigos, no se justifica el ejercicio de la solidaridad[11].

Revisando los límites de la representación

Los límites de la representación, que, como vimos, son particularmente drásticos en la economía convencional, hacen derivar su credibilidad de las acciones científicas que se tornan posibles. Cuando la epistemología de las ausencias confronta estas acciones y sus consecuencias sociales apelando a conocimientos y prácticas alternativos que puedan generar otras acciones y producir consecuencias alternativas, los límites de la representación de la ciencia convencional pierden su monopolio de representación y son forzados a la competencia con otros conocimientos y otras formas alternativas de representación. Siempre que la competencia emerge, el poder convincente de los argumentos no puede derivar de principios lógicos, sino de consideraciones pragmáticas, de "last things" que decía W. James, o sea, desde el punto de vista de las consecuencias humanas de cursos de acción alternativos. La competencia no es, lamentablemente, sobre las consecuencias. Es más bien sobre las relaciones entre las consecuencias y la economía política de los procedimientos analíticos capaces de sustentarlos en la vida real.

La epistemología de las ausencias, tanto de conocimientos ausentes como de agentes ausentes, nos permite revisar los límites de la representación en las ciencias sociales convencionales: los límites de la representación de la relevancia, de la identificación, de la duración y de la interpretación/evaluación. Desde el punto de vista de la constelación de los conocimientos emancipatorios aquí propuesta, estos límites pierden su carácter dilemático. Señalaré brevemente algunos de los posibles modos de superarlos.

En lo que a los límites de relevancia se refiere, propongo dos *démarches*: la *transescala* y la *perspectiva curiosa*. Dado que diferentes conocimientos privilegian diferentes escalas de fenómenos, la constelación de conocimientos que aquí propongo sugiere que aprendamos a traducir entre las diferentes escalas. Los límites de la representación a una escala dada se tornan más visibles cuando comparamos esa representación con la representación a una escala distinta. Las diferencias entre fenómenos, antes amalgamados en unidades aparentemente homogéneas, se hacen evidentes. Recurrir a la transescala es, así, una *démarche* que nos permite establecer un contraste entre los límites de la representación con el objetivo de elucidar lo que está en cuestión en la elección entre criterios de relevancia alternativos.

La transescala supone un cierto desaprendizaje de los actuales criterios de determinación de la relevancia. Invita a escrutar la realidad social a través de diferentes mapas cognitivos y a operar a diferentes escalas. El proceso de aprendizaje consiste en profundizar en nuestra conciencia de los límites —haciendo contrastar la representación con la orientación, la posición con el movimiento— sin dejarnos paralizar. Una consciencia más aguda de los límites es condición del tipo de saber prudente que aquí

propongo, una forma de saber que nos enseña a mantener las consecuencias bajo control, y sin perder de vista las acciones que las causan.

Por perspectiva curiosa entiendo la búsqueda de un ángulo diferente a partir del cual las proporciones y las jerarquías establecidas por la perspectiva normal puedan ser desestabilizadas y, consecuentemente, ver subvertida su pretensión de una representación de la realidad natural, ordenada y fiel. En el siglo XVII, los artistas y los maestros de arte comenzaron a criticar la propia perspectiva convencional de Alberti, por ser enteramente manifiesta y comprensible. Comenzaron a explorar la posibilidad de que "las reglas de la perspectiva aumentan o disminuyen, multiplican o distorsionan la imagen" (GILMAN, 1978, pág. 34). La idea era que la ilusión de la realidad no era cosa para encarar con mucha seriedad, sino con la ligereza de quien bromea con un juguete. Según GILMAN, "el mundo implícito en los escritos de perspectivistas más tardíos es un mundo móvil, multifacético y ambiguo" (GILMAN, 1978, pág. 34).

A mi entender, esta perspectiva curiosa, simultáneamente lúdica y desesta-bilizadora, ha de ser invocada para la determinación de los grados de relevancia científica. Los criterios de relevancia basados en una perspectiva establecida con rigidez matemática tienden a dejarse reificar por su uso recurrente y no problemático. La reificación significa, en este contexto, la conversión de la ilusión de la realidad en una reproducción concentrada y fiel de la realidad. En cambio, la perspectiva curiosa reconstituye los procesos creativos centrales a las ciencias modernas, una producción de ilusiones que, en vez de imitar a la sociedad, la reinventa.

En lo que respecta a los límites de la identificación, la epistemología de la visión nos invita a alterar nuestras prioridades: de un enfoque excesivo sobre aquello que ya sabemos demasiado bien, o sea, la detección basada en los métodos, debemos pasar a un enfoque sobre aquello de lo que sabemos menos, y cada vez menos, o sea, el reconocimiento basado en la teoría. Dado que esta discrepancia es exclusiva de la ciencia moderna, recurrir a conocimientos alternativos desestabilizará los niveles de resolución a que estamos habituados. Es necesario aumentar nuestro grado de exigencia de una resolución cada vez más fina, solo posible en un contexto de constelaciones de conocimientos.

Otro procedimiento a tener en cuenta es la *resolución de contraste múltiple*. En el caso de la fotografía de detección remota, la resolución depende en gran medida del contraste del blanco. "Un blanco de gran contraste es un blanco en que hay una diferencia de alta intensidad entre zonas claras y oscuras" (AVERY y BERLÍN, 1992, pág. 37). Mejorar el grado de resolución en nuestro análisis de la sociedad bien puede requerir la invención de prácticas sociales de contraste elevado, más aún cuando la superficie de tales prácticas, como la propia superficie de la Tierra, tiene un contraste engañosamente bajo. La generación de alto contraste y de resolución multi-contrastada es posible gracias a las perspectivas transescalares y curiosas que son características de los procesos cognitivos dentro de las constelaciones de conocimientos requeridas por la epistemología

de observación.

En cuanto a los límites de la representación y de la duración, propongo la *intertemporalidad*. Los procedimientos ya indicados ayudarán a ver que la realidad social es un terreno más o menos sedimentado, un constructo geológico compuesto de diferentes capas, todas ellas en acción al mismo tiempo pero no uniformemente, y no una convergencia momentánea de diferentes proyecciones temporales. El concepto, avanzado por Koselleck (1985) e inspirado en Heidegger y Gadamer, de la "contemporaneidad de lo no contemporáneo" puede servir bien para captar la complejidad e irregularidad de la co-presencia social, política, jurídica o epistemológica. En el contexto de una constelación de conocimientos, el potencial analítico de este concepto es maximizado, porque pasa a ser autorreflexivo, complejo, irregular y abierto a la propia variación sociológica. De todas formas, en general, todas las ciencias sociales reúnen en un determinado espacio-tiempo diferentes temporalidades y espacialidades; algunas ciencias sociales —a las que podremos llamar performativas— insisten en la contemporaneidad, es decir, en la singularidad del encuentro, en tanto que otras —a las que podremos llamar autorreflexivas— insisten en las raíces no contemporáneas de lo que se reúne. De todas las ciencias sociales, la economía convencional es la más performativa, pues reproduce las formas de poder y conocimiento que mejor se adecuan a sus horizontes de expectativas. Lo que quiera que sea convocado al campo analítico (cuestiones, temas, grupos sociales, mapas cognitivos, normas) es arrancado de raíz, quedando como contemporáneo de todo el resto que pueda también ser convocado al análisis. La suspensión momentánea y pragmática de no contemporaneidad parece privilegiar la eliminación de jerarquías entre temporalidades sociales, aumentando así la posibilidad de que una temporalidad absorba otras temporalidades concurrentes.

Al igual que la transescala, la perspectiva curiosa es la resolución del contraste múltiple, la intertemporalidad, hecha visible por la contemporaneidad de lo no contemporáneo, transforma la cuestión de la duración en una de las cuestiones más complejas. Ciertamente, por esta misma razón, esta cuestión es la que la economía convencional más ha caricaturizado, mediante la condensación del tiempo y la nivelación de las secuencias, que son su atributo.

Finalmente, en lo que concierne a los límites de la interpretación y de la evaluación, tanto la epistemología de los conocimientos ausentes como la epistemología de los agentes ausentes proveen la llave para trascender algunos límites, al agudizar la consciencia de su existencia y persistencia. Cuanto más amplios son los parámetros que definen la autoría, la inteligibilidad y los objetivos, tanto mayor es la necesidad de someter aplicaciones tecnológicas de conocimiento, definidas de forma tacaña, a contestaciones políticas y éticas. Este proceso nos lleva de un paradigma de aplicación técnica de la ciencia a un paradigma de aplicación edificante de conocimientos prudentes, capaces de transformar los objetos de investigación en sujetos solidarios y de incitar las acciones basadas en el conocimiento a navegar, prudentemente y en la medida de lo

posible, a la vista de las consecuencias.

Conclusión

A la luz tanto de la epistemología de la ceguera como de la epistemología de la visión, es posible concebir la emergencia de un conocimiento prudente para una vida decente, un conocimiento que, aprendiendo en la trayectoria que va de la ignorancia colonialista al saber solidario, reconoce el orden que encierran las experiencias y las expectativas, las acciones y las consecuencias, excepto cuando el orden es, él mismo, una forma de colonialismo. La aspiración última es demasiado humana, una aspiración que denomino *normalidad avanzada*: la aspiración de vivir en tiempos normales, o sea, tiempos cuya normalidad no derive, como sucede ahora, de la naturalización de la anormalidad.

La ruptura epistemológica propuesta aquí se basa en una ruptura con el tipo de razón que está en el centro del pensamiento occidental hegemónico, que en el próximo capítulo llamaré *razón perezosa.* Sobre esto me centraré en el capítulo siguiente.

[1] En SANTOS (1995) desarrollo con detalle esta caracterización de la modernidad occidental.

[2] Un análisis detallado de estos mecanismos cartográficos puede leerse en SANTOS (1995, págs. 456-473).

[3] Sobre los roles y límites de los mapas, véase, entre otros, MONMONIER (1991, 1993, 2010, 2012); CAMPBELL (1993); MACEACHREN (1994, 2004); AKERMAN y KARROW (2007).

[4] Según entiende MONMONIER, "acaso el problema más enigmático en cartografía es tener que generalizar, a una escala mucho menor, datos temáticos, como el uso de la tierra, cartografiados a una escala mayor" (MONMONIER, 1985, pág. 111).

[5] John RUSKIN (s.f., pág. 328): "La perspectiva solo puede, pues, ser cierta cuando es calculada para una posición fija de la mirada del observador, y tampoco parecerá *engañosamente* cierta a no ser cuando sea vista precisamente desde el punto de vista para el cual fue calculada".

[6] *Píxel*, abreviatura de *picture element*, es la unidad básica de la representación visual de un dato.

[7] Sobre el uso de sensores remotos en cartografía, véase MONMONIER (1985, págs. 89-100). Tal como sucede con la escala y la perspectiva, la determinación del tipo y grado de resolución es tanto un problema técnico como un problema político. En cuanto problema político, piénsese en los sistemas de resolución de sensibilidad remota que son capaces de reunir datos ambientales sensibles, que a los contaminadores les gustaría mantener fuera del alcance de un público atento y aprensivo (MONMONIER, 1985, pág. 185).

[8] Sobre los problemas creados por las *Rapid Rural Appraisals*, véase CHAMBERS (1992), RICHARDS (1995), y SAPSFORD y SINGER (1998).

[9] Para un tratamiento reciente y sofisticado de esta cuestión, ver MENESES (1999).

[10] Sobre la acción con *clinamen*, concebida como acción rebelde a partir del concepto de *clinamen* en Demócrito y Epicuro, ver SANTOS (2006). He vuelto a este tema en SANTOS, 2008a.

[11] En sus raíces más profundas, la crisis del Estado-Providencia se basa menos en una crisis fiscal largamente manipulada, que en la inculcación ideológica de la desaparición de los amigos y su sustitución por un mar de cuerpos extraños, indiferentes en la mejor de las hipótesis, peligrosos en la peor.

CAPÍTULO

6

Crítica de la razón perezosa
Contra el desperdicio de la experiencia y hacia la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias

Introducción

En este capítulo formulo una crítica del modelo occidental hegemónico de racionalidad al que, basándome en Leibniz (1985 [1710]), llamo *razón perezosa*[1], y postulo los prolegómenos de otro modelo al que llamo *razón cosmopolita* subalterna, la razón que se asienta en las epistemologías del Sur. La propuesta se basa en tres procedimientos: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción intercultural. En este capítulo me ocupo de las dos primeras, y en el Capítulo 8, del tercero.

Parto de tres hipótesis. Primera: el conocimiento del mundo es mucho más que el conocimiento que Occidente tiene del mundo. El conocimiento occidental del mundo es tan importante como parcial. Segunda: el conocimiento del mundo y su forma de crear y legitimar el poder social tienen mucho que ver con los conceptos de tiempo y temporalidad. Tercera: la característica más fundamental de la concepción occidental de la racionalidad es que, por un lado, contrae el presente, y, por otro, expande el futuro. La contracción del presente, debida a una peculiar concepción de la totalidad, convierte el presente en un instante fugaz, atrincherado entre el presente y el futuro[2]. Del mismo modo, la concepción lineal del tiempo y la planificación de la historia permiten que el futuro se expanda infinitamente. Cuanto mayor es el futuro, más estimulantes son las expectativas *respecto a* las experiencias de hoy. En los años cuarenta, Ernst Bloch (1995, pág. 313) se preguntaba perplejo: si solo vivimos en el presente, ¿por qué es tan efímero? La misma perplejidad anida en este capítulo.

Postulo una racionalidad cosmopolita subalterna que, en esta fase de transición, debe trazar una trayectoria inversa: expandir el presente y contraer el futuro. Solo así será posible crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social en curso en el mundo actual. En otras palabras, solo así será posible evitar el enorme desperdicio de experiencia que hoy sufrimos. Para expandir el presente, postulo una sociología de las ausencias; para contraer el futuro, una sociología de las emergencias. Dado que vivimos en una situación de bifurcación, como demuestran Prigogine (1977) y Wallerstein (1999), la inmensa diversidad de experiencias sociales que estos procedimientos revelan no se puede explicar adecuadamente con una teoría general. En vez de una teoría general, propongo una teoría del proceso de traducción, capaz de generar inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y al alcance sin comprometer su identidad. Este es el tema del Capítulo 8.

En el prefacio a su *Teodicea* (1985 [1710]), Leibniz menciona la perplejidad que el sofisma que los antiguos denominaban "razón perezosa" o "indolente" siempre había provocado: si el futuro es necesario y lo que haya de ocurrir ocurre con independencia de lo que hagamos, es preferible no hacer nada, no preocuparse por nada, y simplemente disfrutar del placer del instante. Esta forma de razón es perezosa porque ante la necesidad y el fatalismo deja de pensar, un fatalismo del que Leibniz distingue tres tipos: *Fatum Mahometanum, Fatum Stoicum* y *Fatum Christianum.*

La pereza de la razón que se critica en este capítulo se produce de cuatro formas distintas: la *razón impotente*, una razón que no se ejercita porque piensa que no puede hacer nada contra la necesidad, a la que considera externa a ella; la *razón arrogante*, un tipo de razón que no siente necesidad de ejercitarse porque se imagina incondicionalmente libre, y, por tanto, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad; la *razón metonímica*, un tipo de razón que afirma ser la única forma de racionalidad, y, por tanto, no se ejercita para descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, solo es para convertirlos en materia prima[3]; y la *razón proléptica*, un tipo de razón que no se emplea en pensar el futuro porque piensa que sabe todo lo referente al futuro, al que considera lineal, automático e infinitamente por encima del presente[4].

La razón perezosa, en sus diversas formas, se oculta en el conocimiento hegemónico, sea filosófico o científico, producido en Occidente en los últimos doscientos años. La consolidación del Estado liberal en Europa y Norteamérica, la Revolución industrial y el desarrollo capitalista, el colonialismo y el imperialismo, formaron el contexto social y político en que evolucionó la razón perezosa. Las excepciones parciales, como el Romanticismo y el marxismo, no fueron lo bastante fuertes ni diferentes para convertirse en alternativas a la razón perezosa. De este modo, la razón perezosa fijó el marco de los grandes debates filosóficos y epistemológicos de los dos últimos siglos, y desde luego los presidió. Por ejemplo, la razón impotente y arrogante configuró el debate entre determinismo y libre albedrío, y más adelante el debate entre estructuralismo y existencialismo. No es extraño que estos debates fueran intelectualmente perezosos. La

razón metonímica, por su parte, controló viejos debates, como el que se dio entre holismo y atomismo, y generó otros, como el *Methodenstreit* entre ciencias nomotéticas e ideográficas, y entre explicación y comprensión. A finales de los pasados años sesenta, la razón metonímica dirigió el debate sobre las "dos culturas" abierto por C. P. Snow (1959, 1964). En este debate, la razón metonímica todavía se consideraba a sí misma una totalidad, aunque una totalidad menos metonímica. El debate se intensificó en los años ochenta y noventa con la epistemología feminista, los estudios culturales y los estudios sociales de la ciencia. Con el análisis de la heterogeneidad de las prácticas y los relatos de la ciencia, las nuevas epistemologías pulverizaron más aún esa totalidad, y convirtieron las dos culturas en una pluralidad inestable de culturas. Sin embargo, la razón metonímica siguió presidiendo los debates, incluso cuando se introdujo el tema del multiculturalismo y la ciencia empezó a considerarse a sí misma multicultural. Otros saberes, no científicos ni filosóficos, y en particular conocimientos no occidentales, han permanecido en gran medida fuera del debate hasta hoy.

En cuanto a la razón proléptica, su forma de concebir la planificación de la Historia dominó los debates sobre idealismo dialéctico y materialismo, y sobre historicismo y pragmatismo. A partir de la década de 1980, la razón proléptica fue combatida principalmente con las teorías de la complejidad y el caos. A la razón proléptica, basada en la idea lineal de progreso, se le enfrentaron las ideas de entropía y desastre, una confrontación, sin embargo, de la que aún no ha surgido ninguna alternativa.

El debate generado por las "dos culturas" y las diversas terceras culturas que de ahí emergieron —las ciencias sociales (Lepenies, 1988) o la popularización de la ciencia (Brockman, 1995)[5]— no afectaron al dominio de la razón perezosa en ninguna de su cuatro formas: la razón impotente (determinismo, realismo), la razón arrogante (libre albedrío, constructivismo), la razón metonímica (*pars pro toto*, dualismo) y la razón proléptica (evolucionismo, progreso). No hubo, pues, una reestructuración del conocimiento. Ni, en mi opinión, la pudo haber, porque la indolencia de la razón se manifiesta particularmente en su forma de resistirse a los cambios de rutina y a transformar los intereses hegemónicos en auténtico conocimiento. A mi modo de ver, para que se produzcan cambios profundos en la estructura del conocimiento, es necesario cambiar la forma de razón que preside el conocimiento y su estructura. En resumen, hay que enfrentarse a la razón perezosa.

En este capítulo, me enfrento a la razón perezosa en dos de sus formas: como razón metonímica y como razón proléptica[6]. Las otras dos formas han generado mayor debate (sobre determinismo o libre albedrío; sobre realismo o constructivismo).

La crítica de la razón metonímica

La razón metonímica está obsesionada con la idea de totalidad en forma de orden. No existe comprensión ni acción sin referencia a un todo, un todo que tiene absoluta

primacía sobre cada una de sus partes. Por lo tanto, solo existe una lógica que rige tanto la conducta del todo como la de cada una de sus partes. Existe, pues, homogeneidad entre el todo y sus partes, y estas últimas no tienen existencia independiente fuera de su relación con el todo. Las posibles variaciones en el movimiento de las partes no afectan al todo y se consideran particularidades. La forma más completa de totalidad según la razón metonímica es la dicotomía, porque aúna con la mayor elegancia la simetría y la jerarquía. La simetría de las partes siempre es una relación horizontal que esconde una relación vertical. Y lo es porque, en contra de lo que proclama la razón metonímica, el todo es menos que la suma de sus partes, no más. En realidad, el todo es una parte convertida en término de referencia para las demás. Por esto todas las dicotomías sancionadas por la razón metonímica contienen una jerarquía: cultura científica/cultura literaria, civilizado/primitivo, capital/mano de obra, blanco/negro, Norte/Sur, Occidente/Oriente, etc.

Todo esto es bien sabido hoy y no necesita mayor explicación. Yo me ocupo de sus consecuencias[7]. Las dos principales son las siguientes. En primer lugar, puesto que fuera de la totalidad no existe nada que sea o merezca ser inteligible, la razón metonímica afirma ser exclusiva, completa y universal, aunque esta sea solo una de las lógicas de la racionalidad que existen en el mundo y solo prevalezca en los estratos del mundo que abarca la modernidad occidental. La razón metonímica no puede aceptar que la comprensión del mundo sea mucho mayor que la comprensión occidental del mundo. En segundo lugar, según la razón metonímica, ninguna de las partes se puede concebir fuera de su relación con la totalidad. El Norte no es comprensible fuera de su relación con el Sur, del mismo modo que el conocimiento tradicional no es comprensible fuera de su relación con el conocimiento científico, ni la mujer, fuera de su relación con el hombre. Es inconcebible que cada una de las partes pueda tener su propia vida más allá de la relación dicotómica, y menos aún que sea una totalidad diferente o parte de una totalidad diferente. Por lo tanto, la comprensión del mundo que la razón metonímica promueve es parcial y también selectiva. La modernidad occidental, controlada por la razón metonímica, no solo tiene un conocimiento limitado del mundo, sino también un conocimiento limitado de sí misma.

Antes de ocuparme de los procesos que sustentan el conocimiento y controlan sus límites, debo explicar cómo esta racionalidad limitada acabó por tener primacía en los últimos doscientos años. La razón metonímica es, junto con la razón proléptica, la respuesta de Occidente, decidido a la transformación capitalista y colonialista del mundo, a su propia marginalidad cultural y filosófica *respecto a* Oriente. Como Karl Jaspers y otros han demostrado, Occidente se constituyó como desertor de una matriz fundadora: Oriente (Jaspers, 1951, 1976; Needham, 1954-2008; Marramao, 1995, pág. 160)[8]. Esta matriz fundadora es verdaderamente comprensiva porque abarca una multiplicidad de mundos (terrenales y no terrenales) y una multiplicidad de tiempos (pasados, presentes, futuros, cíclicos, lineales, simultáneos). Su holismo no tiene necesidad de atribuirse

totalidad ni subordinar las partes a sí mismo. Es una matriz antidicotómica porque no tiene que controlar ni vigilar los límites. En cambio, Occidente, consciente de su propia excentricidad *respecto a* esta matriz, toma de esta sólo lo que pueda favorecer a la expansión del capitalismo y el colonialismo. Así pues, la multiplicidad de mundos se reduce al mundo terrenal, y la multiplicidad de tiempos, al tiempo lineal.

Dos procesos presiden tal reducción. La reducción de la multiplicidad de mundos al mundo terrenal se produce mediante la secularización y laicización que analizan Weber (1958, 1963, 1968), Koselleck (1985) y Marramao (1995), entre otros muchos. A la reducción de la multiplicidad de tiempos a un tiempo lineal se llega a través de la sustitución de la fructífera idea soteriológica que en su día aunaba la multiplicidad de mundos (la salvación, la redención, la reencarnación o la metempsicosis), por conceptos tales como progreso y revolución sobre los que pasó a asentarse la razón proléptica. Basándose en este concepto truncado del todo oriental, Occidente tomó posesión del mundo de forma productiva y convirtió Oriente en un centro estancado e improductivo. La *angst* causada por la razón metonímica llevó a Weber a contra-argumentar la seducción improductiva de Oriente con el desencanto del mundo occidental.

Como señala Marramao (1995, pág. 160), la supremacía de Occidente, creada desde los márgenes, nunca se convirtió culturalmente en una centralidad alternativa *respecto a* Oriente. Por esta razón, la fuerza de la razón metonímica occidental siempre fue mayor que la fuerza de su fundamento. Sin embargo, esta fuerza está socavada por una debilidad que, paradójicamente, sostiene la propia razón de su fuerza en el mundo. La dialéctica entre fuerza y debilidad acabó por traducirse en el desarrollo paralelo de dos ansias opuestas, la *Wille zur Macht* que va de Hobbes a Nietzsche, Carl Schmitt y el nazismo/fascismo, y la *Wille zur Ohnmacht* que va de Jean Jacques Rousseau a Hans Kelsen, la democracia liberal y el imperio de la ley. No obstante, en cada una de estas ansias está presente la totalidad. Dado que está truncada, la totalidad ha de ignorar lo que no puede contener, e imponer su primacía a sus partes; además, para mantener controladas las partes, hay que homogeneizarlas como tales. Esto explica por qué se permite que en la versión del poder débil de la *Will zur Ohnmacht* la totalidad se imponga con fuerza y hasta con violencia al mundo no occidental. La democracia liberal y el imperio de la ley se imponen a todo el mundo mediante las condicionalidades del FMI y el Banco Mundial, y, donde convenga, con la intervención militar. La razón metonímica, por la inseguridad de su base, no se inserta en el mundo mediante la argumentación y la retórica. No se explica a sí misma, sino que se impone por la eficacia de su imposición. Dicha eficacia se manifiesta de dos formas: por el pensamiento productivo y por el pensamiento legislativo. En vez de recurrir a la razonabilidad de la argumentación, recurre a la productividad de la coerción.

Enraizada como está en la razón metonímica, la transformación del mundo no se puede basar en una comprensión adecuada del mundo, ni puede estar acompañada por ella. La inadecuación, en este caso, significó violencia, apropiación, destrucción y

silenciamiento para todos los que, fuera de Occidente, fueron sometidos a la razón metonímica; en Occidente, significó alienación, *malaise* y desazón. Walter Benjamin (1972, págs. 213-219) fue testigo de esta desazón cuando demostró que la riqueza de acontecimientos se traduce en la pobreza de nuestra experiencia, no en su riqueza[9]. Esta paradoja pasó a coexistir con otra: el hecho de que el vértigo del cambio con frecuencia se convierte en una sensación de estancamiento.

Hoy, y gracias al auge de tantos movimientos sociales que, en parte al menos, basan su activismo en premisas no occidentales, empieza a ser evidente que la razón metonímica ha contraído el mundo en el propio proceso de expandirlo de acuerdo con sus propias reglas (las de la razón metonímica), provocando así la crisis de la idea de progreso y, con ello, la crisis de la idea de totalidad en que se asienta. La versión abreviada del mundo se hizo posible gracias a una concepción del tiempo presente que lo reduce al instante fugaz que media entre lo que ya no es y lo que todavía no es. La brevedad de la mirada oculta la reducción de lo que mira. Como tal, lo que se considera contemporáneo es una parte extremadamente reducida de lo simultáneo. La mirada que ve a una persona arando la tierra solo ve en ella al campesino premoderno. Esto es lo que reconoce Koselleck (1985) cuando habla de la no contemporaneidad de lo contemporáneo. Pero Koselleck no se ocupa del hecho de que en tal asimetría se esconde una jerarquía: la de la superioridad de quienes establecen el tiempo que determina la contemporaneidad (ver capítulo 5). Así pues, la contracción del presente oculta la mayor parte de la riqueza inagotable de las experiencias sociales del mundo. Benjamin señaló el problema, pero no sus causas. La pobreza de la experiencia no es la manifestación de una carencia, sino de una arrogancia: la de negarse a ver, y mucho menos valorar, la experiencia de nuestro alrededor, solo porque está fuera de la razón que nos permite identificarla y valorarla. Por consiguiente, la crítica de la razón metonímica es condición necesaria para recuperar la experiencia desperdiciada. Lo que está en juego es la expansión del mundo mediante la expansión y la diversificación del presente. Solo con un nuevo espacio-tiempo será posible identificar y valorar la inagotable riqueza del mundo y el presente. Pero este nuevo espacio-tiempo presupone otro tipo de razón. Hasta ahora, la aspiración de la expansión del presente fue formulada solo por creadores literarios. Un ejemplo entre muchos es la parábola de Franz Kafka sobre la precariedad del hombre moderno estancado entre dos formidables adversarios, el pasado y el futuro:

> Tiene dos antagonistas: el primero lo empuja por detrás, desde su nacimiento. El segundo bloquea el camino que tiene delante. Lucha contra ambos. En realidad, el primero le ayuda en su lucha contra el segundo, porque el primero quiere empujarlo hacia adelante; y, del mismo modo, el segundo le ayuda en su lucha contra el primero, porque, naturalmente, el segundo intenta obligarle a retroceder. Pero esto es así solo teóricamente. Porque no solo están ahí los dos protagonistas, sino también él mismo, y ¿quién sabe realmente cuáles son sus intenciones? Cualesquiera que puedan ser, él tiene el sueño de que alguna vez, en un momento inesperado —también haría falta, hay que admitirlo, una noche más oscura que nada de lo que lo haya sido— él saldrá del campo de batalla y, por su experiencia en tal contienda, será ascendido a juez de sus oponentes.

(KAFKA, 1960, págs. 298-299).

La expansión del presente consiste en dos procedimientos que cuestionan la razón metonímica en sus cimientos. El primero es la proliferación de totalidades. No se trata de ampliar la totalidad que la razón metonímica postula, sino hacer que coexista con otras totalidades. El segundo es demostrar que cualquier totalidad está hecha de heterogeneidad, y que las partes que la componen tienen vida fuera de ella. Es decir, su condición de parte de una determinada totalidad siempre es precaria, sea porque las partes, además de serlo, siempre sostienen, de forma latente al menos, el estatus de totalidad, o porque las partes migran de una totalidad a otra. Lo que postulo es un procedimiento que la razón metonímica niega: pensar los términos de las dicotomías con independencia de las articulaciones y relaciones de poder que las unen, como primer paso para liberarlas de tales relaciones, y desvelar otras relaciones alternativas que las dicotomías hegemónicas han ocultado: concebir el Sur como si no hubiera Norte, concebir a la mujer como si no existiera el hombre, concebir al esclavo como si no existiera el amo. Profundizar en la comprensión de las relaciones de poder y radicalizar las luchas contra ellas, implica imaginar a los dominados como seres libres de la dominación. El activista, el investigador o el artista afrodescendientes que convierten su activismo, su investigación o su arte en una lucha contra el racismo, profundizan en su lucha al imaginar cuál podría ser su activismo, su investigación o su arte ciudadanos si no existiera el racismo, si no tuvieran que partir de una determinada identificación que les fue impuesta y les oprime. El supuesto que subyace en este procedimiento es que la razón metonímica no tuvo pleno éxito al llevar estas entidades a las dicotomías, porque se quedaron fuera componentes o fragmentos no socializados por el orden de la totalidad. Tales componentes o fragmentos han estado vagando fuera de la totalidad como los meteoritos que vuelan en el espacio del orden, no susceptibles de ser percibidos ni controlados por el orden hasta que los movimientos sociales cobran fuerza suficiente para traerlos a casa y convertirlos en potentes recursos para las luchas contra la invisibilidad y la dominación.

En esta fase de transición, en que la razón metonímica, aunque muy desacreditada, sigue siendo dominante, la ampliación del mundo y la expansión del presente deben empezar por un procedimiento que yo denomino la *sociología de las ausencias*. Consiste en un estudio cuyo objetivo es explicar que lo que no existe en realidad está producido activamente como no existente, es decir, como una alternativa no creíble a lo que existe. Desde un punto de vista positivista —que es el que mejor encarna a la razón metonímica en el ámbito de las ciencias sociales— el objeto empírico de la sociología de las ausencias se considera imposible. La sociología de las ausencias es una sociología transgresora porque viola el principio positivista que consiste en reducir la realidad a lo que existe y a lo que se pueda analizar con los instrumentos metodológicos y analíticos de las ciencias sociales convencionales. Desde el punto de vista de la razón cosmopolita subalterna, la realidad no se puede reducir a lo que existe, porque lo que existe es solo la

parte visible de la realidad que el pensamiento abisal moderno define como radicada en este lado de la línea y dentro de cuyos confines formula sus teorías (véase el Capítulo 4). Más allá de esa línea, al otro lado de ella, no hay nada de relevancia y, por tanto, es un espacio que se puede descartar o hacer invisible o irrelevante con suma facilidad. En resumen, todo lo que haya al otro lado de la línea se produce como no existente. La sociología de las ausencias es la indagación en el funcionamiento de esa línea abisal de nuestro tiempo.

El objetivo de la sociología de las ausencias es trasformar objetos imposibles en posibles, objetos ausentes en presentes. Para ello, se centra en la experiencia social que la razón metonímica no ha colonizado del todo. ¿Qué hay en el Sur que eluda la dicotomía Norte/Sur? ¿Qué hay en la medicina tradicional que eluda la dicotomía medicina moderna/medicina tradicional? ¿Qué hay en la mujer aparte de su relación con el hombre? ¿Es posible ver lo subalterno con independencia de la relación con la subalternidad? ¿Es posible que los países considerados menos desarrollados sean más desarrollados en campos que eluden los términos hegemónicos de la dicotomía? En suma, ¿concebir de forma que otorgue fuerza solo es posible al otro lado de la línea?

No hay una forma de existir única y unívoca. Las lógicas y los procedimientos con los que la razón metonímica produce la no existencia de lo que no encaja en su totalidad y su tiempo lineal son diversos. La no existencia se produce siempre que una determinada entidad se descalifica y se la convierte en invisible, ininteligible o irreversiblemente desechable. Lo que une a las diferentes lógicas de la producción de no existencia es que todas ellas son manifestaciones de la misma monocultura racional.

Cinco modos de producción de la no existencia

Distingo cinco lógicas o modos de producción de no existencia:

El primero deriva de la *monocultura del conocimiento y el rigor del conocimiento*. Es el modo más potente de producción de no existencia. Consiste en convertir la ciencia moderna y la alta cultura en los únicos criterios, respectivamente, de la verdad y de la calidad estética. La complicidad que une a las "dos culturas" reside en el hecho de que ambas afirman ser, cada una en su propio campo, el canon de la producción de conocimiento o de la creación artística. Todo lo que no está reconocido o legitimado por el canon se declara no existente. En este caso, la no existencia aparece en forma de ignorancia o de falta de cultura.

La segunda lógica reside en la *monocultura del tiempo lineal*, la idea de que la historia tiene un único significado y una sola dirección, perfectamente conocidos. Este significado y esta dirección se han formulado de diferentes formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización. Común a todas las formulaciones es la idea de que el tiempo es lineal y de que a la cabeza del tiempo están los países nucleares del sistema mundial y, con ellos, los saberes, las instituciones y las

formas de sociabilidad dominantes. Esta lógica produce no existencia al definir como atrasado todo aquello que sea asimétrico *respecto a* todo lo que se declare avanzado. Según esta lógica, la modernidad occidental produce la no contemporaneidad de lo contemporáneo, y la idea de simultaneidad, al ocultar las asimetrías de los tiempos históricos que convergen en ella, no puede reconocer las posibles formas distintas de ser contemporáneo. Como argumento en el Capítulo 3, el encuentro entre el campesino africano y el funcionario del Banco Mundial en su viaje de campo ilustra esta situación. En este caso, la no existencia adopta la forma de residuo, que a su vez ha adoptado muchas denominaciones durante los últimos doscientos años, siendo la primera la de primitivo, seguida de cerca por la de tradicional, premoderno, simple, obsoleto, subdesarrollado.

La tercera lógica es la de la clasificación social, basada en la *monocultura de la naturalización de las diferencias*. Consiste en distribuir las poblaciones en categorías que naturalizan jerarquías. Las clasificaciones raciales y sexuales son las manifestaciones más destacadas de esta lógica. Contrariamente a lo que ocurre en la relación entre capital y mano de obra, la clasificación social naturalizada se basa en atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social. La relación de dominación es, más que la causa, la consecuencia de esta jerarquía, e incluso se puede considerar una obligación de quienquiera que sea clasificado como superior (por ejemplo, la carga del hombre blanco en su misión civilizadora). Aunque las dos formas de clasificación (raza y sexo) son decisivas para que la relación entre capital y mano de obra se estabilice y extienda globalmente, la clasificación racial fue la más profundamente construida por el capitalismo, como han demostrado, entre otros, Wallerstein y Balibar (1991) y de la forma más incisiva Césaire (1955), Quijano (2000), Mignolo (2000), Dussel (2001), Maldonado-Torres (2004) y Grosfoguel (2007). Según esta lógica, la inexistencia se produce en forma de una inferioridad que, por ser natural, es insuperable. Las personas inferiores son insuperablemente inferiores y, por lo tanto, no pueden constituir una alternativa creíble a las personas superiores.

La cuarta lógica de la producción de no existencia es la *monocultura de la lógica de la escala dominante*. Según esta lógica, la escala adoptada como primordial determina la relevancia de todas las demás escalas posibles. En la modernidad occidental, la escala dominante aparece en dos formas: la universal y la global. El universalismo es la escala de las entidades o realidades que prevalecen con independencia de contextos específicos. Por esta razón, tienen prioridad sobre todas las otras realidades que dependen de contextos y, por tanto, son consideradas particulares o vernáculas. La globalización es la escala que en los últimos treinta años ha adquirido una relevancia sin precedentes en diversos campos sociales. Es la escala que privilegia a las entidades o realidades que amplían su alcance a todo el globo, consiguiendo así la prerrogativa de designar como locales a las entidades rivales. De acuerdo con esta lógica, la no existencia se produce en forma de lo particular y lo local[10]. Las entidades o realidades definidas como particulares

o locales son capturadas en escalas que las muestran incapaces de ser alternativas creíbles a lo que existe global y universalmente.

Por último, la quinta lógica de la no existencia es la *monocultura de la lógica capitalista de la productividad*. Según esta lógica, el crecimiento económico capitalista es un objetivo racional incuestionable. Como tal, el criterio de productividad que mejor sirve a este objetivo también es incuestionable. Este criterio implica a la naturaleza y al trabajo humano. La naturaleza productiva es la naturaleza en su máxima fertilidad en un determinado ciclo de producción, no la naturaleza en su máxima productividad en una serie de ciclos de producción que posibilitan que sus ciclos de recuperación vitales se mantengan. Asimismo, el trabajo productivo es el que maximiza la generación de beneficios también en un determinado ciclo de producción; el trabajo no remunerado, más todas las demás actividades productivas que garantizan la reproducción y prosperidad de la vida personal, familiar y comunitaria, no se consideran trabajo productivo. Según esta lógica, la no existencia se produce en forma de no productividad. Aplicada a la naturaleza, la no productividad es esterilidad; aplicada al trabajo es pereza, indolencia o falta de cualificación.

Así pues, la razón metonímica produce cinco formas principales de no existencia: la ignorante, la residual, la inferior, la local y la no productiva. Son formas sociales de no existencia porque las realidades a las que dan forma están presentes solo como obstáculos *respecto a* realidades consideradas relevantes, sean realidades científicas, avanzadas, superiores globales o productivas. Por lo tanto, son partes descalificadas de totalidades homogéneas que, como tales, se limitan a confirmar lo que existe y precisamente como existe. Son lo que existe bajo formas irrecuperablemente descalificadas de existir.

La consecuencia de la producción social de estas ausencias es la sustracción del mundo y la contracción del presente, y, con ello, el desperdicio de la experiencia. La sociología de las ausencias se propone determinar el alcance de esta sustracción y contracción, para que las experiencias producidas como ausentes puedan ser liberadas de aquellas relaciones de producción y, de este modo, hechas presentes. Ser hechas presentes significa que sean consideradas alternativas a la experiencia hegemónica, que se discuta y defienda su credibilidad, y que sus relaciones sean objeto de debate político[11]. La sociología de las ausencias, pues, pretende crear una necesidad y convertir la falta de experiencia social en un desperdicio de la experiencia social. De este modo crea las condiciones para ampliar el mundo y expandir el presente. La ampliación del mundo se produce no solo porque se amplía el campo de las experiencias creíbles, sino también porque aumentan las posibilidades de experimentación social en el futuro. La expansión del presente se produce a medida que aumenta lo que se considera contemporáneo, al disponer el tiempo presente de modo que todas las experiencias y prácticas que se producen de forma simultánea, al final se puedan considerar contemporáneas, aunque sea cada una a su modo.

¿Cómo funciona la sociología de las ausencias? Parte de dos preguntas. La primera es sobre las razones de que esa idea extraña y exclusiva de la totalidad pueda haber adquirido tal primacía en los últimos doscientos años. La segunda pregunta pretende identificar y derrotar a dicha idea de totalidad, así como a la razón metonímica en que se basa. En el Capítulo 4 traté la primera pregunta. En este, me centro en la segunda.

Las totalidades homogéneas y exclusivas y la razón metonímica que las sustentan se pueden desbancar mediante la confrontación con los modos de producción de ausencia antes señalados. La razón metonímica configuró la ciencia social, por lo que la sociología de las ausencias no puede sino ser transgresora y, como tal, estar necesariamente abocada al descrédito. La no conformidad con este descrédito y el hecho de que los movimientos sociales hayan estado actuando fuera de la sociología de las ausencias sin necesidad de nombrarla[12], hacen posible que la sociología de las ausencias no siga siendo una sociología ausente.

Cinco ecologías contra el desperdicio de experiencia

La sociología de las ausencias funciona con la sustitución de monoculturas por ecologías. Por ecología entiendo una diversidad sostenible basada en una relacionalidad compleja. Es, por tanto, un concepto normativo basado en las siguientes ideas: En primer lugar, hay que reconocer el valor de la diversidad, la complejidad y la relacionalidad: nada existe por sí mismo; algo o alguien existe porque existen otro algo u otro alguien. Segundo, diversidad compleja y relacional significa que los propios criterios que definen la diversidad son diversos. Tercero, la elección entre ellos es política y, para respetar la diversidad, se debe basar en procesos democráticos radicales e interculturales. Cuarto, la robustez de las relaciones depende de la promoción de la diversidad y del ejercicio de la vigilancia contra tentaciones monoculturales que llegan tanto de dentro como de fuera, aunque la distinción entre qué es dentro y qué es fuera es intrínsecamente problemática. En correspondencia con cinco monoculturas distingo cinco ecologías:

La ecología de los saberes.

La primera lógica, la lógica de la monocultura del conocimiento y del rigor científicos, se debe confrontar con la identificación de otros saberes y criterios de rigor y validez que operan de forma creíble en prácticas sociales que la razón metonímica declara no existentes. Dedico el capítulo siguiente a la ecología de los saberes.

La ecología de las temporalidades.

La segunda lógica, la lógica de la monocultura del tiempo lineal, se debe confrontar con la idea de que el tiempo lineal es solo una entre otras muchas concepciones del tiempo y que, si tomamos el mundo como nuestra unidad de análisis, ni siquiera es la más comúnmente adoptada. El predominio del tiempo lineal no es consecuencia de su primacía como concepción temporal, sino de la primacía de la modernidad occidental que asumió como propia. El tiempo lineal fue adoptado por la modernidad occidental a través

de la secularización de la escatología judeocristiana, pero nunca borró, ni siquiera en Occidente, otras concepciones del tiempo, como las de tiempo circular, tiempo cíclico, tiempo glacial, la doctrina del eterno retorno, y aún otras que las imágenes de la flecha o el círculo no reflejan adecuadamente. Por esto la subjetividad o la identidad de una determinada persona o un determinado grupo social en un momento dado es un palimpsesto temporal. Está compuesto de una constelación de tiempos diferentes, unos modernos y otros no, unos antiguos y otros recientes, unos lentos y otros rápidos, y todos ellos se activan de forma diferente en contextos o situaciones distintas. Los movimientos sociales de los pueblos indígenas y afrodescendientes dan fe, más que cualquier otro, de estas constelaciones temporales.

Además, las diferentes culturas y las prácticas a las que sirven de base tienen distintos códigos temporales y distintas relaciones intertemporales: la relación entre pasado, presente, futuro; cómo se definen pronto y tarde, corto y largo plazo, ciclo vital y urgencia; cómo se aceptan los ritmos, las secuencias, las sincronías, las diacronías de la vida. De modo que las diferentes culturas crean diferentes comunidades temporales: unas controlan el tiempo, otras viven dentro del tiempo; unas son monocronas, otras son policronas; unas se concentran en el tiempo mínimo necesario para llevar a cabo determinadas actividades, otras, en las actividades necesarias para llenar el tiempo; unas privilegian el tiempo-horario, otras, el tiempo-suceso, con lo que subrayan distintas concepciones de la puntualidad; unas valorizan la continuidad, otras, la discontinuidad; para unas, el tiempo es irreversible, para otras, reversible; unas se incluyen a sí mismas en una progresión lineal, otras, en una progresión no lineal. El lenguaje mudo de las culturas es sobre todo un lenguaje temporal.

La necesidad de tener en cuenta todas estas concepciones distintas del tiempo deriva del hecho, señalado por Koselleck (1985) y Marramao (1995), de que las sociedades entienden el poder de acuerdo con las ideas que tienen de la temporalidad. Tales jerarquías son constitutivas del sistema mundial. Reducen gran cantidad de experiencia social a la condición de residuo. Las experiencias se convierten en residuales porque sus formas de contemporaneidad no son reconocibles por la temporalidad dominante: el tiempo lineal. Pasan a ser descalificadas, eliminadas o ininteligibles porque se rigen por temporalidades que no están incluidas en el canon temporal de la modernidad capitalista occidental.

La sociología de las ausencias parte de la idea de que las sociedades están hechas de tiempos y temporalidades diferentes, y que las distintas culturas generan regímenes temporales distintos. El objetivo de la sociología de las ausencias es liberar las prácticas sociales de su estatus de residuo, devolverles su propia temporalidad y, de este modo, la posibilidad de desarrollo autónomo. Una vez recuperadas y reconocidas estas temporalidades, las prácticas y sociabilidades que hay en ellas se convierten en objeto inteligible y creíble de la argumentación y el debate políticos. Valga un ejemplo: una vez liberada del tiempo lineal y devuelta a su propia temporalidad, la actividad del campesino

africano o asiático deja de ser residual y se convierte en contemporánea de la actividad del agricultor de alta tecnología de Estados Unidos, y de la actividad del ejecutivo del Banco Mundial. Por la misma regla, la presencia o relevancia de los antepasados en la vida de la personas en distintas culturas deja de ser una manifestación anacrónica de religión o magia primitivas, para convertirse en otra forma de experimentar la contemporaneidad.

La diversidad de los códigos temporales de los movimientos y organizaciones que en diferentes partes del mundo luchan contra la exclusión y la discriminación producidas o aumentadas por la globalización neoliberal, fomenta el desarrollo de un distinto tipo de alfabetismo temporal, al que denomino intertemporalidad. No es tarea fácil construir coaliciones y organizar acciones colectivas entre movimientos y organizaciones con distintos regímenes temporales. Los movimientos y organizaciones basados en un tiempo-horario monocrono y discontinuo, concebido como un recurso controlado de progresión lineal, tienen dificultades para entender el comportamiento político y organizativo de los movimientos y organizaciones constituidos a la luz de un tiempo-suceso continuo y policrono, concebido como un tiempo que nos controla y progresa de forma no lineal; y viceversa. Tales dificultades solo se pueden superar mediante el aprendizaje mutuo, es decir, mediante la alfabetización intertemporal.

La ecología del reconocimiento.

La tercera lógica de la producción de ausencias es la lógica de la clasificación social. En todas las lógicas de producción de ausencia, la descalificación de las prácticas va acompañada de la descalificación de los agentes, pero es aquí donde la descalificación afecta sobre todo a los agentes, y solo de forma secundaria a las experiencias sociales de las que son protagonistas. La colonialidad del poder capitalista occidental moderno consiste en derribar la diferencia y la desigualdad y, al mismo tiempo, arrogarse el privilegio de determinar quién es igual o diferente. Para enfrentarse a la colonialidad, la sociología de las ausencias busca una nueva articulación entre los principios de igualdad y diferencia, permitiendo así la posibilidad de diferencias iguales: una ecología de las diferencias compuesta de reconocimiento mutuo. Para ello, somete la jerarquía y la diferencia a una indagación crítica. Se trata de deconstruir tanto la diferencia (¿hasta qué punto la diferencia es producto de la jerarquía?) como la jerarquía (¿hasta qué punto la jerarquía es producto de la diferencia?) Las diferencias que quedan cuando se desvanece la jerarquía se convierten en una sólida denuncia de las diferencias que la jerarquía exige para no desaparecer.

Los movimientos feministas, indígenas y afrodescendientes han estado y están en la primera línea de la batalla por una ecología del reconocimiento. A medida que aumenta la diversidad social y cultural de los sujetos colectivos que luchan por la emancipación social, la ecología del reconocimiento se convierte en fundamental. La identificación de diversas formas de opresión y dominación, además de las múltiples formas y escalas de las luchas contra ellas (locales, nacionales y transnacionales), confiere una nueva

visibilidad a la dinámica diferente y desigual del capitalismo global, una dinámica capaz de generar diferentes contradicciones y luchas.

Así pues, se ha puesto de manifiesto que la naturalización de las diferencias es consecuencia de la colonialidad ontológica, es decir, la colonialidad del ser (lo que cuenta como ser, incluido el ser humano), que a su vez constituye la base de la colonialidad del conocimiento y el poder. Esta es la razón de que las concepciones eurocéntricas de la regulación social y la emancipación social no permitan la formación de círculos de reciprocidad suficientemente comprensivos para cimentar la nueva demanda de equilibrio entre el principio de igualdad y el principio de reconocimiento de la diferencia. En esta base de las denuncias de tal negación de la reciprocidad asentaron su lucha los movimientos feministas, poscoloniales, campesinos, indígenas, gais y de lesbianas, para crear ámbitos públicos subalternos e insurgentes. La lucha por el reconocimiento de las diferencias abrió nuevos repertorios de resistencia impulsados por la idea de una ciudadanía fuerte, y así se convirtió en foro privilegiado para articular la redistribución económica con la social y cultural. Al ampliar el círculo de la reciprocidad —el círculo de las diferencias iguales— la ecología del reconocimiento crea una nueva exigencia de inteligibilidad recíproca. La multidimensionalidad de las formas de dominación y opresión genera formas de resistencia y lucha que movilizan a diferentes actores, vocabularios y recursos colectivos no siempre mutuamente inteligibles, lo cual puede imponer serias limitaciones a la redefinición del espacio político. De ahí la necesidad de la traducción intercultural, de la que se ocupa el Capítulo 8.

La ecología de la transescala.

La sociología de las ausencias se enfrenta a la cuarta lógica, la de la escala global, mediante la recuperación de lo que en lo local no es consecuencia de la globalización hegemónica y lo que en ello hay que pueda conducir a la globalización contrahegemónica. No existe globalización sin localización. Lo que hoy se considera local es con mucha frecuencia un globalismo localizado, es decir, el resultado del impacto específico de la globalización hegemónica en una determinada entidad o condición. La localización de la lengua alemana es el resultado de la globalización de la lengua inglesa, del mismo modo que las condiciones locales en las costas de África donde se han estado vertiendo residuos tóxicos son consecuencia de la globalización neoliberal. Y mucho antes de la globalización, el colonialismo era (y sigue siendo) el mayor producto de las condiciones locales. Al desglobalizar lo local *respecto a* la globalización hegemónica, la sociología de las ausencias estudia la posibilidad de globalización contrahegemónica basada en articulaciones locales/globales alternativas. Este estudio implica dilucidar qué hay en lo local que no sea reducible al impacto de la globalización hegemónica, y lo que sea o pueda llegar a ser semilla de resistencia contra las relaciones desiguales de poder producidas o favorecidas por tal globalización.

En este ámbito, la sociología de las ausencias exige recurrir a lo que en el libro anterior llamaba la perspectiva curiosa, el uso de la imaginación cartográfica, sea para ver en cada

escala de representación no solo lo que revela, sino también lo que oculta, o para ocuparse de los mapas cognitivos que operan de forma simultánea con distintas escalas, permitiendo así la identificación de nuevas articulaciones locales/globales. Muchos de los movimientos de emancipación de las últimas décadas empezaron siendo luchas locales contra la exclusión social impuesta o aumentada por la globalización neoliberal. No fue hasta hace poco cuando estos movimientos desarrollaron articulaciones locales/globales con el fin de crear formas contrahegemónicas de globalización. El Foro Social Mundial es una manifestación vital (bien que embrionaria) de este proceso (Santos, 2005).

En cuanto al privilegio otorgado al universalismo de ser medida de todo lo considerado no universal, la actuación de la sociología de las ausencias es excavar en el largo proceso histórico de la modernidad occidental. Interpela a aquellas interpretaciones específicas de la realidad social y cósmica (la justicia social, el éxito, la dignidad, el respeto, la riqueza, la solidaridad, la comunidad, el orden y la armonía cósmicos, la espiritualidad, la naturaleza, el bienestar, la división Oriente/Occidente) que progresivamente se invocan en muy distintos contextos, y siempre con el mismo propósito de cimentar y legitimar las estructuras de poder y dominación. En tal actividad, también ilumina otras interpretaciones específicas que, por el contrario, en el mismo proceso estuvieron confinadas en un contexto dado, y el alcance de su validez fue controlado muy de cerca y a menudo de forma violenta. En el último caso, la sociología de las ausencias estudia la posible presencia de tales interpretaciones en las diferentes regiones del globo que estuvieron sometidas al colonialismo y el capitalismo históricos europeos (incluida Europa), y en las formas en que puedan estar presentes como recursos empoderadores en las luchas de los grupos sociales oprimidos contra el colonialismo y el capitalismo. En la medida en que se puede detectar su presencia, se pueden emplear de bloques para la construcción desde abajo de universalismos auto-conscientemente parciales cuya función principal consiste en mostrar el tipo concreto de particularismo que actúa en el universalismo abstracto centrado en Occidente.

La ecología de las productividades.

Por último, en el ámbito de la quinta lógica, la de la productividad capitalista, la sociología de las ausencias consiste en recuperar y valorar sistemas de producción alternativos, organizaciones económicas populares, cooperativas de trabajadores, empresas autogestionadas, la economía de la solidaridad, conceptos de propiedad que trasciendan la propiedad individual privada, etc., que el monopolio de la productividad capitalista ha ocultado o desacreditado. Pienso en los movimientos de campesinos y pueblos indígenas que luchan por la tierra y su propiedad, los movimientos urbanos que luchan por la vivienda, los movimientos indígenas que luchan por sus territorios históricos y los recursos naturales descubiertos en ellos, los movimientos de defensa de la sostenibilidad ecológica, los movimientos económicos populares, y también los movimientos contra la privatización del agua o los servicios de bienestar y los movimientos en contra de megaproyectos de desarrollo (por ejemplo, grandes presas que

obligan a desplazarse a muchos miles de personas). Tal vez sea este el ámbito más polémico de la sociología de las ausencias, porque se enfrenta directamente a los paradigmas del desarrollo, del crecimiento económico infinito, de la primacía de la propiedad privada y de la acumulación, los modelos en que se sustenta el capitalismo global. Demuestra que la idea específica de productividad que llegó a imponerse se escogió históricamente no por su valor intrínseco o innato, sino porque convenía mejor que cualquier otro a un paradigma económico basado en la codicia y el individualismo posesivo, y no en la cooperación y la prosperidad social compartida.

La escala de estas iniciativas varía enormemente. Hay microiniciativas que llevan a cabo grupos sociales marginados, del Sur global y del Norte global, que intentan conseguir cierto control sobre sus vidas y sus comunidades, hay propuestas de coordinación económica y legal a nivel internacional con el fin de asegurar el respeto a modelos fundamentales de trabajo decente y protección medioambiental, hay iniciativas por el control del capital financiero global; hay esfuerzos por construir economías globales sobre los principios de la cooperación y la solidaridad.

Estas concepciones y prácticas alternativas de la producción y la productividad comparten dos ideas principales. En primer lugar, estas prácticas, más que encarnar proyectos coherentes de sistemas económicos alternativos al capitalismo global, son principalmente esfuerzos localizados de comunidades y trabajadores para crear bolsas de producción solidaria, a menudo con el apoyo de redes y coaliciones de abogacía progresista transnacionales. Estas alternativas son mucho menos grandiosas que las del socialismo del siglo xx, y las teorías en que se basan son menos ambiciosas que la fe en la inevitabilidad histórica del socialismo dominante en el marxismo clásico. De hecho, la viabilidad de esas alternativas depende en gran medida, al menos a corto y medio plazo, de su capacidad de sobrevivir en el capitalismo global. Conscientes como son de su propio contexto, apuntan, no obstante, a formas alternativas de organización económica y les dan credibilidad. La segunda idea es que estas iniciativas comparten una concepción comprensiva de la "economía", en la que incluyen objetivos tales como la participación democrática, la sostenibilidad medioambiental, la equidad social, sexual, racial, étnica y cultural, y la solidaridad transnacional.

En este ámbito, la sociología de las ausencias amplía el espectro de la realidad social mediante la experimentación con alternativas económicas realistas para construir una sociedad más justa. Las alternativas económicas defienden valores organizativos y políticos opuestos al capitalismo global, por lo que amplían el principio de ciudadanía más allá del estrecho límite trazado por el liberalismo político, y mantienen viva la promesa de eliminar la actual cohabitación de la democracia de baja intensidad y el despotismo económico.

En cada uno de los cinco ámbitos, el objetivo de la sociología de las ausencias es divulgar la diversidad y multiplicidad de las prácticas sociales y darles crédito frente a la credibilidad exclusiva de las prácticas hegemónicas. La idea de multiplicidad y relaciones

no destructivas la sugiere el concepto de ecología: la ecología de los saberes, la ecología de las temporalidades, la ecología del reconocimiento, la ecología de la transescala y la ecología de las productividades. Todas estas ecologías tienen en común la idea de que la realidad no se puede reducir a lo que existe. Equivale a una visión amplia del realismo que incluye las realidades hechas ausentes por el silencio, la supresión y la marginación. En una palabra, realidades que se producen activamente como no existentes.

En resumen, el ejercicio de la sociología de las ausencias es contrafactual y se produce mediante la oposición al sentido común científico convencional. Para realizarlo es necesaria la imaginación sociológica. Distingo tres tipos de imaginación que, aunque van de la mano, se pueden analizar por separado. *La imaginación epistemológica* posibilita el reconocimiento de diferentes conocimientos, perspectivas y escalas de identificación y relevancia, y análisis y evaluación de las prácticas; *la imaginación democrática* hace posible el reconocimiento de diferentes prácticas y agentes sociales. Tanto la imaginación epistemológica como la democrática tienen una dimensión deconstructiva y otra reconstructiva.

La crítica de la razón proléptica

La razón proléptica es la cara de la razón perezosa cuando el futuro se concibe desde el punto de vista privilegiado de la monocultura del tiempo lineal. La monocultura del tiempo lineal amplió enormemente el futuro al mismo tiempo que contraía el presente, como veíamos al analizar la razón metonímica. Dado que el significado y la dirección de la historia residen en el progreso y este es ilimitado, el futuro es infinito. Sin embargo, puesto que se proyecta de acuerdo con una dirección irreversible, el futuro, como muy bien vio Benjamin, es un tiempo vacío y homogéneo[13]. El futuro es tan abundante como vacío; solo existe, como dice Marramao, para convertirse en pasado (1995, pág. 126). Un futuro así concebido no necesita ser objeto del pensamiento, y en esto consiste la pereza de la razón proléptica.

El objetivo de la crítica de la razón metonímica es expandir el presente, en cambio, el objetivo de la crítica de la razón proléptica es contraer el futuro. Contraer el futuro significa hacerlo escaso y, con ello, objeto de cuidado. El futuro no tiene más significado ni dirección que los que derivan de ese cuidado. Contraer el futuro consiste en eliminar, o al menos reducir, la discrepancia entre la concepción del futuro de la sociedad y la concepción del futuro de los individuos. A diferencia del futuro de la sociedad, el futuro de los individuos está limitado por lo que les dura la vida —o la vida reencarnada, en las culturas donde la metempsicosis es materia de fe—. En ambos casos, el carácter limitado del futuro y el hecho de que dependa de la gestión y el cuidado de los individuos, posibilitan que el futuro sea reconocido como componente del presente. En otras palabras, la contracción del futuro contribuye a la expansión del presente.

Si la expansión del presente se obtiene mediante la sociología de las ausencias, la

contracción del futuro se obtiene mediante la *sociología de las emergencias*. La sociología de las emergencias consiste en sustituir la vaciedad del futuro (de acuerdo con un tiempo lineal) por un futuro de posibilidades concretas, a la vez utópicas y realistas, y construidas en el presente mediante actividades de cuidado.

Llamar la atención sobre las emergencias es especulativo por naturaleza, y requiere cierta elaboración filosófica. El significado profundo de las emergencias se puede observar en las más diversas tradiciones culturales y filosóficas. En lo que se refiere a la filosofía occidental, las emergencias han sido una cuestión marginal. De ella se ha ocupado con exquisita elocuencia Ernst Bloch. El concepto que rige en la sociología de las emergencias es el de Todavía No (*Noch Nicht*) promovido por Bloch (1995). Bloch está en desacuerdo con el hecho de que la filosofía occidental haya estado dominada por los conceptos de Todo (*Alles*) y Nada (*Nichts*), en los que parece que todo está latente, pero de los que nada puede emerger. Por lo tanto, la filosofía occidental es una filosofía estática. Para Bloch, lo posible es el concepto más incierto y más ignorado de la filosofía occidental (1995, pág. 241). Sin embargo, solo lo posible permite que se revele la inagotable riqueza del mundo. Además de Todo y Nada, Bloch introduce dos nuevos conceptos: No (*Nicht*) y Todavía No (*Noch Nicht*). El No es la carencia de algo y la manifestación de la voluntad de superar esta carencia. Así pues, el No se distingue de la Nada (1995, pág. 306). Decir No es decir sí a algo diferente. El Todavía No es la categoría más compleja porque expresa lo que existe como simple tendencia, un movimiento que está latente en el propio proceso de manifestarse a sí mismo. El Todavía No es la forma en que el futuro se inscribe en el presente. No es un futuro indeterminado o infinito, sino una posibilidad concreta y una capacidad, que ni existen en el vacío ni están completamente determinadas. En realidad, determinan activamente todo lo que tocan, cuestionando así las determinaciones que existen en un momento dado. Subjetivamente, el Todavía No es conciencia anticipativa, una forma de conciencia que, aunque es de suma importancia en la vida de las personas, Freud desatendió por completo (Bloch, 1995, págs. 286-315). Objetivamente, el Todavía No es, por un lado, capacidad (potencia) y, por el otro, posibilidad (potencialidad). La posibilidad tiene una dimensión de oscuridad en tanto que se origina en el momento vivido y que nunca es completamente visible para sí misma, y también un componente de incertidumbre que deriva de una doble carencia: 1) el hecho de que las condiciones que concretan la posibilidad solo se conocen en parte; 2) el hecho de que las condiciones solo existen en parte. Para Bloch, es fundamental distinguir entre estas dos carencias: es posible conocer relativamente bien las condiciones que solo existen de modo muy parcial, y viceversa.

El Todavía No inscribe en el presente una posibilidad que es incierta, pero nunca neutra; podría ser la posibilidad de utopía o salvación (*Heil*) o la posibilidad de catástrofe o condenación (*Unheil*). Tal incertidumbre aporta un elemento de posibilidad, o peligro, a todo cambio. Esta incertidumbre es la que, en mi opinión, expande el presente, al mismo tiempo que contrae el futuro y lo convierte en objeto de cuidado. En todo

momento, hay un horizonte limitado de posibilidades, y por esto es importante no desperdiciar la singular oportunidad de un cambio específico que el presente ofrece: *carpe diem* (aprovecha el día). Bloch, siguiendo el marxismo, que él en cualquier caso interpretó de forma creativa, piensa que la sucesión de horizontes conduce o tiende a un estado final. Sin embargo, creo que discrepar de Bloch al respecto es irrelevante. El énfasis de Bloch subraya la crítica de la concepción mecánica de la materia, por un lado, y, por otro, la afirmación de nuestra capacidad de pensar y actuar de forma productiva sobre el mundo. Considerando las tres categorías modales de existencia —realidad, necesidad y posibilidad (Bloch, 1995, págs, 244, 245)— la razón perezosa se centró en las dos primeras y abandonó por completo la tercera. Según Bloch, Hegel es responsable sobre todo del hecho de que la filosofía haya abandonado lo posible. Para Hegel, lo posible, dado que se contiene en lo real, o no existe o no es diferente de lo que existe; en cualquier caso, no hay necesidad de pensar en ello. La realidad y la necesidad no necesitan la posibilidad para explicar el presente ni el futuro. La ciencia moderna fue el vehículo privilegiado de esta concepción. Por este motivo, Bloch nos invita a concentrarnos en la categoría modal que ha sido más olvidada por la ciencia moderna: la posibilidad. Ser humano es tener mucho por delante (1995, pág. 246).

La posibilidad es el motor del mundo. Sus momentos son: la *necesidad* (la manifestación de la carencia de algo), la *tendencia* (proceso y significado) y la *latencia* (lo que sigue adelante en el proceso). La necesidad es el reino del No; la tendencia, el reino del Todavía No; y la latencia, el doble reino inestable de la Nada y el Todo, porque puede acabar en frustración o en esperanza.

La sociología de las emergencias es la indagación en las alternativas que el horizonte de posibilidades concretas contiene. Si la sociología de las ausencias amplifica el presente sumando a la realidad existente lo que la razón metonímica le resta, la sociología de las emergencias amplía el presente sumando a la realidad existente las posibilidades y las expectativas de futuro realistas que contiene. En el último caso, la ampliación del presente implica la contracción del futuro en la medida en que el Todavía No, lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y en peligro. Como dice Bloch, al lado de toda esperanza siempre hay un féretro (1995, pág. 311). Cuidar el futuro es imperativo porque es imposible armar la esperanza contra la frustración, el adviento contra el nihilismo, la redención contra el desastre: en una palabra, porque es imposible tener esperanza sin el féretro.

La sociología de las emergencias consiste en emprender una ampliación simbólica de los saberes, las prácticas y los agentes con el fin de identificar en ellos las tendencias del futuro (el Todavía No) sobre las que es posible intervenir para maximizar la probabilidad de la esperanza *respecto a* la probabilidad de frustración. Tal ampliación simbólica en realidad es una forma de imaginación sociológica con un doble objetivo: por un lado, conocer mejor las condiciones de la posibilidad de esperanza; por otro lado, definir principios de acción para fomentar que esas condiciones se cumplan.

La sociología de las emergencias actúa tanto sobre las posibilidades (la potencialidad) como sobre las capacidades (la potencia). El Todavía No tiene significado (como posibilidad) pero no dirección, porque puede acabar en esperanza o en desastre. Por lo tanto, la sociología de las emergencias sustituye la idea de determinación por la idea de cuidado. Asimismo, la axiología del progreso es sustituida por la axiología del cuidado. En la sociología de las ausencias, la axiología del cuidado se ejerce *respecto a* alternativas al alcance, en cambio, en la sociología de las emergencias, la axiología del cuidado e ejerce *respecto a* alternativas posibles. Debido a esta dimensión ética y política, ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias son sociologías convencionales. Pero no lo son por otra razón: su objetividad depende de la calidad de su dimensión subjetiva. El elemento subjetivo de la sociología de las ausencias es una conciencia cosmopolita insurgente o subalterna y un inconformismo ante el desperdicio de la experiencia. El elemento subjetivo de la sociología de las emergencias es una conciencia anticipativa y un inconformismo ante una necesidad cuya satisfacción está en el horizonte de posibilidades. Como dice Bloch, los conceptos fundamentales no se pueden alcanzar sin una teoría de los sentimientos (1995, pág. 306). El No, la Nada y el Todo arrojan luz sobre sentimientos elementales como los de hambre y necesidad, desesperación y aniquilación, confianza y redención. De una u otra forma, estos sentimientos están presentes en el inconformismo que mueve tanto a la sociología de las ausencias como a la sociología de las emergencias. Una y otra intentan impulsar acciones colectivas de cambio social para las que siempre es necesaria la inteligencia emocional, sea entusiasmo o indignación. En el mejor de los casos, los efectos emocionales establecen un equilibrio entre las dos corrientes de la personalidad, a las que denomino *corriente fría* y *corriente cálida*. La *corriente fría* es la que se ocupa del conocimiento de los obstáculos y las condiciones para el cambio. La *corriente cálida* es la de la voluntad de actuar, cambiar y superar los obstáculos. La corriente fría impide que se nos engañe; si conocemos las condiciones, no se nos puede condicionar fácilmente. La corriente cálida, por otro lado, impide que nos paralicemos o desilusionemos con facilidad; la voluntad de desafío es la base del desafío de la voluntad. El equilibrio de las dos corrientes es difícil, mientras que el desequilibrio, más allá de determinado límite, es un factor de perversión. La preocupación excesiva por el desengaño corre el peligro de cambiar las condiciones en obstáculos insuperables, y conducir a la inmovilidad y el conformismo. Por otro lado, la preocupación excesiva por la desilusión se traduce en una completa aversión a todo lo que no sea visible o palpable, y, por el mismo principio, también conduce a la inmovilidad y el conformismo.

La sociología de las ausencias actúa en el campo de las experiencias sociales, en cambio, la sociología de las emergencias lo hace en el campo de las expectativas sociales. Como he señalado antes, la discrepancia entre las experiencias y las expectativas es un elemento constitutivo de la modernidad occidental. A través de la idea de progreso, la razón proléptica polarizó esta discrepancia hasta el punto de que desapareció cualquier vínculo entre las experiencias y las expectativas; por penosas que puedan ser las

experiencias actuales, no excluyen la ilusión de unas expectativas estimulantes. La sociología de las emergencias concibe la discrepancia entre las experiencias y las expectativas sin recurrir a la idea de progreso, y la entiende como concreta y medida. La razón proléptica amplió mucho las expectativas, con lo que redujo el campo de las experiencias y contrajo el presente, en cambio, el objetivo de la sociología de las emergencias es una relación más equilibrada entre experiencia y expectativa, lo cual, en las circunstancias actuales, implica dilatar el presente y encoger el futuro. No se trata de minimizar las expectativas, sino de radicalizarlas basándolas en posibilidades y capacidades reales, aquí y ahora[14].

Las expectativas modernistas eran grandiosas en abstracto, falsamente infinitas y universales. Como tales, han justificado la muerte, la destrucción y el desastre en nombre de la redención venidera. Contra esta forma disfrazada de nihilismo, tan vacía como el triunfalismo de las fuerzas hegemónicas, la sociología de las emergencias ofrece una nueva semántica de las expectativas. Las expectativas que la sociología de las emergencias legitima son a la vez contextuales, porque se miden por posibilidades concretas, y radicales, porque, en el ámbito de esas posibilidades y capacidades, aseguran un sólido cumplimiento que las protege, aunque nunca del todo, de la frustración y la perversión. En estas expectativas reside la reinvención de la emancipación social o, mejor, las emancipaciones sociales.

Con la ampliación del presente y la contracción del futuro, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, cada una a su manera, contribuyen a la desaceleración del presente, al que otorgan un contenido más denso y más sustancial que el de fugaz instante entre el pasado y el futuro al que lo condenó la razón proléptica. En vez de una fase final, postulan una constante vigilancia ética sobre la progresiva aparición de las posibilidades, con la ayuda de sentimientos tan elementales como el asombro negativo que provoca ansiedad, y el asombro positivo que alimenta a la esperanza.

La ampliación simbólica propiciada por la sociología de las emergencias se propone analizar lo que en una determinada práctica, experiencia o forma de conocimiento, existe como tendencia o posibilidad. Actúa tanto sobre las posibilidades como sobre las capacidades. Identifica las señales, los indicios o el rastro de posibilidades futuras en todo lo que existe. También aquí se trata de investigar una ausencia, pero, mientras que en la sociología de las ausencias se puede disponer aquí y ahora de lo que se produce activamente como no existente, aunque sea silenciado, marginado o descalificado, en la sociología de las emergencias la ausencia es una carencia de una posibilidad de futuro aún no identificada y de una capacidad aún no formada del todo para aplicarla. Para combatir el abandono sufrido por las dimensiones de la sociedad que aparecen como signos o pistas, la sociología de las emergencias les presta una atención “excesiva”. Ahí reside la ampliación simbólica. Es un estudio prospectivo basado en dos procedimientos: hacer menos parcial nuestro conocimiento de las condiciones de lo posible; hacer menos parciales las condiciones de lo posible. El objetivo del primer procedimiento es entender

mejor aquello de las realidades estudiadas que las convierte en pistas o signos; el del segundo es reforzar estas pistas o signos. Es el tipo de conocimiento que subyace en la sociología de las ausencias, por lo que es un conocimiento argumentativo que, más que demostrar, persuade; más que racional, pretende ser razonable. Es un tipo de conocimiento que evoluciona hasta que identifica de forma creíble los saberes o las prácticas emergentes.

Conclusión

La sociología de las ausencias amplía el reino de las experiencias sociales que ya están al alcance, en cambio, la sociología de las emergencias amplía el reino de las experiencias sociales posibles. Las dos están profundamente interrelacionadas: cuanto más amplia es la realidad creíble, más amplio es el campo de las pistas creíbles y los futuros concretos posibles. Cuanto mayores son la multiplicidad y la diversidad de las experiencias disponibles y posibles (los saberes y los agentes), mayores son la expansión del presente y la contracción del futuro. Como demuestran cada vez más los movimientos sociales, la diversidad y la multiplicidad pueden dar origen a intensos conflictos sociales en ámbitos tan diversos como los de la biodiversidad (entre la biotecnología y los derechos de propiedad intelectual, por un lado, y los saberes indígenas o tradicionales, por otro), la medicina (entre la medicina moderna y la tradicional), la justicia (entre la jurisdicción indígena o las autoridades tradicionales y las jurisdicciones nacionales modernas), la agricultura (entre la tecnología agroindustrial y la del campesino), la democracia (entre la democracia liberal y la democracia participativa o comunitaria, entre los derechos individuales y los derechos colectivos), la religión (entre el laicismo y la religión de Estado, entre dioses antropomorfos y dioses biomorfos, entre la religiosidad institucionalizada y la espiritualidad), el desarrollo (entre la naturaleza y la Madre Tierra, entre los megaproyectos y los modos de vida de las personas, entre los imperativos del desarrollo y el *buen vivir* o el *sumak kawsay*, entre el desarrollo alternativo y las alternativas al desarrollo, entre la propiedad privada y la titularidad individual sobre la tierra, por un lado, y la propiedad comunal o colectiva y la tierra comunal ancestral, por otro).

[1] En el Capítulo 4, mostré cómo la pereza se desliza hacia la depredación. Aquí, me concentro en el modelo o forma hegemónica de la modernidad occidental. Como mencioné en el capítulo 3, a lo largo de la trayectoria histórica de la modernidad occidental había varios modelos o versiones diferentes, algunos dominantes, otros suprimidos o marginados. Al final, las disputas entre ellos se decidieron sobre la base de su adecuación a los objetivos históricos del capitalismo y el colonialismo..

[2] Paradójicamente, y como demostré en el Capítulo 2, la contracción del presente puede ocurrir a través de la repetición infinita de instantes o momentos fugaces indiferenciados. Una vez que los puentes del pasado y del futuro son cortados, el instante apenas se puede distinguir de lo eterno, una especie de eternidad secular.

[3] Utilizo la metonimia, una figura retórica relacionada con la sinécdoque, en la que se toma una parte en representación del todo.

[4] Utilizo la prolepsis, una técnica común de anticipación, para significar el conocimiento del futuro en el

presente.

[5] João Arriscado NUNES (1998/1999), cuando abordando los debates contemporáneos sobre este tema, ilustra cómo la nueva configuración de saberes tiene que ir más allá de las "dos culturas".

[6] Para una primera crítica de la razón perezosa, véase mi búsqueda de un nuevo sentido común en SANTOS (1995, 2000).

[7] En Occidente, la crítica tanto de la razón metonímica como de la razón proléptica tiene una larga tradición. Para restringirme a la era moderna, se remonta al romantismo y aparece bajo diferentes formas en Kierkegaard, Nietzsche, fenomenología, existencialismo y pragmatismo. La pereza de los debates radica en que estos últimos no cuestionan, en general, el peculiar desprendimiento del conocimiento como algo separado y más elevado que el resto de la realidad. Por eso, en mi opinión, las críticas más elocuentes provienen de aquellos para quienes la razón metonímica y proléptica no son sólo un artefacto o juego intelectual, sino la ideología generadora detrás de un sistema brutal de dominación, es decir, el sistema colonial. GANDHI (1929/1932, 1938, 1951, 1960, 1972), FANON (1961), MARTÍ (1963), NKRUMAH (1965b) y MEMMI (1965) son algunas de las voces sobresalientes. En el contexto colonial, la razón perezosa está detrás de lo que QUIJANO (2000), DUSSEL (2001), MIGNOLO (2000) y SANTOS (2010) llamamos la "colonialidad del poder", una forma de poder que, en lugar de terminar con el fin del colonialismo, ha seguido siendo frecuente en las sociedades poscoloniales.

[8] JASPERS considera el período entre 800 y 200 a.C. como una "edad axial", un período que establece "las bases sobre las que la humanidad todavía subsiste hoy" (1951, pág. 98). En este período, la mayoría de los "acontecimientos extraordinarios" que dieron forma a la humanidad tal como la conocemos ocurrieron en Oriente, en China, India, Persia y Palestina. Occidente está representado por Grecia y, como sabemos hoy, la antigüedad clásica griega debe mucho a sus raíces africanas y orientales (BERNAL, 1987). Véase también SCHLUCHTER (1979). Joseph NEEDHAM, con su gigantesco *magnum opus* ciencia y civilización en China, representa el intento más ambicioso de confrontar la modernidad occidental con los límites de su razón metonímica. Antes de JASPERS y NEEDHAM, SCHOPENHAUER era el filósofo occidental que mejor entendía los límites de la tradición de la que provenía, y sentía la necesidad de llegar a las filosofías orientales. Dada la arrogancia de la razón perezosa, esta fue probablemente una de las razones por las que sus clases fueron abandonadas por los estudiantes que experimentaron un mayor confort en los límites bien controlados del sistema filosófico de HEGEL, que estaba enseñando al mismo tiempo en la misma universidad , la Universidad de Berlín.

[9] BENJAMIN (1972, pág. 214) pensó que la Primera Guerra Mundial había privado al mundo de las relaciones sociales a través de las cuales las generaciones anteriores pasaron su sabiduría a las generaciones más jóvenes. Un mundo nuevo había surgido después de la guerra, argumentó, un mundo dominado por el desarrollo de la tecnología, un mundo en el que incluso la educación y el aprendizaje dejaron de traducirse en experiencia. Una nueva pobreza ha surgido así, una falta de experiencia en medio de una transformación agitada, una nueva forma de barbarie (1972, pág. 215). Concluye su ensayo de esta manera: "Nos hemos vuelto pobres. Pieza por pieza hemos renunciado a la herencia de la humanidad, a menudo depositada en una casa de empeños por un centésimo de su valor, sólo para recuperar el pequeño cambio del "equilibrio actual" [AKTUELLE] (1972, pág. 219).

[10] Sobre los modos de producción de la globalización, véase SANTOS (1995, 2002a).

[11] La sociología de las ausencias no quiere abolir las categorías de ignorante, residual, inferior, local o improductivo. En cambio, desea que dejen de ser atribuidos según un solo criterio, uno que no tolera ser cuestionado por ningún otro criterio alternativo. Este monopolio no es el resultado de un trabajo de razonabilidad argumentativa. Más bien resulta de una imposición que sólo está justificada por la supremacía de quien tiene el poder de imponer.

[12] *The end of a cognitive empire. The coming of age of the Epistemologies of the South* (2018) trata de las formas en que los movimientos sociales están actuando en la sociología de las ausencias y en la sociología de las emergencias que se tratan a continuación.

[13] "El concepto de progreso histórico de la humanidad no puede separarse del concepto de su progresión a través de un tiempo vacío y homogéneo" (BENJAMIN, 1968, pág. 261). Y contrapone: "Los adivinos que encontraron de vez en cuando lo que tenía en la tienda, ciertamente no experimentaron el tiempo como homogéneo o vacío" (1968, pág. 264).

[14] En el Capítulo 2 defendí un nuevo tipo de subjetividad capaz y dispuesta a llevar a cabo la nueva

articulación entre las experiencias actuales y las expectativas sobre el futuro requeridas por la sociología de las ausencias y por la sociología de las emergencias.

CAPÍTULO

7

Las ecologías de los saberes

Desde posiciones distintas, el pensamiento abisal y el conocimiento como emancipación (que va de un punto de ignorancia llamado colonialismo a un punto de conocimiento llamado solidaridad) y también la razón cosmopolita subalterna, convergen en la búsqueda de epistemologías del Sur basadas en aprender del Sur antiimperial. Las epistemologías del Sur se construyen con dos procedimientos principales: las ecologías de los saberes y la traducción intercultural. En este capítulo me ocupo de las ecologías de los saberes.

Como apuntaba en el capítulo anterior, la ecología de los saberes se opone a la lógica de la monocultura del conocimiento y del rigor científicos, e identifica otros saberes y criterios de rigor y validez que operan de forma creíble en prácticas sociales que la razón metonímica declara no existentes. En este sentido, la idea central de la sociología de las ausencias es que no existen la ignorancia ni el conocimiento en general. Toda ignorancia lo es de un determinado tipo de conocimiento, y todo conocimiento es la superación de una ignorancia particular. Aprender un determinado conocimiento puede implicar olvidar otros tipos de saberes o, en realidad, ignorarlos. En otras palabras, desde el punto de vista de la ecología de los saberes, la ignorancia no es necesariamente ni una fase anterior ni un punto de partida. Puede ser perfectamente un punto de llegada, resultado del olvido o el desaprendizaje que el proceso de aprender implica. Así pues, en cada paso de la ecología de los saberes es fundamental preguntarse si lo que uno aprende es válido y si lo que uno ya sabe se debe olvidar o desaprender, y por qué. La ignorancia es descalificada cuando lo que uno aprende tiene mayor valor que lo que olvida. O, si no, la ignorancia equivale a la docta ignorancia de Nicolás DE CUSA, de la que hablaba en el Capítulo 3. La utopía del interconocimiento consiste en aprender conocimientos nuevos y menos familiares sin tener que olvidar necesariamente los antiguos ni los propios. Tal es la idea de prudencia que subyace en la ecología de los saberes. Esta da por supuesto que todas las prácticas racionales en que intervienen seres humanos, y seres humanos y naturaleza, conllevan más de un tipo de saber y, por consiguiente, también más de un tipo de ignorancia. Desde este punto de vista epistemológico, las sociedades capitalistas modernas se caracterizan por favorecer las prácticas en las que prevalecen las formas de conocimiento científico. Esto significa que solo se considera descalificadora la ignorancia

de estas formas. Como consecuencia de este estatus privilegiado que se otorga a las prácticas científicas, se favorece la intervención de estas en la realidad humana y social. Cualquier error o desastre que puedan provocar se aceptan socialmente y se consideran un coste inevitable que hay que superar o compensar con nuevas prácticas científicas.

El conocimiento científico no está distribuido de forma equitativa, por lo que sus intervenciones en la práctica tienden a servir a los grupos sociales que tienen mayor acceso a él. En última instancia, la injusticia social se basa en la injusticia cognitiva. Sin embargo, la lucha por la justicia cognitiva nunca tendrá éxito si solo se basa en la idea de una distribución más equitativa del conocimiento científico. Más allá del hecho de que tal distribución es imposible en las condiciones del capitalismo global, el conocimiento científico tiene unos límites intrínsecos en lo que se refiere a las intervenciones que promueve en la práctica[1].

En la ecología de los saberes, buscar credibilidad para los conocimientos no científicos no conlleva desacreditar el conocimiento científico. Implica, más bien, utilizarlo en un contexto más amplio de diálogo con otros conocimientos. En las condiciones actuales, dicho uso del conocimiento científico es contrahegemónico. Se trata, por un lado, de explorar concepciones alternativas que estén en el interior del conocimiento científico y que se hayan hecho visibles a través de epistemologías pluralistas de diversas prácticas científicas (en particular, las epistemologías feministas) y, por otro lado, de promover la interdependencia entre los saberes científicos producidos por la modernidad occidental y saberes distintos no científicos.

Este principio de la incompletitud de todos los saberes es la condición previa de los diálogos y debates epistemológicos entre diferentes conocimientos. Lo que cada conocimiento aporta a ese diálogo es cómo consigue que cierta práctica acabe con una determinada ignorancia. Confrontación y diálogo entre saberes es confrontación y diálogo entre los diferentes procesos a través de los cuales las prácticas que sean diversamente ignorantes se convierten en prácticas que sean también diversamente conocedoras. Todos los conocimientos tienen límites internos y externos. Los internos se refieren a las restricciones que son consecuencia de lo que todavía no se sabe, pero al final, por un determinado tipo de conocimiento, se puede saber. Los límites externos se refieren a lo que no se sabe ni se puede saber mediante un determinado tipo de conocimiento. Desde el punto de vista de la ecología de los saberes, los límites externos implican reconocer intervenciones alternativas que solo son posibles con otros tipos de conocimiento. Una de las características específicas del conocimiento hegemónico es que solo reconoce los límites internos. El uso contrahegemónico de la ciencia moderna constituye una exploración paralela y simultánea de sus límites internos y externos. Por esta razón, el uso contrahegemónico de la ciencia no se puede limitar solo a la ciencia. Solo tiene sentido dentro de la ecología de los saberes.

Tal ecología de los saberes permite superar la monocultura del conocimiento científico, y asentar la idea de que los saberes no científicos son alternativas al conocimiento

científico. La idea de alternativas presupone la idea de normalidad, y esta, la idea de norma, de modo que, si no se especifica nada más, la designación de algo como alternativo tiene una connotación latente de condición subalterna. Si tomamos como ejemplo la biomedicina y la medicina tradicional africana, no tiene sentido considerar que la segunda, que predomina con mucha diferencia en África, sea alternativa a la primera. Lo que importa es identificar los contextos y las prácticas en que ambas operan, cómo conciben la salud y la enfermedad, y cómo superan la ignorancia (como enfermedad no diagnosticada) mediante el conocimiento aplicado (como cura o como sanación).[2]

La ecología de los saberes no implica aceptar el relativismo. Al contrario, desde el punto de vista de una pragmática de la emancipación social, el relativismo, entendido como ausencia de criterios de jerarquía entre los conocimientos, es una posición insostenible, porque hace imposible cualquier relación entre el conocimiento y el significado de la transformación social. Si todos los diferentes tipos de conocimiento son igualmente válidos como conocimiento, todo proyecto de transformación social es igualmente válido, o igualmente no válido. El objetivo de la ecología de los saberes es crear un nuevo tipo de relación, una relación pragmática, entre el conocimiento científico y otros tipos de conocimiento. Consiste en asegurar la "igualdad de oportunidades" a los distintos tipos de conocimiento que intervienen en las cada vez más amplias discusiones epistemológicas, con la idea de maximizar sus respectivas aportaciones a la construcción de "otro mundo posible", es decir, una sociedad más justa y democrática, y también una sociedad más equilibrada en sus relaciones con la naturaleza. No se trata de otorgar la misma validez a todos los tipos de conocimiento, sino de hacer posible un debate pragmático entre criterios alternativos válidos sin descalificar de forma inmediata todo lo que no encaje en el canon epistemológico de la ciencia moderna. La igualdad de oportunidades que hay que garantizar a los diferentes tipos de conocimiento no se debe tomar en sentido literal, es decir, como una igualdad de oportunidades para conseguir unos objetivos predeterminados Tal como aquí se entiende, la igualdad de oportunidades implica que cada tipo de conocimiento que participe en la conversación de la humanidad, como dijo John DEWEY, aporte la idea que tenga de "otro mundo posible"; el debate así concebido tiene poco que ver con medios alternativos para alcanzar los mismos fines; se trata de hablar de fines alternativos.

La ecología de los saberes se centra en las relaciones concretas entre los saberes y en las jerarquías y fuerzas que se generan entre ellos. En realidad, ninguna práctica concreta sería posible sin tales jerarquías. Lo que la ecología de los saberes cuestiona son las jerarquías y fuerzas abstractas que la historia, a través de ellos, ha naturalizado.

Las jerarquías concretas deben emerger de la validación de una determinada intervención en la práctica *respecto a* otras intervenciones alternativas. Entre los diferentes tipos de intervención puede haber complementariedades o contradicciones; en todo caso, el debate entre ellos debe estar presidido tanto por juicios cognitivos como por juicios éticos y políticos. La objetividad que preside el juicio cognitivo de una

determinada práctica no choca necesariamente con la evaluación ético-política de dicha práctica.

El impulso que mueve a la ecología de los saberes está en el hecho de que las luchas sociales, particularmente en el Sur global, hacen visibles realidades sociales y culturales en las que la fe en la ciencia moderna es débil, y son más visibles los lazos entre la ciencia moderna y los objetivos de la dominación colonial e imperial, al mismo tiempo que en las prácticas sociales de grandes sectores de la población persisten otros tipos de conocimiento no científico y no occidental. Estas luchas no descartan necesariamente el conocimiento científico ni la cultura occidental hegemónica, sino que los interrogan, generando así interpretaciones posiblemente más ricas que las que ofrecen las epistemologías del Norte. A esto se refiere Roberto RETAMAR cuando dice: "No hay más que un tipo de persona que conozca de veras, en su conjunto, la literatura europea: el colonial" (1989, pág. 28).

En lo que sigue analizo con mayor detalle algunas de las consideraciones anteriores.

La ecología de los saberes y la inagotable diversidad de la experiencia del mundo

La ecología de los saberes se asienta en la idea de copresencia radical. Copresencia radical significa que las prácticas y los agentes de ambos lados de la línea abisal son contemporáneos siempre y cuando haya más de un tipo de contemporaneidad. Copresencia radical significa equiparar simultaneidad con contemporaneidad, lo cual solo se puede conseguir si se abandona la concepción lineal del tiempo (véase el Capítulo 1). Solo así será posible ir más allá de HEGEL (1970), para quien ser miembro de la humanidad histórica —es decir, ser griego y no bárbaro en el siglo V a.C., ciudadano romano y no griego en los primeros siglos de nuestra era, cristiano y no judío en la Edad Media, europeo y no "salvaje" del Nuevo Mundo en el siglo XVI y, en el siglo XIX, europeo (incluido el europeo desplazado de Norteamérica) y no asiático, que está congelado en la historia, ni africano, que ni siquiera forma parte de la historia—. El contexto cultural en que emerge la ecología de los saberes es ambiguo. Por un lado, la idea de la diversidad sociocultural del mundo ha ido ganando aceptación en los movimientos sociales en las tres últimas décadas, lo cual debería favorecer el reconocimiento de la diversidad y la pluralidad epistemológicas como una de las dimensiones de esa pluralidad. Por otro lado, si todas las epistemologías comparten las premisas culturales de su tiempo, es posible que una de las premisas más asentadas del pensamiento abisal sea hoy la creencia en la ciencia como la única forma válida y exacta de conocimiento. ORTEGA Y GASSET (1942) propone una distinción radical entre creencias e ideas, y las segundas significan ciencia o filosofía. La distinción se basa en el hecho de que las creencias forman parte integral de nuestra identidad y subjetividad, mientras que las ideas son externas a nosotros. El origen de nuestras ideas está en las incertidumbres y permanecen asociadas a ellas, en cambio, el de las creencias está en la ausencia de duda. En esencia, es una distinción entre ser y tener: somos lo que creemos,

pero tenemos ideas. Una característica típica de nuestro tiempo es el hecho de que la ciencia moderna pertenece tanto al reino de las ideas como al de las creencias. La creencia en la ciencia está muy por encima de cualquier cosa que podamos conseguir con las ideas científicas. Por lo tanto, la relativa pérdida de confianza epistemológica en la ciencia que impregnó toda la segunda mitad del siglo XX, estuvo acompañada del auge de la creencia popular en la ciencia. La relación entre creencias e ideas en lo que a la ciencia se refiere ha dejado de ser una relación entre dos entidades distintas, para convertirse en una relación entre dos formas de experimentar la ciencia. Esta dualidad significa que el reconocimiento de la diversidad cultural del mundo no significa necesariamente reconocer la diversidad epistemológica del mundo.

En este contexto, la ecología de los saberes es básicamente una contraepistemología. Esto implica renunciar a cualquier epistemología general. En todo el mundo, no solo hay formas muy diversas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y los criterios que se puedan utilizar para validarlo. En este sentido, lo que es válido para la teoría es válido también para la epistemología. En el período transicional en que estamos entrando, donde aún prevalecen las versiones de totalidad y la unidad del conocimiento, probablemente necesitamos una postura epistemológica general residual o negativa para avanzar: una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general.

Dos factores principales explican la emergencia de la ecología de los saberes. El primero es la fuerte presencia política de pueblos y visiones del mundo del otro lado de la línea que juntos participan en la resistencia global al capitalismo, es decir, como importantes agentes de la globalización contrahegemónica. El segundo factor es la confrontación inédita entre concepciones radicalmente distintas de sociedad alternativa, tan distintas que no se pueden juntar en el marco de una única Alternativa totalizadora. Basta con mencionar la lucha de los campesinos pobres de todo el mundo contra el acaparamiento de tierras y los monocultivos agroindustriales; o las luchas de los pueblos indígenas de toda América Latina contra megaproyectos como presas y autopistas que cruzan los parques nacionales y los territorios en que viven, o contra la explotación minera a cielo abierto a una escala sin precedentes. Se enfrentan a menudo a gobiernos progresistas u organizaciones de obreros y mineros para quienes los beneficios que reporta tal "desarrollo de las fuerzas productivas" pueden posibilitar una riqueza compartida y mejores servicios sociales. O las nuevas presencias colectivas en la esfera pública, como la de los *indignados* de Europa o las personas del movimiento okupa de Estados Unidos, que en sus luchas (muy diversas) se enfrentan no solo a gobiernos conservadores que están al servicio del gran capital, sino también a partidos de izquierda y organizaciones sociales progresistas para quienes esas luchas son utópicas, contraproducentes y terminan por ser instrumento de las estructuras de poder dominantes. La globalización contrahegemónica destaca por la ausencia de una única alternativa globalmente válida. La ecología de los saberes pretende dar consistencia

epistemológica al pensar y actuar plural y proposicional.

Todo esto invita a una reflexión más profunda sobre la diferencia entre la ciencia como conocimiento monopolista y la ciencia como parte de la ecología de los saberes.

La ciencia moderna como parte de la ecología de los saberes

Como señalaba antes, el conocimiento científico como producto del pensamiento abisal no está distribuido socialmente de forma equitativa, ni lo podría estar, porque en sus orígenes se diseñó para convertir este lado de la línea en el sujeto del conocimiento, y el otro lado de la línea en objeto del conocimiento. Las intervenciones prácticas que favorece suelen ser aquellas que sirven a los grupos sociales que tienen mayor acceso al conocimiento científico. Mientras se sigan trazando líneas abisales, la lucha por la justicia cognitiva no triunfará si se basa exclusivamente en la idea de una distribución más equitativa del conocimiento científico. Aparte del hecho de que la distribución equitativa es imposible en las condiciones del capitalismo y el colonialismo, el conocimiento científico tiene unas limitaciones intrínsecas en lo que se refiere a los tipos de intervención práctica que posibilita.

La pluralidad interna de las prácticas científicas[3]

La cuestión de la *pluralidad interna* la plantearon, en Occidente, sobre todo las epistemologías feministas[4], los estudios sociales y culturales de la ciencia, y las corrientes de la historia y la filosofía que estos últimos incluyen[5]. En general, las designamos como epistemologías de la pluralidad de las prácticas científicas. Buscan una tercera vía entre la epistemología convencional de la ciencia moderna y otras formas alternativas de saber. Desde su perspectiva, con independencia de las nuevas ciencias emergentes (las ciencias de la complejidad), la epistemología dominante sigue dependiendo mucho del positivismo y su creencia en la neutralidad de la ciencia moderna, su indiferencia ante la cultura, su monopolio del conocimiento válido, su supuesta excepcional capacidad para generar el progreso de la humanidad. En el extremo opuesto están los críticos radicales de la ciencia moderna, de la que tienen una visión distópica, y subrayan su naturaleza destructiva y antidemocrática, su pseudoneutralidad puesta al servicio de los intereses dominantes, y el agudo contraste entre avance tecnológico y estancamiento, cuando no retroceso, en lo relativo al desarrollo ético de la humanidad. La tercera vía da por supuesto que estas dos posturas, aunque supongan una polarización, en última instancia comparten la misma concepción de la ciencia: el esencialismo científico, el excepcionalismo científico, la autorreferencialidad y el representacionalismo. La tercera vía emerge de la oposición a tal concepción y del intento de salvaguardar las cosas positivas que la ciencia moderna ha creado (HARDING, 1998, pág. 92).

Las epistemologías de la tercera vía han desvelado que la investigación depende de una compleja mezcla de constructos de la ciencia y la no ciencia: la selección de temas,

problemas, modelos teóricos, metodologías, lenguajes, imágenes y formas de debate; a través de la investigación histórica y etnográfica, han estudiado las culturas materiales de las ciencias (GALISON, 1997; KOHLER, 2002; KEATING y CAMBROSIO; 2003), las diferentes formas en que los científicos se relacionan con los contextos instituciones, con sus iguales, con el Estado, con las agencias y entidades que les financian, y con los intereses económicos o el interés público; han subrayado la importancia capital de la idea de conocimiento como una construcción, como la interacción, mediante prácticas socialmente organizadas, de actores humanos, materiales, instrumentos, formas de hacer las cosas y habilidades, para crear algo que antes no existía, con nuevos atributos, no reducibles a la suma de los heterogéneos elementos movilizados para su creación; y, por último, han escudriñado las condiciones y los límites de la autonomía de las actividades científicas, y con ello han desvelado sus conexiones con los contextos sociales y culturales en que se llevan a cabo. Con sus análisis de la heterogeneidad de las prácticas y de los relatos científicos, estos planteamientos han reventado la supuesta unidad epistemológica y praxiológica de la ciencia, y han convertido la oposición de las "dos culturas" (ciencias y humanidades) como elemento estructurador del campo del conocimiento en una pluralidad más bien inestable de culturas científicas y epistémicas, y de configuraciones de los conocimientos[6].

En los siglos XVI y XVII, ya había posturas diferentes sobre lo que se entendía por ciencia y hechos científicos[7]. Sin embargo, curiosamente, las diversas formas de indagación que se identificarían con la ciencia moderna no solo trataban de una amplia diversidad de temas y objetos aún no vinculados a disciplinas o especialidades distintas, sino que también permitían diferentes procedimientos: la observación naturalista, la descripción y clasificación de animales y minerales, la experimentación controlada, los recursos matemáticos, la especulación filosófica. La diferencia y especialización dentro de las ciencias, es, por tanto, el resultado de un proceso histórico que se debe entender en el contexto de la distinción entre ciencia y tecnología, una distinción que se sigue utilizando con frecuencia para defender la neutralidad intrínseca de la ciencia y situar las consecuencias de la investigación científica —deseables o indeseables— con sus aplicaciones. Estos cambios que en las últimas décadas han experimentado la organización del conocimiento científico y sus relaciones con la innovación y el desarrollo tecnológicos en campos como la física de altas energías y la biología molecular, han conducido a importantes reevaluaciones del registro histórico de esta división, que han aportado pruebas de la existencia de muchas situaciones en el pasado en que la innovación y el desarrollo tecnológicos eran inseparables de la actividad de la propia investigación científica. El tan utilizado término "tecnociencia" fue propuesto como una forma de describir la imposibilidad de una diferenciación radical de la ciencia y la tecnología[8].

El intento de reducir la ciencia a un único modelo epistemológico inspirado en la mecánica de Newton y basado en la matematización como ideal de la cientificidad[9], fue

rebatido por una diversificación de prácticas situadas que coexistían o estaban interrelacionadas con una "ecología de las prácticas" (STENGERS, 1996/97), que albergaba un modelo epistemológico distintivo pero vinculado también a espacios y tiempos específicos. Durante más de tres décadas, los estudios sociales de la ciencia produjeron un amplio conjunto de estudios empíricos y reflexiones teóricas y epistemológicas sobre las características situadas de la producción del trabajo científico. El reconocimiento de los principios que daban legitimidad a las diferentes prácticas constituidas como ciencias se tradujo no solo en la afirmación de una diversidad de modelos de cientificidad, sino también en tensiones entre estos modelos dentro de las propias ciencias.

Insistir en las fronteras a menudo supuso impedir la consolidación de nuevas disciplinas o campos científicos. Sin embargo, la realidad es que algunos de los avances más innovadores en el conocimiento científico en las últimas décadas se produjeron precisamente "entre fronteras". No me refiero a la "interdisciplinariedad", una especie de colaboración entre las disciplinas que presupone respetar las fronteras. A diferencia de la vigilancia típica de la interdisciplinariedad, el "trabajo de frontera" a que me refiero puede, en el mejor de los casos, generar nuevos objetos, nuevas preguntas y nuevos problemas, y, en el peor, conducir a la "colonización" de nuevos espacios, presas del conocimiento sometido a los "viejos" modelos[10].

¿Es posible que esta "desunidad" y diversidad de la ciencia sea simplemente consecuencia de un pluralismo epistemológico, es decir, de varias formas de mirar y manipular el mundo, aunque este sea en sí mismo único y homogéneo (la hipótesis del universo)? ¿O tal vez existen causas de tal diversidad, una diversidad que deriva de la propia heterogeneidad del mundo (la hipótesis del pluriverso)? Sea como fuere, la diversidad epistemológica no es el simple reflejo o epifenómeno de la diversidad o heterogeneidad ontológica. No existe una forma esencial ni definitiva de describir, ordenar y clasificar los procesos, las entidades y las relaciones del mundo. La propia acción de conocer, como repetidamente nos recuerdan los filósofos pragmáticos, es una intervención en el mundo, una intervención que nos sitúa dentro de él como partícipes activos en su producción. Diferentes modos de conocimiento, por ser irremediablemente parciales y situados, tendrán diferentes consecuencias para el mundo y lo afectarán de distinto modo. La propia capacidad de las ciencias modernas de crear nuevas entidades y de este modo sancionar una política ontológica (MOL, 2002) —cuyo efecto, intencionado o no, es aumentar la heterogeneidad del mundo— parece que avala esta idea. Configura un realismo robusto y una sólida objetividad, una clara conciencia de la necesidad de identificar de forma exacta y precisa las condiciones en que se produce el conocimiento y cómo se evalúa sobre la base de sus consecuencias observadas o previstas. De este modo se puede dar una explicación rigurosa del carácter situado, parcial y construido de todos los conocimientos, al tiempo que se rechaza el relativismo como postura epistemológica y moral[11].

En este sentido, el concepto de construcción es fundamental como recurso para

caracterizar el proceso de formación tanto del conocimiento como de los objetos tecnológicos. Desde esta perspectiva, construir significa poner en relación e interacción, en el marco de prácticas organizadas socialmente, materiales, herramientas, formas de hacer y competencias para crear algo que no existía antes, algo que tenga propiedades nuevas y que no se pueda reducir a la suma total de los heterogéneos elementos movilizados para conseguir su creación. Así pues, la oposición entre lo real y lo construido, tan a menudo invocada para arremeter contra los estudios sociales y culturales de la ciencia y la tecnología, no tiene ningún sentido. Lo que existe —el conocimiento, los objetos tecnológicos, los edificios, las carreteras, los objetos culturales — existe *porque* está construido mediante prácticas situadas. Como recuerda LATOUR, la distinción relevante no es entre lo real y lo construido, sino entre lo que está bien construido, que resiste bien las situaciones en que se ponen a prueba su consistencia, solidez y robustez, y lo que está mal construido, y por consiguiente es vulnerable a la crítica o la erosión. Esta es la diferencia que permite distinguir entre factos (bien construidos) y artefactos (mal construidos)[12].

Desde esta perspectiva, las prácticas de producción de conocimiento implican trabajar en los objetos, sea para transformarlos en objetos del conocimiento reconocibles en el marco de lo que ya existe, o para redefinirlos como parte de una redefinición más amplia del propio conocimiento. Algunos objetos se transforman al colocarlos en situaciones nuevas, sea porque adquieren nuevas propiedades sin perder las propias, o porque asumen nuevas identidades, que hacen posible su reapropiación en nuevas condiciones. Otros objetos mantienen su propia identidad y estabilidad, pero son apropiados de forma diferente en situaciones y contextos distintos —como es el caso, por ejemplo, de determinados objetos que la investigación biomédica y la práctica clínica "comparten"—. Sin embargo, al tratar de lo desconocido y con ignorancia *respecto a* las propiedades y el comportamiento futuro de los nuevos objetos —por ejemplo, los organismos modificados genéticamente, los priones o los cambios climáticos— la relación con lo desconocido y la ignorancia implícita en lo que se sabe y se puede contar contrasta con el cauto respeto debido a lo que uno no sabe (SANTOS, 1989). Invocar la precaución (de la que hablo más adelante) al ocuparse de fenómenos apenas conocidos no supone rechazar el conocimiento ni la intervención, sino asumir un determinado riesgo: cuestionar nuestras propias convicciones y nuestra ignorancia sin reducir lo que uno no sabe a lo que ya sabe, y sin proclamar la irrelevancia de lo que no se puede describir porque no lo conocemos.

La definición de lo que es un objeto y la distinción entre sujeto y objeto aparecen como un factor más de la diferenciación interna entre las ciencias. Algunas prácticas científicas están obligadas a tratar directamente de las dificultades relacionadas con la distinción entre sujetos y objetos. Desde la biomedicina a las ciencias sociales, e incluido el psicoanálisis, la definición de los objetos del conocimiento no se distingue de una relación con los sujetos constituidos como los objetos de aquel. De modo que trazar una

frontera entre sujeto y objeto se convierte en un paso que nos lleva a trabajar simultáneamente sobre las diversas fronteras que delimitan los territorios y la historia del conocimiento. Si hay que constituir la "materia prima" para la producción de conocimiento, no podemos descartar la relación intersubjetiva y el uso "común" del lenguaje, ni las competencias interaccionales que científicos y legos comparten como miembros de colectivos o sociedades. Las tensiones internas características de la historia de las ciencias humanas —incluidas la medicina y el psicoanálisis— también tienen que ver con la definición de la frontera entre sujetos y objetos. Otras oposiciones, como las de explicación/comprensión, intentan cimentar una dualidad epistemológica que, como hoy sabemos, no concuerda bien con lo sujetos/objetos híbridos de las ciencias humanas.

Por último, y siguiendo a Sandra HARDING (1998, 2006), dentro de la tercera vía entre la epistemología convencional de la ciencia moderna y otros sistemas alternativos de conocimiento, son posibles dos enfoques del estudio de la ciencia y la tecnología: el enfoque postkuhniano, desarrollado en el Norte, y los estudios poscoloniales, llevados a cabo sobre todo en el Sur. Los primeros se pueden caracterizar de acuerdo con los siguientes temas: los postulados históricos y culturales han configurado la historia de la ciencia occidental moderna; la ciencia avanza a través de discontinuidades conceptuales; el núcleo cognitivo y técnico de la ciencia moderna no se puede aislar de la cultura ni la política; las ciencias están desunificadas, como debe ser; concebir la ciencia como una serie de representaciones oculta la dinámica de intervención e interacción; todo momento de la historia de la ciencia moderna comparte los postulados de la diferencia sexual de su tiempo. El enfoque poscolonial, a su vez, comparte las características poskuhnianas pero añade otras dos: en el Norte, se considera que la ciencia producida en el Norte es toda la que se produce en el mundo; existe una relación causal entre la expansión europea, el colonialismo y el desarrollo de la ciencia moderna. Como defiendo en el Capítulo 4, la ciencia moderna, de la mano del derecho moderno, fue la gran diseñadora de la línea abisal y la consiguiente invisibilidad de todo lo que estaba al otro lado de la línea.

Estos dos enfoques conciben la ciencia de forma no esencialista, y reconocen que las fronteras que los separan de otros sistemas de conocimiento son ambiguas; consideran que todos los sistemas de conocimiento son sistemas de conocimiento local; valoran la diversidad cognitiva de la ciencia entendida más en términos de virtualidad tecnológica que en términos representacionales; por último, creen que el sujeto del conocimiento científico, lejos de ser abstracto, homogéneo y culturalmente indiferente, es un conjunto muy diversificado de sujetos, con distintas historias, trayectorias y culturas, y produce conocimiento científico teniendo objetivos igualmente diversificados (HARDING, 1998, pág. 104).

Estos enfoques, que he designado como epistemologías plurales de las prácticas científicas, están inmersos en el *Weltanschauung* de la diversidad y la pluralidad que caracteriza a la transición paradigmática. Sin embargo, creo que se quedan cortos en el reconocimiento de la diversidad y la pluralidad. Excepción hecha, en parte, de los

enfoques poscoloniales, estas epistemologías se han confinado ellas mismas en las ciencias; cuando se refieren a otros sistemas de conocimiento, siempre lo hacen desde el punto de vista de la ciencia moderna, porque no se tiene debidamente en cuenta el otro componente sociocultural de la transición paradigmática: la globalización hegemónica. Ahora bien, del mismo modo que en la ciencia clásica la unidad de la realidad y el conocimiento iba de la mano del universalismo, hoy la diversidad y la pluralidad van acompañadas de la globalización hegemónica.

A diferencia del universalismo, que era la fuerza de una idea que se representa a sí misma como impuesta sin la idea de fuerza, la globalización hegemónica es la fuerza de una idea que se reivindica a sí misma por la propia idea de fuerza, es decir, por imperativos del libre mercado tales como las agencias de clasificación, las condicionalidades impuestas por agencias financieras multilaterales como el Banco Mundial o el FMI, la deslocalización de las empresas, el acaparamiento de tierras, los talleres clandestinos repartidos por todo el Sur global, etc. En otras palabras, las relaciones de poder, la resistencia, la dominación y las alternativas de hegemonía y contrahegemonía, son elementos constitutivos de la globalización. Y es así porque hoy la globalización es el marcador hegemónico de los términos del conflicto histórico-social creado por el capitalismo. La globalización es simultáneamente conflicto (la idea de fuerza) y los términos del conflicto (la fuerza de la idea). A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la lucha contra el capitalismo en el Norte se libraba aceptando acríticamente la unidad de conocimiento y universalismo —como atestiguan Marx y Einstein— en cambio, hoy las luchas contra el capitalismo y el colonialismo colocan en primer plano el debate sobre el significado de la diversidad y sobre las contradicciones internas de la globalización. Actualmente, las luchas contra el capitalismo y el colonialismo avanzan en la medida en que cambian los términos del conflicto. Hay, pues, una diversidad capitalista y colonialista, y una diversidad anticapitalista y descolonial, una globalización hegemónica y una contrahegemónica. La marca de los conflictos entre ellas recorre todos los debates epistemológicos de nuestro tiempo. De ahí la importancia de ir de la pluralidad interna a la pluralidad externa, de la diferenciación interna de las prácticas científicas a la diferenciación entre conocimientos científicos y no científicos.

La pluralidad externa: la ecología de los saberes

Los enfoques intercultural y poscolonial han hecho posible el reconocimiento de la existencia de sistemas plurales de conocimiento que son alternativos a la ciencia moderna o que con ella se dedican a nuevas configuraciones del conocimiento. La accesibilidad a diversas formas de saber y nuevos tipos de relaciones entre ellas lleva abierta cierto tiempo con fértiles resultados, sobre todo en el Sur global, donde el encuentro entre los conocimientos hegemónicos y no hegemónicos es más desigual, y son más evidentes los límites entre ambos. Es en estas regiones donde los conocimientos no hegemónicos, concebidos como formas de autoconocimiento, se movilizan para organizar la resistencia

contra las relaciones desiguales provocadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado[13].

Esta auto-reflexividad subalterna plantea una doble pregunta: ¿por qué todos los conocimientos no científicos se consideran locales, tradicionales, alternativos o periféricos?, ¿por qué sigue la relación de dominación, aunque cambien las ideologías en que se asienta (el progreso, la civilización, la modernización, la globalización, las gobernanzas)? Así pues, las metamorfosis de la jerarquía relativa a lo que es y no es científico han variado, e incluyen las siguientes dicotomías: monocultural/multicultural, moderno/tradicional, global/local, desarrollado/subdesarrollado, avanzado/atrasado, etc. Cada dicotomía revela cierta dominación. Como señalaba antes, la dicotomía entre conocimiento moderno y conocimiento tradicional se basa en la idea de que el conocimiento tradicional es práctico y colectivo, está profundamente arraigado en lo local y refleja experiencias exóticas. Pero si se da por supuesto que todo conocimiento es parcial y situado, es más adecuado comparar todo tipo de conocimiento (incluido el científico) en términos de su capacidad para cumplir determinadas tareas en contextos sociales configurados por lógicas particulares (incluidas las que presiden el conocimiento científico). Esta es la perspectiva que desde finales del siglo XIX ha informado a la filosofía pragmática, y que hoy parece especialmente apropiado para el desarrollo de aplicaciones constructoras de conocimiento, también de conocimiento científico[14].

La diferencia epistemológica que no reconoce la existencia de otros tipos de conocimiento además del científico, contiene y oculta otras diferencias, unas diferencias capitalistas, coloniales y sexistas. El pensamiento postabisal y la razón cosmopolita subalterna rechazan la *mimesis* —entendida como la imitación servil de la cultura metropolitana— como mecanismo fundamental de la construcción de la cultura (SAID, 1978, 1980), al tiempo que promueve formas innovadoras y subversivas de saber, basadas en la reconstrucción permanente tanto de los discursos de la identidad como de los repertorios de la emancipación social. La interculturalidad emancipadora presupone el reconocimiento de una pluralidad de conocimientos y distintas concepciones del mundo y la dignidad humana. Evidentemente, hay que evaluar la validez de los diferentes conocimientos y concepciones, pero no sobre la base de la descalificación abstracta de algunos.

A lo largo de los siglos, muy diversos conocimientos han desarrollado formas de articulación mutua. Hoy es más importante que nunca construir una auténtica articulación dialógica entre los conocimientos considerados occidentales, científicos y modernos, y los conocimientos considerados tradicionales, nativos y locales. No se trata de volver a viejas tradiciones, porque lo que está en juego es el hecho de que cada tecnología lleva consigo el peso de un modo de ver y ser en la naturaleza y con otros seres humanos (NANDY, 1987). Por lo tanto, el futuro se puede encontrar en el cruce de diferentes conocimientos y diferentes tecnologías.

La diversidad epistémica del mundo es abierta, porque todos los conocimientos son

situados. La afirmación del carácter universal de la ciencia moderna se muestra cada vez más como tan solo una forma de particularismo, cuya especificidad consiste en tener el poder de definir todos los conocimientos que son sus rivales como particularistas, locales, contextuales y situacionales.

Para una ecología de los saberes, la medida del realismo es el conocimiento como intervención en la realidad, no el conocimiento como representación de la realidad. La credibilidad de la construcción cognitiva se mide por el tipo de intervención en el mundo que permite o impide. Toda evaluación de esta intervención combina siempre lo cognitivo con lo ético-político, por lo que la ecología de los saberes establece una distinción entre objetividad analítica y neutralidad ético-política. Hoy en día, nadie cuestiona el valor general de las intervenciones prácticas que la productividad tecnológica de la ciencia moderna ha hecho posibles. Pero esto no debe impedir que reconozcamos el valor de otras intervenciones prácticas que otras formas de conocimiento permiten. En muchas áreas de la vida social, la ciencia moderna ha demostrado una superioridad incuestionable en relación con otras formas de conocimiento. Sin embargo, hay otras intervenciones en el mundo real que hoy nos son muy valiosas en las que la ciencia moderna no ha tomado parte. Está, por ejemplo, la preservación de la biodiversidad que las formas rurales e indígenas de conocimiento hacen posible, unas formas de conocimiento que, paradójicamente, están amenazadas por las crecientes intervenciones impulsadas por la ciencia (SANTOS, NUNES y MENESES, 2007). ¿Y no es sorprendente la cantidad de conocimientos, formas de vida, universos simbólicos y saberes para sobrevivir en condiciones hostiles que se han conservado gracias exclusivamente a la tradición oral? ¿Nada nos dice sobre la ciencia el hecho de que nada de todo eso habría sido posible a través de ella?

Aquí radica el impulso de la copresencia y la incompletitud. No existe un único tipo de conocimiento que pueda explicar todas las intervenciones posibles en el mundo, por lo que todos los tipos de conocimiento son incompletos en diferentes formas. La incompletitud no se puede erradicar porque cualquier descripción completa de las variedades de conocimiento necesariamente no incluiría el tipo de conocimiento responsable de la descripción. No existe conocimiento que no sea conocido por alguien con algún fin. Todas las formas de conocimiento sostienen prácticas y constituyen sujetos. Todos los conocimientos son testimoniales porque lo que saben de la realidad (su dimensión activa) siempre pasa a reflejarse en lo que revelan sobre el sujeto de este conocimiento (su dimensión subjetiva).

En el ámbito de la ecología de los saberes, la búsqueda de la intersubjetividad es tan importante como compleja. Las distintas prácticas del conocimiento tienen lugar a diferentes escalas espaciales y de acuerdo con duraciones y ritmos distintos, por lo que la intersubjetividad implica también la disposición a saber y actuar a distintas escalas (interescala) y el sometimiento a la articulación de tiempos y duraciones distintos (intertemporalidad) (véase el Capítulo 6). La mayoría de las experiencias subalternas de

resistencia son locales o el conocimiento abisal moderno las ha convertido en locales y, por tanto, en irrelevantes o inexistentes. Sin embargo, dado que la resistencia contra las líneas abisales ha de tener lugar a escala global, es imperativo desarrollar algún tipo de articulación entre las experiencias subalternas mediante vínculos locales-globales. Para tener éxito, la ecología de los saberes debe ser transescalar.

Además, la coexistencia de distintas temporalidades o duraciones de las diferentes prácticas del conocimiento exige una ampliación del marco temporal. Las tecnologías modernas han tendido a favorecer el marco temporal y la duración de la acción del Estado, entendido como la administración pública y como la vida política (por ejemplo, el ciclo electoral), en cambio, las experiencias subalternas del Sur global han estado obligadas a responder tanto a la duración más corta de las necesidades inmediatas de supervivencia, como a la larga duración del capitalismo y el colonialismo. Pero incluso en las luchas subalternas puede haber duraciones muy distintas. Un ejemplo: la misma lucha por la tierra que libran los campesinos empobrecidos de América Latina puede incluir la duración del Estado moderno, cuando, por ejemplo, en Brasil, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) lucha por una reforma agraria, o la duración del comercio de esclavos, cuando los pueblos afrodescendientes luchan por recuperar los *quilombos*, la tierra de los esclavos fugitivos, sus antepasados; o una duración todavía más larga, cuando los pueblos indígenas luchan por recuperar sus territorios históricos, que los *conquistadores* les arrebataron.

Relativizar la distinción entre la pluralidad interna y la pluralidad externa de los saberes: el caso de la filosofía africana

La distinción anterior entre la pluralidad interna y la pluralidad externa de los saberes, a pesar de su valor heurístico, plantea algunos problemas. La distinción se basa en la idea de que se pueden definir, inequívocamente, los límites de cada tipo de conocimiento. Esta sería la única forma de saber si estamos ante una pluralidad entre saberes distintos (pluralidad externa) o ante variaciones dentro del mismo tipo de conocimiento (pluralidad interna). Como veíamos antes, las epistemologías de las prácticas científicas ampliaron muchísimo el campo de la pluralidad interna. ¿Ha alcanzado la pluralidad interna su máximo posible? Si observamos con mayor detenimiento la realidad, nos damos cuenta de que estas epistemologías, por muy diversas que sean, están confinadas en las prácticas científicas modernas y contemporáneas. Cuando las comparamos con la ciencia china que estudió Joseph NEEDHAM (1954) o con la ciencia árabe o islámica de la edad de oro del Islam (ca. 750 e.c.-ca. 1258 e.c.) que han estudiado Seyyed Hossein NASR (1976) y tantos otros, o incluso con la ciencia ghandiana o kahdi, ¿nos ocupamos de la pluralidad interna o de la externa?

Un ejemplo tomado de un campo diferente de conocimiento nos ayuda a ver que, para captar la diversidad epistemológica del mundo, no debemos atribuir un valor absoluto a la distinción entre pluralidad interna y externa de los conocimientos. Empecemos con una

pregunta: ¿un diálogo entre la filosofía occidental y la filosofía africana es un caso de pluralidad interna o externa?[15] Dado que están en cuestión las dos filosofías, parecería que estamos ante un caso de pluralidad interna. Sin embargo, muchos filósofos, occidentales y africanos por igual, piensan que no se puede hablar de una filosofía africana porque solo hay una filosofía, cuya universalidad no queda deslustrada por el hecho de que hasta hoy se haya desarrollado principalmente en Occidente. Por lo tanto, cualquier cosa que se pueda designar como filosofía africana no es, de hecho, filosofía, y solo se podría comparar con la filosofía sobre la base de la pluralidad externa. En África, es la postura que asumen los denominados filósofos modernistas. Para otros filósofos africanos, los tradicionalistas, existe una filosofía africana que, al estar integrada en la cultura africana, es incompatible con la filosofía occidental y, por lo tanto, debe seguir su particular línea de desarrollo[16]. Según los segundos autores, la comparación o el diálogo, en la medida en que sean posibles, implican una pluralidad externa, porque con ellos estamos ante dos cuerpos de conocimiento completamente distintos. Sin embargo, lo que queda por explicar es por qué, a pesar de todas las distinciones hechas, a ambos se los llama filosofía.

Una explicación es la que dan quienes defienden una tercera postura. Dicen que no hay una filosofía, sino muchas, y piensan que son posibles el diálogo y el enriquecimiento mutuos. Son los que a menudo se han de enfrentar a los problemas de la inconmensurabilidad, la incompatibilidad o la ininteligibilidad recíproca. No obstante, creen que la inconmensurabilidad no impide necesariamente la comunicación, y que incluso puede conducir a formas insospechadas de complementariedad. Todo depende del uso de adecuados procedimientos de traducción intercultural (véase el Capítulo 8). Mediante la traducción es posible identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y también, claro está, contradicciones inextricables[17]. Según esta tercera posición, es posible reconocer la pluralidad interna entre saberes que se distinguen por profundas diferencias, el tipo de diferencias que normalmente exigen reconocer la pluralidad externa. Cuanto más amplio sea el ejercicio de traducción intercultural, más probable es que la comparación se convierta en interna.

Dos ejemplos lo ilustran. El filósofo ghanés Kwasi WIREDU (1990, 1996) sostiene que la filosofía y la lengua de los Akan, el grupo étnico al que él pertenece, no pueden traducir la idea cartesiana de *cogito ergo sum*. La razón es que no existen palabras para expresar esta idea. "Pensar", en akan, significa "medir algo", lo cual no tiene sentido si se une a la idea de ser. Además, también es muy difícil explicar el "ser" de *sum*, porque el equivalente más cercano es algo así como "estoy ahí". Según WIREDU, el locativo "ahí" "sería suicida desde el punto de vista tanto de la epistemología como de la metafísica del *cogito*". En otras palabras, la lengua permite que se expliquen ciertas palabras, pero no otras. Sin embargo, esto no significa que la relación entre la filosofía africana y la occidental deba terminar aquí. Como ha intentado demostrar WIREDU, es posible desarrollar argumentos autónomos asentados en la filosofía africana, no solo referentes a

la razón de que no se pueda expresar el *cogito ergo sum*, sino también referentes a muchas ideas alternativas que la filosofía africana puede expresar y la occidental no[18].

El segundo ejemplo es el de H. ODERA ORUKA. Se sitúa entre la filosofía occidental y el concepto africano de sagacidad filosófica. La segunda es una aportación innovadora de la filosofía africana propuesta por ODERA ORUKA (1990, 1998) y otros[19]. Reside en una reflexión crítica sobre el mundo cuyos protagonistas son los que ODERA ORUKA denomina *sabios*, sean poetas, curanderos tradicionales, contadores de historias, músicos o autoridades tradicionales. Según ODERA ORUKA, la filosofía sagaz consiste en los pensamientos expresados de los hombres y mujeres sabios de una determinada comunidad, y es una forma de pensar y explicar el mundo que fluctúa entre la *sabiduría popular* (máximas comunales bien conocidas, aforismos y verdades generales de sentido común) y la *sabiduría didáctica*, una sabiduría expuesta y un pensamiento racional de unos determinados individuos de una comunidad. La sabiduría popular suele ser conformista, en cambio, la sabiduría didáctica a veces es crítica sobre la disposición comunal y la sabiduría popular. Los pensamientos se pueden expresar por escrito o como dichos y argumentaciones no escritos relacionados con un(os) determinado(s) individuo(s). En el África tradicional, la mayor parte de lo que se consideraría filosofía sagaz sigue sin estar escrita por razones que hoy deben ser evidentes para todos. Es posible que algunas de estas personas hayan estado parcialmente influidas por la inevitable cultura moral y tecnológica de Occidente. No obstante, su actitud y su bienestar cultural siguen siendo básicamente los del África rural tradicional. Salvo un puñado de ellas, la mayoría de estas personas son "analfabetas" o "semianalfabetas" (ODERA ORUKA, 1990, pág. 28).

En otras palabras, la idea de sagacidad filosófica africana es una forma de conocimiento tan diferente de la filosofía convencional, que no podemos sino estar ante un caso de pluralidad externa. Sin embargo, al reclamar una redefinición de lo que entendemos por filosofía, también se puede entender que apunta a una pluralidad interna dentro del campo hoy extremadamente ampliado de la filosofía.

La ecología de los saberes, la jerarquía y la pragmática

Una epistemología pragmática se justifica sobre todo porque a los oprimidos sus experiencias vitales se les hacen inteligibles principalmente como una epistemología de las consecuencias. En su mundo vital, primero son las consecuencias y, después, las causas.

La ecología de los saberes se basa en la idea pragmática de que es necesario reevaluar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los distintos saberes puedan ofrecer. Se centra en las relaciones entre los saberes y en las jerarquías que se generan entre ellos, ya que ninguna práctica concreta sería posible sin esas jerarquías. Sin embargo, más que convenir con una única jerarquía universal y abstracta entre los conocimientos, la ecología de los saberes prefiere jerarquías dependientes del contexto,

teniendo en cuenta los resultados concretos que las diferentes prácticas del conocimiento se propongan o consigan. Las jerarquías concretas emergen del valor relativo de las intervenciones prácticas alternativas. Entre los diferentes tipos de intervención puede existir complementariedad o contradicciones. Siempre que haya intervenciones prácticas que, en teoría, puedan ser implementadas por distintos sistemas de conocimiento, la elección concreta de la forma de conocimiento debe estar informada por el principio de precaución, que, en el contexto de la ecología de los saberes, se debe formular como sigue: hay que dar preferencia a la forma de conocimiento que garantice el mayor nivel de participación a los grupos sociales implicados en su diseño, su ejecución y su control, y en los beneficios de la intervención.

En este sentido, conviene distinguir dos situaciones diferentes. La primera se refiere a la elección entre intervenciones alternativas en el mismo ámbito social cuando chocan diferentes saberes. En este caso, el principio de precaución no debe llevar a juicios basados en jerarquías abstractas entre los saberes, sino que deben ser producto de deliberaciones democráticas sobre los costes y los beneficios. El siguiente ejemplo demuestra la importancia de este principio. En los pasados años sesenta, los sistemas milenarios de regadío de los campos de arroz de diversos países asiáticos fueron sustituidos por sistemas científicos, tal como defendían los profetas de la Revolución Verde. En Bali, Indonesia, los sistemas de regadío tradicionales se basaban en ancestrales saberes religiosos, agrarios e hidrológicos que eran supervisados por los sacerdotes de Dewi-Danu, la diosa hindú del agua (CALLICOTT, 2001, págs. 89-90). Fueron sustituidos porque se consideraba que eran supersticiosos, producto de lo que los antropólogos han llamado el "culto al arroz". La realidad es que la sustitución tuvo consecuencias nefastas para el cultivo del arroz, tan desastrosas que hubo que desechar los sistemas científicos y recuperar los tradicionales. Pero la auténtica tragedia fue que la supuesta incompatibilidad entre los dos sistemas de conocimiento diseñados para realizar la misma intervención —regar los arrozales— era consecuencia de una evaluación incorrecta de la situación provocada precisamente por los juicios abstractos (basados en la validez universal de la ciencia moderna) sobre el valor relativo de los diferentes saberes. Años más tarde, los modelos computacionales —uno de los campos de las ciencias de la complejidad— demostraron que las secuencias de agua gestionadas por los sacerdotes de Dewi-Danu eran muchísimo más eficaces que los sistemas científicos de regadío (CALLICOTT, 2001, págs. 94).

El otro caso de intervenciones alternativas basadas en cuerpos diferentes de conocimiento es el de las que no tienen lugar en el mismo ámbito social. En este caso, la decisión entre saberes diferentes y que estén en conflicto no obliga necesariamente a sustituir un tipo de intervención por otra. Solo requiere decidir el ámbito social sobre el que hay que intervenir y el tipo de prioridad que hay que establecer. Como antes señalaba, no es razonable cuestionar hoy el valor general de las intervenciones en el mundo que han sido posibles gracias a la productividad tecnológica de la ciencia. Se

podrían cuestionar muchas de sus opciones concretas, como las bombas lanzadas sobre Hiroshima y Nagasaki, o la explotación destructiva de los recursos naturales. Por ejemplo, nadie cuestiona la capacidad de la ciencia moderna de llevar a hombres y mujeres a la Luna, aunque se pueda poner en cuestión el valor social de tal empresa. En este ámbito, la ciencia moderna demuestra una superioridad inapelable *respecto a* otros tipos de conocimiento. Sin embargo, hay otras formas de intervenir en la realidad que para nosotros son hoy de sumo valor a las que la ciencia no contribuyó en modo alguno, y que son más bien resultado de otros tipos de conocimiento. Es el caso, como señalaba antes, de la preservación de la biodiversidad que los saberes de campesinos e indígenas hacen posible.

Orientaciones para el saber prudente

La construcción epistemológica de una ecología de los saberes no es tarea fácil. Basta pensar en las muchas preguntas que plantea. ¿Cómo hay que distinguir el conocimiento científico del conocimiento no científico? ¿Cómo se construye el interconocimiento? ¿Cómo distinguir entre muchos saberes no científicos? ¿Cuál es la diferencia entre conocimiento occidental y no occidental? Si hay varios saberes occidentales, ¿cómo distinguir entre ellos?

¿Desde qué perspectivas hay que identificar a los diferentes saberes? ¿Cuáles son las posibilidades y los límites de reconocer un determinado tipo de conocimiento desde el punto de vista de otro? ¿Qué tipos de relaciones o articulaciones son posibles entre los diferentes saberes? ¿Con qué tipos de procedimientos se podrían poner en práctica estas relaciones? ¿Cómo debemos distinguir, en las luchas sociales concretas y prácticas, la perspectiva y el conocimiento de los oprimidos de la perspectiva y el conocimiento de los opresores? No existen respuestas inequívocas para ninguna de estas preguntas. Una característica de la ecología de los saberes es que se constituye a sí misma mediante preguntas constantes y respuestas incompletas. De ahí que sea un conocimiento prudente. A continuación resumo algunas de las conclusiones a las que hasta hoy se ha llegado. Se pueden entender como posibles orientaciones sobre cómo proceder con un conocimiento prudente y cómo avanzar hacia él. En los capítulos siguientes, que tratan de las traducciones interculturales, se ilustra la copresencia entre saberes distintamente incompletos.

1. *No existe justicia social global sin justicia cognitiva global. La lucha por la justicia cognitiva no tendrá éxito si depende exclusivamente de una distribución más equitativa del conocimiento científico*. El conocimiento científico tiene unos límites intrínsecos en lo que se refiere a la intervención social que posibilita. Dada la hegemonía de la epistemología convencional y la consiguiente monocultura del conocimiento científico, la presencia y el posible valor de saberes distintos solo se pueden recuperar mediante una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias.

2. *Las crisis y los desastres provocados por el uso imprudente y exclusivo de la*

ciencia son mucho más graves de lo que la epistemología científica dominante reconoce. Las crisis y los desastres se podrían evitar si se valoraran los saberes científicos que, de forma subordinada, entran y salen de las prácticas científicas, y se valoraran también las prácticas que estos saberes sustentan. En la ecología de los saberes, reconocer los saberes no científicos no implica desacreditar el conocimiento científico. Simplemente conlleva el uso contrahegemónico del segundo. Se trata, por un lado, de explorar prácticas científicas alternativas hechas posibles por las epistemologías plurales de las prácticas científicas, y, por otro lado, de valorar la interdependencia de los saberes científicos y no científicos.

3. *No existe ningún conocimiento social que no sea conocido por algún grupo social con un determinado objetivo social. Todos los saberes sustentan prácticas y constituyen sujetos*. Todos los saberes son testimoniales porque lo que saben de la realidad social (la dimensión activa de los saberes) también revela el tipo de sujetos del conocimiento que actúan sobre la realidad social (su dimensión subjetiva).

4. *Todos los saberes tienen límites internos y externos*. Los límites internos afectan a lo que un conocimiento dado no sabe aún de la realidad social ni de su posible intervención en ella. Los límites externos afectan a las intervenciones en la realidad social que solo son posibles sobre la base de otros tipos de conocimiento. Los saberes hegemónicos se caracterizan por conocer solo sus límites internos. El uso contrahegemónico de la ciencia moderna consiste en la exploración paralela de los límites internos y externos.

5. *La ecología de los saberes es constructivista en lo que se refiere a la representación, y realista en lo que se refiere a la intervención*. No tenemos acceso directo a la realidad porque realmente no la conocemos más que a través de conceptos, teorías, valores y el lenguaje que empleamos. Pero, por otro lado, el conocimiento que construimos sobre la realidad interviene en ella y tiene sus consecuencias. El conocimiento no es representación; es intervención. El realismo pragmático se centra en la intervención más que en la representación. La credibilidad de la construcción cognitiva se mide por el tipo de intervención en el mundo que aporta, favorece o dificulta. La evaluación de esta intervención siempre combina lo cognitivo y lo ético-político, por lo que la ecología de los saberes parte de la compatibilidad entre los valores cognitivos y los ético-políticos. Ahí reside la distinción entre objetividad y neutralidad.

6. *La ecología de los saberes se centra en las relaciones entre los saberes, en las jerarquías y fuerzas que emergen entre ellos*. Iniciar la conversación entre los saberes sobre la premisa de garantizar la igualdad de oportunidades a todos ellos, no es incompatible con jerarquías concretas en el contexto de prácticas concretas de conocimiento. La ecología de los saberes solo combate la jerarquía establecida por el poder cognitivo universal y abstracto, naturalizado por la historia y justificado por epistemologías reduccionistas. Las jerarquías concretas surgen de la evaluación de intervenciones alternativas en la realidad social. Entre los distintos tipos de intervención

puede existir complementariedad o contradicción.

7. *La ecología de los saberes se rige por el principio de precaución*. Siempre que haya intervenciones en la realidad que, en teoría, puedan ser llevadas a cabo por diferentes sistemas de conocimiento, las decisiones concretas sobre los tipos de conocimiento que hay que favorecer deben estar informadas por el principio de la precaución. Dentro de la ecología de los saberes, la formulación de este principio debe ser así: en igualdad de circunstancias, hay que privilegiar al tipo de conocimiento que garantice más participación a los grupos sociales implicados en la concepción, la ejecución, el control y el disfrute de la intervención.

8. *La diversidad del conocimiento no se limita al contenido ni al tipo de su intervención privilegiada en la realidad social. También incluye las formas en que se formula, se expresa y se comunica*. La ecología de los saberes invita a epistemologías polifónicas y prismáticas. Polifónicas porque los diferentes conocimientos tienen desarrollos autónomos, distintas formas de producir y comunicar conocimiento. Esto explica por qué determinar la relación entre ellos suele ser una tarea muy compleja. Prismáticas porque la relación entre los conocimientos cambia según el tipo de prácticas sociales en que interviene.

9. *El problema de la inconmensurabilidad no solo es relevante cuando los saberes en cuestión proceden de distintas culturas; también es un problema dentro de la misma cultura*. En lo que se refiere a las culturas occidentales, uno de los temas más polémicos ha sido cómo la ciencia se autodelimita *respecto a* otras formas de relacionarse con el mundo, unas formas consideradas no científicas y hasta irracionales, como las artes, las humanidades, la religión, etc. Incluso quienes critican la idea de que el conocimiento científico se irá liberando progresivamente de los elementos "irracionales" —como Thomas KUHN (1970, 1977), Gaston BACHELARD (1971, 1972, 1975, 1981), Georges CANGUILHEM (1988) o, en cierta medida, Michel FOUCAULT (1980)— siempre basan sus paradigmas o *epistemes* en discontinuidades entre la ciencia y otros saberes. La afirmación de tales discontinuidades exige, como demuestra Thomas GIERYN (1999), un constante trabajo de frontera que implica un permanente control de las lindes y una persistente vigilancia epistemológica, para contener y repeler los inminentes e insistentes "ataques de irracionalidad".

Podemos preguntar, por ejemplo, por las posibles relaciones entre la poesía y la ciencia. No me refiero a la ciencia como poesía, sino al valor epistemológico de la poesía y una posible epistemología polifónica en que intervengan la poesía y la ciencia. Asimismo, el conocimiento religioso tiene su propia epistemología, que, en general, se considera inconmensurable respecto al conocimiento científico. El tema de la relación entre los saberes religiosos y los de otro tipo adquiere relevancia cuando muchos movimientos sociales que hoy luchan contra la opresión basan su militancia en el conocimiento religioso y en la espiritualidad (SANTOS, 2014).

10. *La ecología de los saberes pretende ser una lucha docta contra la ignorancia*

ignorante. Una característica distintiva del conocimiento hegemónico es su capacidad de imponer sus criterios de conocimiento e ignorancia al resto de los saberes. La ecología de los saberes nos permite tener una visión más amplia tanto de lo que sabemos como de lo que no sabemos. Lo que no sabemos es producto de nuestra ignorancia, no de la ignorancia en general.

11. *La historia de la relación entre diferentes saberes es fundamental en la ecología de los saberes*. La larga duración histórica del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado explica un pasado de relaciones desiguales entre los saberes. En muchos casos, esas relaciones condujeron al epistemicidio. El no ejercicio de la ecología de los saberes, por vasto y profundo que este fuera, pudo borrar el pasado. En cambio, en la ecología de los saberes, la historia es una sólida parte constituyente del presente. Como afirma T. BANURI (1990), lo que más negativamente ha afectado al Sur desde el principio del colonialismo es tener que concentrar sus energías en adaptarse y oponerse a las imposiciones del Norte[20]. En la misma línea, Tsenay SEREQUEBERHAN (1991, pág. 22) identifica los dos retos a los que hoy se enfrenta la filosofía africana. El primero es un reto deconstructivo, y consiste en identificar los residuos eurocéntricos heredados del colonialismo y que están presentes en diversos sectores de la vida colectiva, desde la educación a la política, desde el derecho a la cultura. El segundo es un reto constructivo, y consiste en dar nueva vida a las posibilidades culturales e históricas del legado africano interrumpido por el colonialismo y el neocolonialismo. El trabajo de traducción intenta atrapar a estos dos movimientos: las relaciones hegemónicas entre las experiencias y lo que hay más allá de esas relaciones. En este doble movimiento, se reconstruyen las experiencias sociales desveladas por la sociología de las ausencias, para entregarse a relaciones de inteligibilidad mutua sin caer en la canibalización recíproca.

12. *La ecología de los saberes pretende facilitar la constitución de sujetos individuales y colectivos combinando la sobriedad en el análisis de los hechos con la intensificación de la voluntad contra la opresión*. Se reivindica la sobriedad por la multiplicidad de perspectivas cognitivas sobre la realidad de la opresión. Esta es siempre producto de una multitud de saberes y fuerzas. Las jerarquías, también, actúan de acuerdo con redes. La intensificación de la voluntad, a su vez, es resultado de un conocimiento más profundo de las posibilidades humanas. La ecología de los saberes permite combinar saberes que privilegian la fuerza interior de la *natura naturans* con conocimientos (como el científico) que privilegian la fuerza exterior y la *natura naturata*[21]. La ecología de los saberes permite, pues, asentar una imaginación de la voluntad que es incomprensible para el entendimiento convencional de la ciencia moderna[22].

La ecología de los saberes no se produce solo en el ámbito del *logos*. También se da en el ámbito del *mythos*, el de las presuposiciones tácitas que hacen posible el horizonte de posibilidades de cada conocimiento y los diálogos entre ellas. En este sentido, es fundamental la idea de fermento —vinculado al "élan vital", el campo de fuerzas de la

energía humana que William JAMES y Henri BERGSON llaman espontaneidad tecnológica (BLOCH, 1995, vol. 2, pág, 683), o a la espiritualidad, como simplemente lo llaman los pueblos originarios—. Con la naturaleza polifónica de la ecología de los saberes se pretende fomentar subjetividades rebeldes competentes[23]. Lo que está en juego es la formación de una espontaneidad que cimente una voluntad constituyente sobre una actitud de sospecha *respecto a* la realidad social ya constituida. Se trata, en pocas palabras, de recuperar la armonía que Paracelso, en el Renacimiento, señaló entre Arqueo, el elemento de la voluntad de la semilla y el cuerpo, y Vulcano, la fuerza natural de la materia.

La intensificación de la voluntad deriva de una potencialidad que solo se puede conocer mediante la sociología de las emergencias. En la ecología de los saberes, la voluntad se orienta con diversas brújulas. No existen criterios absolutos ni monopolios de la verdad. En términos de Nicolás DE CUSA, orientarse con una sola brújula sería una manifestación de ignorancia ignorante. Es necesario evaluar de forma regular la contribución de cada brújula. La distancia relativa *respecto a* orientaciones y vanguardias exclusivistas es un factor de la consolidación de la voluntad. La existencia de muchas brújulas convierte la vigilancia epistemológica en un profundo acto de autorreflexividad.

13. *La ecología del saber señala el paso de una política de movimientos a una política de intermovimientos*. Los intereses que motivan el ejercicio de la ecología de los saberes deben ser compartidos por los diversos grupos que, en un determinado contexto, convergen en la idea de que solo pueden luchar con éxito por sus aspiraciones e intereses si colaboran con otros grupos, integrando formas de conocer de otros grupos sociales. Los tiempos y lugares de esta integración deben ser adecuados para los diferentes grupos o movimientos.

En este sentido, acude a la mente otra de las fructíferas enseñanzas de Nicolás DE CUSA que analizaba en el Capítulo 3. En 1450, DE CUSA compuso tres diálogos —*De Sapientia, De Mente* y *De Staticis Experimentis*— cuyo protagonista es el Idiota, un hombre sencillo e iletrado, un pobre artesano que hace cucharas de madera. En sus diálogos con el acreditado filósofo (el humanista, el orador), el Idiota se convierte en el sabio capaz de resolver los más complejos problemas de la existencia a partir de la experiencia de su vida activa, a la que se da prioridad sobre la vida contemplativa. Como dice Leonel SANTOS (2002, pág. 73): "Se contrapone el Idiota al hombre leído y erudito, que posee conocimientos basados en autores y autoridades, de los que obtiene su competencia, pero que ha perdido el sentido del uso y el cultivo autónomo de sus propias facultades". El Orador provoca al Idiota: "¡Cuán presuntuoso sois, pobre Idiota, para así desechar el estudio de la letras, sin las cuales nadie progresa!" (2002, pág. 78). El Idiota replica: "No es presunción, gran Orador, lo que me impide permanecer callado, sino la caridad. En realidad, os veo entregado a la búsqueda de la sabiduría con gran vano afán… La opinión de la autoridad os convirtió, a vos que sois un hombre libre por naturaleza, en algo más parecido a un caballo atado al pesebre con el ronzal y comiendo

solo lo que le den. Vuestro conocimiento se alimenta de la autoridad de quienes escriben, está limitado a un pastizal ajeno, no natural" (2002, pág. 79). Y añade: "Pero os digo que la sabiduría grita en los mercados y su clamor resuena en las plazas" (2002, pág. 79). La sabiduría se manifiesta en el mundo y en las tareas mundanas, especialmente en aquellas que son el mundo de la razón e implican operaciones de cálculo, medida y peso (2002, pág. 81).

En estos diálogos sumamente irónicos, el Idiota no es más que el postulante de la docta ignorancia de Nicolás DE CUSA. Los diálogos demuestran que los grandes argumentos de las escuelas de conocimiento erudito pierden importancia si no demuestran plenamente su relevancia para la vida y la experiencia prácticas. Esta descentralización de la formas de saber tiene otra dimensión. El campo de las interacciones prácticas (es decir, las interacciones que tienen unos objetivos prácticos) en que tiene lugar la ecología de los saberes exige que el lugar en que se interroga a las formas de saber y se las intercambia no sea un lugar exclusivo para el conocimiento, por ejemplo, las universidades o los centros de investigación[24]. El lugar de la articulación de la ecología de los conocimientos es todo aquel en que el objetivo del conocimiento sea convertirse en una experiencia transformadora. Es decir, es todo lugar situado más allá del conocimiento como actividad separada. Es significativo que los diálogos de Nicolás DE CUSA tengan lugar en la barbería o en el humilde taller del artesano. Así se obliga al filósofo a que argumente en un territorio que no le es familiar y para el que no se formó: el territorio de la vida práctica. Este es el territorio donde se planifican todas las relaciones prácticas, se evalúan las oportunidades, se miden los riesgos, se sopesan los pros y contras. Es el territorio de la artesanía de las prácticas, el territorio de la ecología de los saberes.

[1] Véase HARDING, *Ciencia y feminismo,* Madrid, Morata, 1996.

[2] Aún existen contextos y prácticas que expresan "terceros" conocimientos médicos generados por la complementariedad entre los dos tipos de medicina.

[3] En esta sección me baso en SANTOS, MENESES y NUNES (2007).

[4] Las epistemologías feministas —el plural tiene la intención de abordar la diversidad de posiciones sobre esta materia dentro del feminismo— han sido centrales en la crítica de los dualismos "clásicos" de la modernidad, como la naturaleza/cultura, el sujeto/objeto y el humano/no humano, así como la naturalización de las jerarquías de clase, sexo/género y raza (SOPER, 1995).

[5] Véase por ejemplo la prolífica literatura de SANTOS (1995, 2000, 2007b, 2009); PICKERING (1992); LYNCH (1993); JASANOFF y cols. (1995); GALISON y STUMP (1996); LATOUR (1999); KLEINMAN (2000); NUNES y GONÇALVES (2001); STENGERS (2007).

[6] Para diferentes enfoques de este tema, véanse GALISON y STUMP (1996); NUNES (1998/1999, 2001); WALLERSTEIN (2007); P. WAGNER (2007); STENGERS (2007).

[7] Este tema ha atraído la atención de autores particularmente interesados en la historiografía de la revolución científica (por ejemplo, SHAPIN, 1996, OSLER, 2000). Tales historiadores feministas de la ciencia como Londa SCHIEBINGER (1989) o Paula FINDLEN (1995) han demostrado que la diversidad de temas, métodos y concepciones del conocimiento en los siglos XVI y XVII incluía el protagonismo de las mujeres. A medida que las ciencias se institucionalizaron, muchos de los conocimientos creados por las mujeres debían ser apropiados por una comunidad científica abrumadoramente masculina o simplemente descartados como formas de

conocimiento.

[8] Sobre la relación entre ciencia y tecnología, véase LATOUR (1987) y STENGERS (1996/1997, 1997), así como el trabajo citado en la nota 5 sobre ciencia y cultura material. Los ensayos en SANTOS ed. (2007a) muestran cómo la imposibilidad de distinguir la ciencia de la tecnología es un factor crucial para la comprensión de la dinámica global del conocimiento y sus concomitantes desigualdades, tensiones y conflictos.

[9] El modelo fue sacudido por la física cuántica y otros desarrollos convergentes.

[10] Un ejemplo particularmente interesante de este proceso se refiere a la historia de la biología durante el siglo pasado, sobre todo en lo que respecta a la genética, la biología molecular y el desarrollo y la biología de la evolución. Sobre las implicaciones epistemológicas y teóricas de esta historia, véase, por ejemplo, LEWONTIN (2000); KELLER (1995, 2000); OYAMA (2000); OYAMA, GRIFFITHS y GRAY (2001); NUNES (2001); SINGH y col. (2001); ROBERT (2004). Sobre los desafíos teóricos y las prácticas científicas en biología, véase J. RAMALHO-SANTOS (2007) y M. RAMALHO-SANTOS (2003).

[11] Véase, a este respecto, la propuesta de DUPRÉ de un "realismo promiscuo" (1993, 2003), que tiene fuertes afinidades con enfoques pragmatistas (el de John DEWEY en particular) explorado anteriormente por SANTOS (1989).

[12] Sobre este tema, ver las contribuciones incluidas en SANTOS ed. (2007a). En el concepto de construcción como se utiliza en los estudios sociales y culturales de la ciencia, hay abundante bibliografía. Para dos discusiones esclarecedoras, véase P. TAYLOR (1995) y LATOUR (1999).

[13] Los debates epistémicos alrededor de la producción de conocimientos son extremadamente diversos y fértiles. Véanse los análisis de MUDIMBE (1988); ALVARES (1992); HOUNTONDJI (1983, 2002); DUSSEL (2000, 2001); VISHVANATHAN (1997, 2007); MIGNOLO (2000, 2003); CHAKRABARTY (2000); LACEY (2002); MENESES (2007); XABA 2007.

[14] Sobre esto, véase SANTOS (2009). En este ensayo, inspirado en el pragmatismo de William JAMES y John DEWEY, defiendo una especie de ciencia orientada hacia aplicaciones edificantes, en oposición a técnicas (véase también TOULMIN, 2001, 2007). PRATT (2002) ha estado argumentando el origen multicultural y la capacidad de incorporación de diferentes contribuciones culturales y cognitivas como características de la filosofía pragmática. Este tipo de filosofía podría generar una gama más amplia de reciprocidad en el pensamiento filosófico y epistemológico occidental.

[15] El mismo argumento puede ser utilizado en relación con un diálogo entre religiones.

[16] Sobre este tema, véase EZE (1997); KARP y MASOLO (2000); HOUNTONDJI (2002); COETZEE y ROUX (2003; L. y BROWN (2004).

[17] En esta área, los problemas suelen estar asociados con el lenguaje, y el lenguaje es, de hecho, un instrumento clave para lograr una ecología de los saberes. Como resultado, la traducción debe operar en dos niveles, el lingüístico y el cultural. La traducción cultural será una de las tareas más difíciles que enfrentan los filósofos, los científicos sociales y los activistas sociales en el siglo XXI. Trato con este tema con más detalle en SANTOS (2000, 2006).

[18] Véase WIREDU (1997) y una discusión de su trabajo en OSHA (1997).

[19] Sobre la filosofía de la sabiduría, véase también OSEGHARE (1992); PRESBEY (1997).

[20] BANURI sostiene que el desarrollo del "Sur" ha sido desventajoso "no debido a malos consejos de política o intención maliciosa de los asesores, ni por el desconocimiento de la sabiduría neoclásica, sino porque el proyecto ha obligado constantemente a los indígenas a desviar sus energías desde la búsqueda positiva del cambio social definido por el pueblo, hasta el objetivo negativo de resistir la dominación cultural, política y económica por Occidente" (BANURI, 1990, pág. 66, énfasis en el original).

[21] Sobre la tecnología de la voluntad, véase BLOCH (1995, págs. 2:675).

[22] Sobre la imaginación y la encrucijada de los saberes, véase VISVANATHAN (1997, 2007).

[23] Véase el análisis de las subjetividades desestabilizadoras en el Capítulo 2.

[24] Véase el capítulo 9 en este libro.

CAPÍTULO

8

La traducción intercultural
Diferir y compartir con *passionalità*

Los dos principales procedimientos en que se basan las epistemologías del Sur son la ecología de los saberes y la traducción intercultural. En los capítulos anteriores me ocupaba del primero. En este hablo del segundo. En la base de las ecologías de los saberes está la idea de que los diferentes tipos de conocimiento son incompletos de distintas formas, y que despertar la conciencia de esta incompletitud recíproca (más que buscar la completitud) es condición previa para alcanzar la justicia cognitiva. La traducción intercultural es la alternativa tanto al universalismo abstracto en que se asientan las teorías generales centradas en Occidente, como a la idea de inconmensurabilidad entre las culturas. Los dos están relacionados y explican las "no relaciones" de la modernidad occidental con las culturas no occidentales: la destrucción y la asimilación[1]. Son "no relaciones" en el sentido de que ambos se niegan a considerar que las culturas no occidentales son alternativas culturales relevantes en cualquier sentido que se pueda concebir. Estas alternativas están situadas al otro lado de la línea y, por lo tanto, se pueden descartar como incomprensibles o se pueden convertir en objetos de la apropiación y la violencia. Tal como aquí se entiende, la traducción intercultural consiste en buscar intereses isomorfos y supuestos subyacentes entre las culturas, en identificar diferencias y similitudes, y en desarrollar, siempre que corresponda, nuevas formas híbridas de comprensión e intercomunicación culturales que puedan servir para promover interacciones y fortalecer alianzas entre los movimientos sociales que, en distintos contextos, luchan contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, y por la justicia social, la dignidad humana o la decencia humana. La traducción intercultural cuestiona las dicotomías reificadas entre los saberes alternativos (por ejemplo, el conocimiento indígena *frente* al conocimiento científico) y el estatus abstracto desigual de los conocimientos distintos (por ejemplo, el conocimiento indígena como reivindicación válida de la identidad, *frente* al conocimiento científico como reivindicación válida de la verdad). En resumen, con el trabajo de traducción podemos hacer frente a la diversidad y el conflicto en ausencia de una teoría general y una política centralizada e impuesta. Como expongo más abajo, se trata de un proceso vivo que hay que llevar a cabo tanto

con argumentos como con los sentimientos que derivan de compartir y diferir en una axiología del cuidado. *Con passionalità* era la apropiada expresión de Gramsci (véase más abajo).

En los capítulos anteriores explicaba el clima político e intelectual que justifica la necesidad de una traducción cultural desde perspectivas diferentes. La emergencia de la globalización contrahegemónica, el auge de movimientos sociales basados en premisas culturales no occidentales, la consiguiente distancia *respecto a* la tradición crítica y la imaginación política occidentales, el desplome del internacionalismo que a lo largo del siglo xx privilegió a la clase trabajadora como sujeto histórico, y la similar crisis del universalismo abstracto y las teorías generales: todos estos factores convergieron en la demanda de una traducción intercultural. Esta plantea muchas preguntas: ¿Qué tipo de relaciones son posibles entre los diferentes saberes? ¿Cómo se pueden distinguir la inconmensurabilidad, la incompatibilidad, la contradicción y la complementariedad? ¿De dónde procede la voluntad de traducir? ¿Quiénes son los traductores? ¿Cómo se eligen los modelos de traducción y sus temas? ¿Cómo se toman decisiones compartidas y se las distingue de las impuestas? ¿Cuál es la diferencia entre traducción intercultural y traducción interlingüística y cómo se relacionan? ¿Cómo se garantiza que la traducción intercultural no se convierta en una versión nueva del pensamiento abisal o de la razón metonímica y proléctica, como una versión nueva del imperialismo y el colonialismo? ¿Cómo podemos identificar la perspectiva de los oprimidos en términos cognitivos? ¿Cómo podemos traducir esta perspectiva a otros saberes y lenguajes? En la búsqueda de alternativas a la dominación y la opresión, ¿cómo podemos distinguir entre alternativas *al* sistema de opresión y dominación, y alternativas *dentro* del sistema, o, más en concreto, cómo distinguimos entre alternativas al capitalismo y alternativas dentro del capitalismo? En suma, ¿cómo combatimos las líneas abisales utilizando instrumentos conceptuales y políticos que no las reproduzcan? ¿Qué efecto tendría una concepción postabisal del conocimiento o una razón cosmopolita subalterna tanto sobre las luchas sociales como sobre las instituciones educativas?

No pretendo responder todas estas preguntas en este capítulo. Me limitaré a poner algunos ejemplos de trabajo de traducción, porque pueden arrojar cierta luz sobre las propias preguntas. Pero antes permítaseme que empiece por explicar brevemente qué entiendo por traducción intercultural y por qué esta es importante para reinventar la emancipación social y la imaginación política insurgente. Vista desde la perspectiva de las epistemologías del Sur, la traducción intercultural es también una traducción interpolítica, un procedimiento que fomenta la política de intermovimiento como fuente de la globalización contrahegemónica. Forma parte de un proyecto político y se debe dirigir de forma que maximice el éxito de este. La traducción intercultural es una herramienta para reducir al mínimo los obstáculos a la articulación política entre los diferentes grupos sociales y movimientos que en todo el globo luchan por la justicia social y la dignidad humana, cuando dichos obstáculos se deben a la diferencia cultural y la ininteligiblidad

mutua. Además de hablar distintas lenguas y proceder de distintas trayectorias históricas, esos grupos y movimientos formulan sus repertorios de lucha basándose no solo en los contextos sociales y políticos específicos en que operan, sino también en diferentes premisas culturales y universos simbólicos. En el último caso, solo los significados compartidos convierten las demandas en objetivos por los que merece la pena luchar. Por lo tanto, la traducción intercultural, como parte que es de un proyecto intercultural, se ocupa de por qué es importante traducir y de las relaciones de poder que intervienen en el trabajo de traducción. La traducción intercultural, tal como la entiendo en este capítulo, no es un gesto de curiosidad intelectual o de diletantismo cultural. Es un imperativo dictado por la necesidad de ampliar la articulación política más allá de los confines de un determinado lugar o una cultura dada[2]. Es posible que, inicialmente, sea un determinado grupo o movimiento quien proclame esa necesidad, pero, para que esta lleve al trabajo concreto de traducción, la han de compartir otros grupos o movimientos. Lo ideal es que solo unas relaciones de poder iguales, es decir, unas relaciones de autoridad compartida, encajen en los fines de la traducción intercultural, ya que solo así se puede conseguir una reciprocidad entre los grupos o movimientos sociales[3]. Este ideal funciona como el estándar normativo con el que se deben evaluar las prácticas concretas de traducción. El estudio de las relaciones sociales en que se basa la traducción de intermovimiento, y la lucha por unas relaciones de poder menos desiguales, son, ambos, elementos constitutivos de la traducción tal como aquí se entiende. La traducción intercultural es un proceso vivo y, como tal, su objetivo es la reciprocidad, sin preocuparse por las culturas de origen ni las culturas de destino, los transorígenes ni los transdestinos. Cuando, en este capítulo, hablo de interpretaciones más amplias de la traducción intercultural, lo hago para ilustrar las condiciones para la traducción interpolítica y para destacar los obstáculos para su consecución.

Sobre la traducción intercultural como traducción viva

No es mi propósito entrar en los muchos debates sobre la traducción, la traducción cultural, la traductibilidad y la traducción como cultura, que desde los pasados años ochenta se han abierto en las humanidades y las ciencias sociales, y han generado programas de investigación y disciplinas completamente nuevos, como los estudios de traducción. Según António Sousa Ribeiro (2004):

> Si, en cada época, hay conceptos que en un determinado momento adquieren tan amplia circulación que parecen capaces de nombrar por sí mismos los principales determinantes de su tiempo, uno de estos conceptos, hoy, es el de traducción. De hecho, se puede decir sin la menor reserva que la traducción se ha convertido en una metáfora fundamental, una de las palabras clave de hoy. Potencialmente, cualquier situación en que intentemos identificarnos con la diferencia se puede describir como una situación de traducción.

Asimismo, Michaela Wolf (2008) afirma que "hace tiempo que la traducción salió del cerco protector de la cultura filológica de la traducción, y ha pasado a ser cada vez más una categoría fundamental de la teoría cultural y la política de la cultura".

A partir de la idea de "filología viva" (*filología vivente*) de Gramsci[4], entiendo la traducción intercultural como un proceso vivo de complejas interacciones entre artefactos heterogéneos, lingüísticos y no lingüísticos, junto con intercambios que exceden con mucho a las estructuras logo-céntricas o discurso-céntricas. Según Georgio Baratta, la filología viva de Gramsci va más allá de los textos y se centra en las condiciones sociales y políticas concretas con las que se supone que los textos están relacionados y sobre las que se supone que producen algún impacto[5]. Hablaré de la riqueza de los recientes debates sobre la traducción solo en la medida en que sean relevantes para el desarrollo de mi argumentación en este libro. Conviene hacer algunas aclaraciones. Hablo de traducción intercultural más que de traducción cultural porque las diferencias culturales que se encuentran en la globalización contrahegemónica son interculturales con mayor frecuencia que intraculturales. Pero soy plenamente consciente de que en muchos casos puede no ser fácil distinguir las dos situaciones. Además, las diferencias intraculturales a veces pueden conducir a más conflictos intratables que las interculturales. Por lo general, la traducción intercultural se concibe como una metáfora[6], mientras que la traducción lingüística se refiere al sentido literal tradicional de traducir de una lengua a otra. Pero sabemos que, con el uso extensivo y repetido, las metáforas se hacen literales. Por otro lado, la traducción interlingüística implica necesariamente la traducción cultural. No obstante, la traducción intercultural abarca muchísimo más, porque incluye fenómenos extralingüísticos. Enumeraré algunos de los temas de los debates sobre la traducción cultural que son más relevantes para el tipo de zona de contacto traduccional de que aquí me ocupo.

La lengua es, evidentemente, el tema central. Para mis fines analíticos, dos son las principales cuestiones que están en juego. La primera se refiere a la diferencia lingüística, las competencias lingüísticas desiguales, y cómo afectan al trabajo de traducción. La segunda cuestión es el lugar de la lengua en la traducción intercultural, ya que el trabajo de traducción depende también de formas no lingüísticas y paralingüísticas de comunicación: el lenguaje corporal, los gestos, la risa, las expresiones faciales, los silencios, la organización y la arquitectura del espacio, la gestión del tiempo y el ritmo, etc. El segundo tema se refiere a la traductibilidad, que Walter Benjamin (1999) consideraba "la ley que rige en la traducción", y para Gramsci era la diferencia que puede desdibujar la supuesta contradicción universal de la dialéctica marxista, o simplemente interferir en ella. La traductibilidad es el reconocimiento de una diferencia y la motivación para ocuparse de ella. Ignorar la traductibilidad equivale a hacer imposible la hegemonía. La hegemonía se basa en la aprobación de ideas que trascienden de los confines de la experiencia vital inmediata de la persona (y pueden ser completamente opuestas a ella). Sin embargo, esa aprobación solo es posible mediante un acto de apropiación cultural y

existencial que aproxime las ideas y las experiencias vitales, o haga más verosímil la ilusión de cercanía. La apropiación es la activación de la diferencia en un movimiento de la extrañeza a la familiaridad. La apropiación es la traductibilidad en acción. Nacido en Cerdeña, Gramsci era muy consciente de la diferencia tanto lingüística como cultural de su propio país, y le preocupaba que sus lectores no entendieran debidamente el pensamiento y el discurso políticos, que a menudo dependen del conocimiento académico y de teorías universales como el marxismo. En *Cuadernos de la cárcel* hay varias duras críticas a los discursos esotéricos de la academia, a los que Gramsci (1975) llamaba "esperanto filosófico y científico". Lo que no se podía expresar en este esperanto, decía, no era más que prejuicio y superstición, cuando no pura ilusión (*delirio*).

El tercer tema se refiere a las asimetrías que intervienen en el trabajo de traducción, y cómo se pueden reducir y hasta eliminar a medida que avanza este trabajo. ¿Cómo crear una comunicación no jerárquica y lograr significados compartidos? Es un tema particularmente relevante para los tipos de traducción que aquí me interesan, por ejemplo, las traducciones como proyectos políticos destinados al empoderamiento mutuo. La centralidad múltiple raramente es un punto de partida. En el mejor de los casos, será el de llegada. Un cuarto tema, igualmente relevante, es el de los cambios que experimenta la identidad de quienes participan en la traducción a medida que avanza el trabajo. Compartir significados implica compartir también pasiones, sentimientos y emociones. Por el mimo principio, comunicar la diferencia o incluso "escenificar una diferencia", como diría Homi Bhabha (1994), tiene unas dimensiones de comunicación y de representación que afectan a la subjetividad del conjunto de los traductores. Tanto el marcar como el desmarcar las diferencias se inscriben en el proceso de intersubjetivación e interidentificación. A medida que cambian los sujetos de la traducción, cambian también las polaridades que los separan. La reformulación y la interpretación son traducción en acción. Un quinto tema, del que en los estudios translacionales se habla menos pero que aquí es fundamental, es la motivación que hay detrás de la traducción. ¿De dónde procede el *pathos* del que nace el impulso de entregarse a la traducción? ¿Cuán cálida es la cálida corriente de la razón que une a extraños sin tener la certeza de que al concluir el trabajo de traducción se sentirán menos extraños entre sí, o quizás más extraños? La "filología viva" (*filologia vivente*) de Gramsci implica el esfuerzo colectivo de traducir mediante "una participación activa y consciente", es decir, *con passionalità*[7]. Este concepto es de suma importancia, porque subraya los sentimientos que encarnan el acto de participar en los significados y afectos, y compartirlos, mientras se desarrolla el proceso de traducción.

La traducción posibilita la inteligibilidad mutua entre experiencias sociales del mundo culturalmente diversas, tanto las ya existentes como otras posibles, de acuerdo con la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Al acentuar la posibilidad de la comunicación cultural, la traducción socava la idea de culturas originales o puras, y subraya la de relacionalidad cultural. Conceptos como equívoco, ambivalencia, mestizaje

o hibridación y mimetismo, son fundamentales en la traducción intercultural. Aquí se considera y valora la traducción intercultural por su posible aportación a la política de intermovimiento, por esto es imperativo determinar las relaciones históricas entre las distintas culturas implicadas, las desigualdades culturales y políticas que crean, y tener presente que tales desigualdades son en gran medida parte del presente, aunque la necesidad de la traducción se sienta por igual y de forma recíproca. En mi libro anterior (Santos, 2003, págs. 81-123), abordaba las relaciones de poder que intervienen en el mestizaje, y distinguía entre mestizaje colonial y descolonial. La ambivalencia del mimetismo está en que afirma la diferencia en el propio proceso de identificar al otro. En el contexto colonial, la raza es el símbolo de esta diferencia, y de hecho es la causa del fracaso del mimetismo, porque no permite más que una presencia incompleta. Como dice Bhabha, pensando en la India: "Ser anglicano es *empáticamente* no ser inglés" (1994, pág. 87). Y lo mismo se podría argumentar sobre otros contextos coloniales[8]. A diferencia de Bhabha, no creo que desacreditar las representaciones hegemónicas y desplazar el antagonismo sea inherente al mestizaje, ni que el "tercer espacio" que con ello se abre otorgue automáticamente mayor poder. Un tercer espacio de ese tipo en realidad podría restar poder, como muy bien han demostrado los movimientos indígenas en las últimas décadas. Al analizar la subjetividad barroca (Santos, 2003, págs. 81-123), llamaba la atención sobre los límites de la subversión de la dominación que representa. Las "virtudes" del tercer espacio dependen de las relaciones sociales concretas que lo constituyen. El tercer espacio es el ámbito de la mediación y la negociación constitutivas de la traducción intercultural. El potencial político de esta depende de las condiciones específicas de la mediación y la negociación. El tercer espacio es lo que Viveiros de Castro llama el espacio del equívoco. Según él:

> Traducir es situarse en el espacio del equívoco[9] y habitar en él. No es deshacer el equívoco (ya que, para empezar, supondría que este nunca existió), sino precisamente lo contrario. Traducir es enfatizar o potenciar el equívoco, es decir, abrir y ampliar el espacio imaginado para no existir entre las lenguas conceptuales en contacto, un espacio que precisamente el equívoco ocultaba. El equívoco no es lo que impide la relación, sino lo que la cimienta e impulsa: una diferencia en perspectiva. Traducir es asumir que siempre existe un equívoco; es comunicar mediante diferencias, en vez de silenciar al Otro dando por supuesta la univocidad —la similitud esencial— entre lo que decimos el Otro y Nosotros.
>
> (2004, pág. 10).

Yo prefiero concebir el espacio intermedio en el que es posible la traducción como una zona de contacto, la zona de contacto translacional. En general, las zonas de contacto son campos sociales en que mundos culturales vivos se juntan, median, negocian y chocan[10]. Por lo tanto, las zonas de contacto son zonas en las que ideas normativas, saberes, formas de poder, universos simbólicos y agencias opuestos se encuentran en condiciones normalmente desiguales, y se oponen, rechazan, imitan, traducen y subvierten mutuamente, dando así origen a constelaciones culturales híbridas en que la desigualdad de los intercambios puede ser reforzada o reducida. La complejidad es

intrínseca a la propia definición de zona de contacto. ¿Quién define quién o qué pertenece a la zona de contacto y quién o qué no? ¿Cómo definir la línea que delimita la zona de contacto? ¿La diferencia entre las culturas y los mundos vitales normativos es tan amplia como para hacerlos inconmensurables? ¿Cómo acercar los universos culturales y normativos para, por así decirlo, ponerlos "en contacto visual"?

Paradójicamente, debido a la multiplicidad de códigos culturales presentes, la zona de contacto está relativamente descodificada o por debajo de los estándares, es una zona para la experimentación y la innovación normativa y cultural. Además, determinar la igualdad o desigualdad de los intercambios en una zona de contacto nunca es tarea sencilla, ya que están presentes conceptos al-ternativos de la igualdad que muchas veces compiten entre sí. En las zonas de contacto, el ideal de igualdad es el ideal de diferencias iguales. Las zonas de contacto generadas por la traducción intercultural, tal como aquí se entiende, son espacio-tiempos de mediación y negociación en los que la desigualdad de las relaciones translacionales son el principal factor condicionante del trabajo de traducción. Este trabajo procede mediante la reducción de esa desigualdad. Las constelaciones culturales que emergen de la traducción intercultural pueden ser más o menos estables, provisionales y reversibles.

Como parte de la política de intermovimiento, el trabajo de traducción afecta por igual a los saberes, las prácticas y a sus agentes. Hay diferentes tipos de trabajo de traducción. Unos se centran específicamente en conceptos o visiones del mundo, otros, en formas alternativas de construir prácticas y agentes colectivos. Pero, en todos los casos, los saberes, las prácticas y los agentes trabajan de forma conjunta. Cuando el foco se pone específicamente en los conceptos y las visiones del mundo, basándome en Raymond Panikkar (1979, pág. 9), llamo al trabajo de traducción *hermenéutica diatópica*. Consiste en un trabajo de traducción entre dos o más culturas para identificar intereses isomorfos entre ellas y las diferentes respuestas que con ellos se dan. Por ejemplo, el interés por la dignidad humana y la aspiración a ella parece que están presentes en las diferentes culturas, aunque sea de distintas formas. La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi*[11] de una cultura particular, por muy fuertes que puedan ser, son tan incompletos como la propia cultura. Esta incompletitud no es visible desde el interior de la cultura, ya que la aspiración a la totalidad induce a tomar *pars pro toto*. El objetivo de la hermenéutica diatópica, por consiguiente, no es lograr la completitud —que es inalcanzable— sino, al contrario, despertar la máxima conciencia posible de la incompletitud recíproca, entregándose para ello al diálogo, por decirlo de algún modo, con un pie en una cultura y el otro en otra. Aquí reside el carácter *diatópico*.

Según Panikkar, en la hermenéutica *diatópica*:

> La distancia que hay que salvar no es meramente temporal, dentro de una tradición amplia, sino la brecha que existe entre dos *topoi* humanos, "lugares" de entendimiento y autoentendimiento, entre dos —o más— culturas que no han desarrollado sus patrones de inteligibilidad […] La hermenéutica diatópica representa la consideración temática de entender al otro *sin dar por supuesto que el otro tiene el mismo*

autoentendimiento básico. Lo que aquí está en juego es el horizonte humano definitivo, y no solo contextos diferentes.

(1979, pág. 9).

En su propósito, entre otros, de romper el *círculo hermenéutico* creado por los límites de una única cultura, la *hermenéutica diatópica* intenta "poner en contacto horizontes humanos", tradiciones o posiciones culturales (*topoi*) "radicalmente distintos", para conseguir un auténtico *diálogo dialógico* que tenga en cuenta las diferencias culturales. Es el arte de llegar al entendimiento "pasando a través de estas diferentes posiciones" (diatopos).

Como antes señalaba, reconocer la relatividad de las culturas no implica adoptar el relativismo como postura filosófica. Sí implica, sin embargo, concebir el universalismo abstracto como una peculiaridad occidental cuya idea de supremacía no reside en sí misma, sino en la supremacía de los intereses que sustenta. La crítica del universalismo está relacionada con la crítica de la posibilidad de una teoría general[12]. Lo que la hermenéutica diatópica presupone es lo que yo llamo universalismo negativo, la idea de la imposibilidad de completitud cultural. En el período de transición cultural en que nos encontramos, dominado aún por la razón metonímica y proléptica, tal vez la mejor forma de formular el universalismo negativo sea como una teoría general residual: una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general.

La idea y el sentimiento de necesidad e incompletitud motivan para el trabajo de traducción. En este sentido, recuerdan la definición de diálogo transcultural de Mikhail Bakhtin. Dice este:

> Un significado solo desvela sus profundidades una vez que se encuentra y establece contacto con otro significado extraño: los dos se entregan a una especie de diálogo […] Buscamos respuestas a nuestras propias preguntas en [la cultura extraña], y [esta] nos responde desvelándonos sus aspectos nuevos y sus profundidades semánticas nuevas […] Este encuentro dialógico de las dos culturas no se traduce en una fusión ni una mezcla. Cada una conserva su propia unidad y totalidad abierta, pero se enriquecen mutuamente.
>
> (1986, pág. 7).

Para que sea fructífera, la traducción debe ser el cruce de motivaciones convergentes que tienen sus orígenes en culturas diferentes. ¿De dónde procede la motivación? Es imperativo distinguir entre motivaciones intelectuales y motivaciones políticas. En todo el período moderno hay múltiples ejemplos de intelectuales, sabios, filósofos y científicos, tanto del Norte global como del Sur global, que intentan contactar con otras culturas en busca de las respuestas que su cultura no les da. A veces es un ejercicio intelectual dirigido a desmentir verdades aceptadas sobre la singularidad o precedencia de una determinada cultura. El ejemplo más brillante del siglo xx es sin duda el colosal esfuerzo de traducción intercultural de Joseph Needham (1954-2008), destinado a demostrar el atraso y la poca originalidad de la ciencia moderna y la civilización occidental *respecto a* la ciencia y la civilización chinas. La búsqueda es con mayor frecuencia un acto de

introspección, un ejercicio de profunda autorreflexión existencial, embargado por toda la angustia generada por tener que digerir[13], desfigurar y transfigurar lo que se pueda aprender de otras culturas, para que encaje en nuevas constelaciones de significado. El sociólogo indio Shiv Visvanathan formula elocuentemente la idea de deseo y motivación que aquí llamo trabajo de traducción. Dice: "Mi problema es cómo tomo lo mejor de la civilización india y al mismo tiempo mantengo viva mi imaginación moderna y democrática" (2000, pág. 12). Si pudiéramos imaginar un ejercicio de hermenéutica diatópica dirigido por Visvanathan y un científico europeo o norteamericano, podríamos pensar en la motivación del segundo para una diálogo así formulada: ¿Cómo puedo mantener vivo en mí lo mejor de la cultura occidental moderna y democrática, al mismo tiempo que reconozco el valor del mundo que esa cultura designó autocráticamente como no civilizado, ignorante, residual, inferior o improductivo?" (2000, pág. 12).

El segundo tipo de deseo y motivación es político, y es el que aquí me interesa. Su irreductible componente intelectual está al servicio de un propósito o proyecto político. ¿Qué tipo de propósito o proyecto político genera un deseo que por sí mismo motive para contactar con otra cultura? A nivel pragmático, durante los últimos diez años el Foro Social Mundial ha dado prueba inequívoca del carácter parcial, local o provincial de proyectos políticos anteriormente considerados universales y susceptibles de formulaciones y validez universalmente inteligibles y aceptadas. El FSM, al mismo tiempo que ha desvelado la extrema diversidad (política, cultural, semántica y lingüística) de los movimientos sociales que se oponen a la globalización neoliberal en todo el mundo, ha subrayado la necesidad de articulación y agrupamiento entre todos estos movimientos y organizaciones. Para ello, y en ausencia de un agrupamiento vertical impuesto por una gran teoría o un actor social privilegiado, sería necesario un descomunal esfuerzo de traducción. ¿Qué tienen en común el presupuesto participativo que se practica en muchas ciudades de América Latina, y la planificación democrática participativa basada en los *panchayats* de Kerala y Bengala Occidental en la India? ¿Qué pueden aprender uno de otra? ¿A qué tipo de actividades globales contrahegemónicas pueden contribuir? Las mismas preguntas se pueden hacer sobre los movimientos pacifistas y anarquistas, o sobre los movimientos indígenas y los de los indignados u okupas, e incluso sobre el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil, y el movimiento Salvemos el Narmada de la India, y muchos más.

Cuando se ocupa de forma más específica de las prácticas y los agentes, el trabajo de traducción se centra en la inteligibilidad mutua entre las formas de organización y los objetivos de la acción. Pero, como decía, todos los tipos de trabajo de traducción implican por igual saberes, prácticas y agentes[14]. El objetivo del trabajo de traducción es esclarecer lo que une y separa a los diferentes grupos o movimientos y prácticas sociales, para determinar las posibilidades y limitaciones de la articulación y el agrupamiento entre ellos. No existe una única práctica social universal ni un único sujeto colectivo que dé sentido a la historia y la dirija, por esto es fundamental el trabajo de traducción, para

identificar, en cada momento o contexto concretos, las constelaciones de prácticas que tengan mayor potencial contrahegemónico. Mientras el FSM generaba el potencial de la traducción intercultural, el movimiento zapatista indígena de México daba un ejemplo muy concreto de trabajo de traducción. Fue un ejemplo efímero pero ilustrativo de cómo acercarse a las diferencias culturales y traducirlas entre ellas. En marzo de 2001, el movimiento zapatista, en su marcha hacia la capital del país, se convirtió por un momento en una práctica contrahegemónica privilegiada, porque fue capaz de emprender el trabajo de traducción entre sus objetivos y prácticas, y los objetivos y las prácticas de otros movimientos sociales mexicanos, desde los movimientos cívicos y obreros al movimiento feminista. Como resultado de ese trabajo de traducción, por ejemplo, se eligió como líder zapatista para dirigirse al Congreso Mexicano a la comandante Ester. Con aquella elección, los zapatistas querían poner de manifiesto la articulación entre el movimiento indígena y el movimiento de liberación de la mujer, y así intensificar el potencial contrahegemónico de ambos.

Aprender del Sur mediante la traducción intercultural

En la Introducción explicaba las razones que justifican mi propósito de establecer una distancia *respecto a* la tradición crítica eurocéntrica occidental. Marcar esta distancia implica *démarches* tanto deconstructivas como reconstructivas. En este capítulo, paso a ocuparme de la reconstrucción a un nivel más profundo: el de la traducción intercultural. Distingo dos clases principales de traducción intercultural, según a qué se refiera. La primera es la traducción entre concepciones o prácticas occidentales y no occidentales; la segunda, la que se hace entre diferentes concepciones y prácticas no occidentales[15]. Tal como aquí se entienden, el objetivo de ambos tipos de traducción es aprender del Sur antiimperial, entendido como imagen del sufrimiento injusto, sistémico y global causado por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, y de la resistencia contra las causas de este sufrimiento. Como antes señalaba, el Sur antiimperial habita tanto en el Sur global como en el Norte global. El fortalecimiento del Sur antiimperial es el punto de apoyo del impulso para aprender mediante la traducción intercultural, tanto de los diferentes saberes y prácticas de todo el Sur global, como de los conocimientos y las prácticas de las zonas de contacto entre el Norte global y el Sur global. Son dos tipos muy diferentes de aprendizaje, porque la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias funcionan de forma muy distinta en cada uno de ellos. La historia moderna de relaciones desiguales entre el Norte global y el Sur global es tal, que lo primero que debe hacer el trabajo de traducción es cuestionar y poner en entredicho la zona de contacto tal como se presenta. Aquí reside la naturaleza descolonial de los encuentros que hay que propiciar.

La traducción, por ser un trabajo de mediación y de negociación, exige que quienes participan en su proceso no se desfamiliaricen en cierta medida *respecto a* sus respectivas historias culturales. En el caso de las traducciones Norte/Sur, que tienden a ser también

traducciones occidental/no occidental, la tarea de desfamiliarización es particularmente difícil, porque el Norte imperial solo se recuerda a sí mismo como imperial y, por lo tanto, como único y como universal. Podrá parecer al principio que en el caso de las traducciones Sur/Sur no existe tal dificultad. Nada está más lejos de la realidad. Como producto del imperio, el Sur es la casa del Sur donde el Sur no está en su propio hogar. Es decir, la construcción de las epistemologías del Sur mediante la traducción intercultural debe seguir un proceso de desfamiliarización *respecto* tanto al Norte imperial como al Sur imperial. El Sur imperial es la forma que tiene el Sur de renunciar a la posibilidad de representarse a sí mismo de forma que no sea la de facilitar y desear la opresión por el Norte imperial. Como muy bien subraya Said (1978), la epistemología imperial ha representado al otro como incapaz de representarse a sí mismo. También Tucker ha señalado que "escuelas de pensamiento como el orientalismo y disciplinas como la antropología hablan con frecuencia en nombre del 'otro' diciendo que conocen mejor a quienes estudian que a sí mismas". Y añade: "El otro es reducido a un objeto sin voz" (1992, pág. 20). Al ver a través de las lentes de solo el Norte imperial, el Sur no pudo sino reconocerse a sí mismo como el Sur imperial. Por esto hoy es mucho más fácil que el Sur global se reconozca como víctima del Norte imperial que del Sur imperial[16]. Sin embargo, existe una diferencia que merece la pena señalar. En el Norte global, la aspiración a una posición antiimperial solo se puede imaginar como una posición postimperial, ya que el imperialismo del período moderno fue una condición original para el Norte global. En cambio, en el caso del Sur global es posible construir una posición antiimperial imaginando una condición precolonial y preimperial real o inventada. Como ocurre en otros contextos[17], los movimientos indígenas de América Latina ilustran el potencial anticolonial y antiimperial para reivindicar una memoria precolonial. Es posible que tal reconstrucción no sea necesariamente progresista, pero tampoco tiene por qué ser reaccionaria. Para ser progresista, debe considerarse a sí misma provisional, en el sentido de que una plena afirmación de antiimperialismo implica la propia eliminación tanto del Norte imperial como del Sur imperial. En la medida en que sea posible que el Sur piense sobre sí desde una perspectiva que no sea la del Sur, también será posible que el Norte piense sobre sí desde una perspectiva que no sea la del Norte.

Así pues, aprender del Sur es el proceso de traducción intercultural con el que el Sur antiimperial se construye tanto en el Norte global como en el Sur global. Como he venido insistiendo, la construcción del Sur antiimperial es parte integrante de la globalización contrahegemónica, de modo que el trabajo de traducción, lejos de ser un ejercicio intelectual, es más bien un instrumento pragmático para la mediación y la negociación. Su finalidad es superar la fragmentación inherente a la diversidad extrema de la experiencia social del mundo desvelada por las diferentes ecologías destacadas en los Capítulos 6 y 7. El objetivo general de las epistemologías del Sur es construir un Sur antiimperial sólido, coherente y competente. En este proceso, se pueden distinguir tres momentos. En cada uno de ellos, la traducción intercultural intervendrá de forma específica: la rebelión,

el sufrimiento humano y la continuidad de la situación de víctima-agresor[18]. En cada uno de ellos, la traducción intercultural intervendrá de manera específica.

El *momento de la rebelión* es cuando se sacude el orden imperial, al menos de forma temporal. El momento de la rebelión de los oprimidos representa la debilidad del vínculo de la dominación imperial. Ante esto, no cabe extrañarse de que el análisis de este momento sea también un débil vínculo de las ciencias sociales colonizadoras convencionales que se constituyen sobre la relación imperial y prosperan gracias a ella. Para un análisis convincente de los momentos de rebelión, debemos dirigirnos, por ejemplo, a la inmensa cantidad de estudios sobre la sociedad india reunidos por Ranajit Guha en los varios volúmenes de *Subaltern Studies* (Estudios subalternos)[19]. Al hablar de este formidable logro de la erudición histórica, Veena Das afirma con toda exactitud que *Subaltern Studies* "hace la importante aportación de situar la centralidad del momento histórico de la rebelión en la interpretación de los subalternos como sujetos de sus propias historias" (1989, pág. 312)[20]. Aquí hablamos de momentos de puesta en entredicho en los que un orden nuevo se enfrenta al orden representacional. El interrogatorio al orden representacional es el primer impulso hacia las epistemologías del Sur, de modo que se posibilita que las energías emancipadoras se reconozcan como tales. Por lo tanto, el momento de la rebelión es un momento de suspensión que convierte el Norte imperial en potencia alienante, y el Sur imperial en impotencia alienante. En este momento, la fuerza del opresor empieza a existir solo en la medida en que lo permite la debilidad de la víctima: la capacidad del opresor es una función de la incapacidad de la víctima; la voluntad de oprimir es una función de la voluntad de ser oprimido. Esta reciprocidad momentánea entre el opresor y la víctima hace posible la subjetividad rebelde porque esta controla, el menos de momento, su propia representación. Gandhi formuló de modo memorable esta subjetividad cuando se imaginaba a sí mismo dirigiéndose así a los británicos: "No somos nosotros quienes hemos de hacer lo que vosotros queráis, sino vosotros los que debéis hacer lo que nosotros queramos" (1956, pág. 118).

El *momento del sufrimiento humano* es el de la contradicción entre las experiencias vitales de los oprimidos y la idea de una vida decente. También es el momento en que el sufrimiento humano se traduce en sufrimiento provocado por el hombre. Es un momento fundamental, porque la dominación hegemónica reside en la naturalización del sufrimiento humano como fatalidad o necesidad. Por lo tanto, la transformación del sufrimiento humano en sufrimiento injusto provocado por el hombre requiere una gran inversión en representación e imaginación oposicionales. Como dice Nandy: "Nuestra limitada sensibilidad no es prueba de la hipocresía humana; es sobre todo un producto de nuestra limitada cognición de la situación humana" (1987, pág. 22). La perspectiva en que se basan las epistemologías del Sur es la del sufrimiento humano injusto sumado al pathos de la voluntad de oponerse a él.

En el caso del *momento de la continuidad de la situación de víctima-agresor*, el

discurso colonial se basaba claramente en la polaridad entre el colonizador y el colonizado, pero es importante subrayar la continuidad y la ambivalencia entre ambos, porque no son mutuamente independientes ni cabe concebir a uno sin el otro. Probablemente, Gandhi fue el primero en formular el momento de la continuidad cuando insistía sin la menor reserva en que cualquier sistema de dominación brutaliza tanto a la víctima como al opresor, y en que también es necesario liberar al opresor. "Durante toda su vida", dice Ashis Nandy, "Gandhi quiso liberar a los británicos tanto como a los indios de las garras del imperialismo; y tanto a la casta hindú como a los intocables, de la intocabilidad" (1987, pág. 35). Gandhi creía que el sistema de dominación empuja a la víctima a interiorizar las reglas del sistema de tal modo que no hay garantía de que, una vez vencido el opresor, la dominación no la siga ejerciendo quien antes era la víctima, aunque lo haga de otras formas. La víctima es un ser muy dividido en lo que se refiere a la identificación o la diferenciación respecto al opresor. Cito de nuevo a Nandy: "El oprimido nunca es una víctima pura. Una parte de él colabora, transige y se adapta; otra parte desafía, 'no coopera', subvierte o destruye, a menudo en nombre de la colaboración y disfrazado de sumiso" (1987, pág. 43)[21].

En años más recientes, las formulaciones de Frantz Fanon y Albert Memmi son las más elocuentes y de mayor fuerza en este sentido. Según Fanon y Memmi, el vínculo entre el colonizador y el colonizado es dialécticamente destructivo y creativo. Destruye y recrea a los dos partícipes de la colonización. La cadena que ata al colonizador y el colonizado es el racismo, una cadena, sin embargo, que para el colonizador es una forma de agresión, y para el colonizado, una forma de defensa[22] (Memmi, 1965, pág. 131). La ambivalencia más evidente del estereotipo del colonizado como salvaje es el hecho de que también está compuesto por los opuestos de sus elementos negativos: el negro es a la vez el salvaje y el criado más digno y obediente; la encarnación de la sexualidad descontrolada, pero también inocente como un niño; enigmático, primitivo e ingenuo, y, al mismo tiempo, ingenioso, mentiroso y manipulador de las fuerzas sociales (Bhabha, 1994, pág. 82).

Al desvelar los secretos de la resistencia contra la opresión, se abre la posibilidad de luchar por un mundo alternativo que no produzca un embrutecimiento recíproco. En otras palabras, liberar de la deshumanización al opresor solo se puede concebir como resultado de la lucha emancipadora de la víctima contra la opresión. Gustavo Gutiérrez, el prestigioso teórico de la teología de la liberación, expresa con gran elocuencia esta aparente asimetría y paradoja. "Se ama a los opresores al liberarles de sí mismos. Pero esto solo se puede lograr si se opta decididamente por el oprimido, es decir, combatiendo a las clases opresoras. Ha de ser un combate real y efectivo, no odio" (1991, pág. 276).

En mi obra futura, tengo la intención de analizar el potencial de la traducción intercultural para sacar fuerzas del aprendizaje del Sur, es decir, haciendo visibles y creíbles los conocimientos y las prácticas no occidentales que el pensamiento abisal colocó al otro lado de la línea. De este modo puede emerger el Sur antiimperial. Como antes señalaba, distingo entre traducciones Norte/Sur y traducciones Sur/Sur, y analizaré

algunos ejemplos de traducción posible en cada caso. Ninguno de estos ejemplos se limita a descartar las concepciones occidentales, aunque cuestionen la universalidad de estas, por lo que crean espacio para concepciones distintas que existen en otras culturas no occidentales. Las llevan a una zona de contacto donde se hacen posibles la mediación, la comparación y la negociación, y se llevan a la práctica. El objetivo es desarrollar constelaciones más ricas de significado con las que el Sur antiimperial adquiera fuerza en su lucha contra el capitalismo global, el colonialismo y el patriarcado.

Antes de dedicarme al trabajo de traducción, debo abordar, aunque sea brevemente, la cuestión de las condiciones y los procedimientos de la traducción intercultural.

Las condiciones y los procedimientos de la traducción

El trabajo de traducción es un trabajo intelectual y político colectivo. También tiene su pathos, una dimensión emocional, porque presupone a la vez una actitud inconformista *respecto a* los límites del conocimiento y la práctica propios, y estar dispuesto a sorprenderse ante el conocimiento y la práctica del otro y aprender de él, para construir acciones colaborativas en beneficio mutuo. Las ecologías de los saberes y la traducción intercultural son las dos características fundamentales del pensamiento postabisal. Juntas se proponen generar copresencia a través de las líneas abisales. Por lo tanto, no pueden depender de las zonas de contacto generadas por el pensamiento abisal, porque este parte de la premisa de la lógica de la apropiación/violencia. Las ecologías de los saberes y la traducción intercultural solo pueden actuar y prosperar en zonas de contacto cosmopolitas subalternas, es decir, en zonas de contacto descoloniales. El impulso para la creación de dichas zonas procede de los movimientos y organizaciones sociales que, en un contexto de globalización contrahegemónica, se entregan a la política de intermovimiento, es decir, a la articulación política entre los distintos saberes, prácticas y agentes con el fin de reforzar las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

Como ya he dicho, el trabajo de traducción se basa en la idea de imposibilidad de una teoría general. Sin este universalismo negativo, la traducción es un tipo de trabajo colonial, por muy poscolonial que diga ser. Las preguntas clave son estas: ¿Qué traducir? ¿De qué a qué se traduce? ¿Quién traduce? ¿Cuándo se debe realizar la traducción? ¿Por qué se traduce?

¿Qué traducir?

La zona de contacto cosmopolita parte del supuesto de que decidir qué se pone en contacto con quién depende de cada participante, como poseedor que es tanto del conocimiento como de la práctica. Las zonas de contacto translacionales siempre son selectivas, porque los movimientos y otros grupos sociales movilizan saberes y prácticas

que exceden mucho de los que se ponen en contacto. En realidad, lo que se pone en comunicación no es necesariamente lo más relevante ni fundamental. Al contrario, las zonas de contacto son zonas fronterizas, tierras de nadie, donde las periferias o los márgenes de los saberes y las prácticas son los primeros en emerger. A medida que avanza el trabajo de traducción y se intensifica la competencia intercultural, se abre la posibilidad de llevar a las zonas de contacto dimensiones del saber y el actuar consideradas más relevantes.

En las zonas de contacto interculturales, la decisión sobre qué aspectos se han de seleccionar para la confrontación intercultural corresponde a cada práctica cultural. Todas las culturas tienen elementos considerados demasiado importantes para exponerlos en la zona de contacto y someterlos a la confrontación, o elementos considerados inherentemente intraducibles a otra cultura. Estas decisiones son parte integrante del propio trabajo de traducción y son susceptibles de revisión a medida que el proceso avanza. Si el trabajo de traducción progresa, cabe esperar que se lleven a la zona de contacto más elementos, que a su vez contribuirán a que la traducción siga progresando. En muchos países de América Latina, particularmente en aquellos cuya Constitución reconoce el carácter intercultural o plurinacional[23] del Estado, los pueblos indígenas han ido centrando su lucha en el derecho a controlar aquello de sus saberes y prácticas que debe o no debe ser objeto de traducción *respecto a* la "sociedad mayor"[24].

El problema de la traductibilidad es a la vez más y menos complejo de lo que se suponía en los estudios sobre traducción. Es menos complejo en el sentido de que la traductibilidad no es una característica intrínseca de lo que haya que traducir. Es sobre todo un acto de voluntad, un fíat que traza la línea entre lo que está y lo que no está abierto a la traducción. Y, al contrario, es más complejo porque, dado que la voluntad de traducir cambia basándose en razones que la razón ignora, el terreno de encuentro es inherentemente inestable, precario y reversible. El problema de qué es traducible no se limita al criterio de selección que adopte cada práctica o conocimiento de la zona de contacto. Más allá de la selección activa está la que podríamos llamar una selección pasiva. Consiste en aquello que en una determinada cultura ha pasado a ser impronunciable debido a la extrema opresión a la que ha estado sometido durante largos períodos. Estas son ausencias profundas, hechas de un vacío imposible de llenar. En el caso de las ausencias prolongadas, es posible que ni siquiera la sociología de las ausencias las puede sacar a la luz. Los silencios que producen son demasiado insondables para que se puedan convertir en objeto del trabajo de traducción.

La pregunta sobre qué hay que traducir plantea otra que es particularmente importante en las zonas de contacto translacionales entre universos culturales diferentes. Las culturas solo son monolíticas cuando se observan desde fuera o de lejos. Cuando se las ve desde dentro o de cerca, es fácil darse cuenta de que están compuestas de versiones diversas y a menudo opuestas de la misma cultura. Por ejemplo, cuando hablo de un posible diálogo sobre las concepciones de la dignidad humana, podemos ver fácilmente que en la cultura

occidental no hay una única concepción de los derechos humanos. Se pueden identificar al menos dos: una concepción liberal que privilegia los derechos políticos y cívicos en detrimento de los derechos sociales y económicos, y una concepción marxista o socialista que incide en los derechos sociales y económicos como condición de todos los demás. También demuestro que, por la misma razón, en el islam es posible identificar varias concepciones de la *umma*, unas, más inclusivas, se remontan a los tiempos en que el Profeta vivía en La Meca; otras, menos inclusivas, evolucionaron a partir de la construcción del estado islámico en Medina. Asimismo, en el hinduismo hay varias concepciones del *dharma*[25]. Varían, por ejemplo, de una casta a otra. Las versiones más inclusivas, al tener un círculo de reciprocidad más amplio, son las que generan zonas de contacto más prometedoras; son las más adecuadas para profundizar en el trabajo de traducción y la hermenéutica diatópica.

¿Traducir de qué a qué?

La elección de los saberes y las prácticas entre los que se realiza el trabajo de traducción siempre es resultado de una convergencia de las experiencias y aspiraciones de los actores sociales. Puede emerger como una reacción a la zona de contacto colonial o imperial. Por ejemplo, en la actualidad, la biodiversidad y la etnobotánica constituyen una zona de contacto imperial entre el conocimiento biotecnológico y el conocimiento de chamanes, curanderos tradicionales o brujos de las comunidades indígenas o rurales de América Latina, África y Asia. Los movimientos indígenas y los grupos internacionales de abogacía que los ayudan, se oponen a esta zona de contacto y a los poderes que la componen, y luchan por la creación de otras zonas no imperiales donde las relaciones entre los diferentes saberes puedan ser más horizontales. Esta lucha aportó una precisión nueva a la traducción entre los saberes biomédicos y los tradicionales. Para poner un ejemplo de un campo completamente distinto, el movimiento obrero, enfrentado a una crisis sin precedentes, se ha ido abriendo a zonas de contacto con otros movimientos sociales, concretamente, el cívico, el feminista, el ecológico y el movimiento de trabajadores migrantes. En esta zona de contacto, está en marcha un trabajo de traducción entre las prácticas, exigencias y aspiraciones obreras, y los objetivos de ciudadanía, protección del medio ambiente y eliminación de la discriminación de las mujeres y las minorías étnicas o migrantes. Poco a poco, la traducción ha transformado el movimiento obrero y los otros movimientos sociales, con lo que ha hecho posible una multitud de luchas que hasta hace pocos años hubieran sido impensables.

Sería imprudente dar por supuesto que la voluntad recíproca de crear una zona translacional cosmopolita conduce "naturalmente" a la horizontalidad y la reciprocidad en las formas en que las culturas actúan a la vez de fuente y destino. Aunque el trabajo de traducción que aquí se postula es un trabajo descolonizador, lleva sobre sus hombros un largo pasado de relaciones brutalmente desiguales entre las culturas metropolitanas y las coloniales. Como dice Palencia-Roth (2006, pág. 38), la historia comparativa de las

civilizaciones a menudo es poco más que una historia de explotación, conquista, colonización y ejercicio del poder, una historia en la que la probabilidad de lo "dialógico" —un diálogo transcultural que ni apunta a una hegemonía monológica de una única voz ni acaba en ella— es relativamente rara. La tarea de desmontar este pasado solo se podrá llevar a cabo a lo largo de varias generaciones, y lo mejor que se puede hacer en cualquier momento dado es tener plena conciencia de ese pasado y vigilar sin pausa su insidioso trabajo de neutralización de la voluntad descolonial y de obstrucción a los proyectos emancipadores. Vista tal realidad, es conveniente tener en cuenta las cuatro hipótesis de Richard Jacquemond (2004) sobre "los problemas de traducir entre diferenciales de poder": una cultura dominada invariablemente traducirá de la cultura hegemónica mucho más de lo que esta traduzca de la anterior; cuando la cultura hegemónica traduzca obras producidas por la cultura dominada, dichas obras se presentarán y percibirán como difíciles, misteriosas, inescrutables, esotéricas y necesitadas de un pequeño cuadro de intelectuales que las interprete, mientras que una cultura dominada traducirá las obras de una cultura hegemónica intentado hacerlas accesibles a las masas; una cultura hegemónica solo traducirá obras de autores de la cultura dominada que se ajusten a las ideas preconcebidas que la primera tenga sobre la segunda; los autores de una cultura dominada que sueñen en conseguir un público más amplio, tenderán a escribir sin dejar de pensar en su traducción a una lengua hegemónica, lo cual exigirá cierto grado de complicidad con los esterotipos[26]. Jacquemond se centra en los textos escritos, pero sus hipótesis se pueden entender perfectamente como marcadores de la vigilancia epistemológica en relaciones translacionales de otros tipos[27].

¿Cuándo traducir?

En este caso, también, la zona de contacto cosmopolita debe ser resultado de una conjugación de tiempos, ritmos y oportunidades. Si esta conjugación no existe, las zonas de contacto se convierten en imperiales, y el trabajo de traducción, en una forma de canibalización. En las tres últimas décadas, la modernidad occidental descubrió las posibilidades y las virtudes del multiculturalismo. Acostumbrada a la rutina de su propia hegemonía, daba por supuesto que si fuera a abrirse al diálogo con culturas que anteriormente había oprimido, estas *naturalmente* estarían dispuestas a participar en ese diálogo, y, en realidad, ansiosas por hacerlo. La consecuencia de tal suposición han sido nuevas formas de imperialismo cultural, muchas veces disfrazado de multiculturalismo o tolerancia. Es lo que yo llamo *multiculturalismo reaccionario*. Frente a él, señalo la emergencia entre los movimientos sociales de un amplio sentimiento recíprocamente vivido de que el avance de las luchas contrahegemónicas se basa en la posibilidad de compartir global y transculturalmente las prácticas y los saberes. Con esta experiencia compartida se abre la posibilidad de construir la conjugación horizontal de los tiempos de la que pueden emerger una zona de contacto cosmopolita y el trabajo emancipatorio de traducción.

En cuanto a las zonas de contacto multicultural, hay que seguir teniendo en cuenta las diferentes temporalidades que se producen en ellas. Como decía antes, uno de los principios de la sociología de las ausencias es contraponer a la lógica de la monocultura del tiempo lineal una constelación pluralista de tiempos y duraciones, para liberar prácticas y saberes que, desde su estatus de residuo, nunca se rigieron por el tiempo lineal. El objetivo es convertir cuanto sea posible en contemporaneidad la simultaneidad que la zona de contacto ofrece. Esto no significa decir que la contemporaneidad anule la historia, sino que la historia está hecha de diferentes contemporaneidades. Es una observación importante, sobre todo en lo que se refiere a zonas de contacto de conocimientos y prácticas en las que unas relaciones de poder extremadamente desiguales condujeron a una producción masiva de ausencias. En tales situaciones, una vez que se hace presente un determinado conocimiento o práctica, antes ausentes, el peligro es creer que la historia de ese conocimiento o esa práctica empieza con su presencia en la zona de contacto. Es un peligro que ha estado vivo en muchos diálogos interculturales, principalmente en aquellos en que han participado los pueblos indígenas después de que, a partir de los años ochenta, se empezara a atender sus exigencias y a reconocer sus derechos. La zona de contacto debe estar controlada por todos los participantes, para evitar que la simultaneidad del contacto signifique el colapso de la historia.

¿Quién traduce?

Los saberes y las prácticas solo existen como movilizados por determinados actores sociales. Por lo tanto, son estos quienes siempre realizan el trabajo de traducción mediante sus representantes y los intelectuales de retaguardia que trabajan con ellos. Los traductores deben tener un perfil similar al del *sabio filosófico* de Odera Oruka (1990) en su búsqueda de la sagacidad africana (véase el Capítulo 7). Deben estar profundamente integrados en las prácticas y los saberes que representan, con una comprensión a la vez exhaustiva y crítica. Esta dimensión crítica, que Odera Oruka llama *sabiduría didáctica,* es la base del deseo, del sentimiento de incompletitud y de la motivación para descubrir en otros saberes y prácticas las respuestas que no se pueden hallar dentro de los límites de un determinado conocimiento o práctica. Los traductores de culturas deben ser buenos intelectuales cosmopolitas subalternos. No hay que buscarlos necesariamente entre los líderes de los movimientos sociales. Pueden ser también activistas rasos. En cuanto a los intelectuales de retaguardia, aquellos formados en saberes académicos pero implicados solidariamente con los actores sociales, su tarea es la de reeducarse de modo que puedan traducir constantemente los saberes académicos a saberes no académicos, y viceversa, y hacerlo *con passionalità*, como diría Gramsci. En un futuro cercano, es probable que la decisión sobre quién traduce se convierta en la deliberación democrática fundamental en la construcción de la globalización contrahegemónica.

¿Cómo traducir?

El trabajo de traducción es básicamente un trabajo argumentativo, basado en la emoción cosmopolita de compartir el mundo con quienes no comparten nuestros saberes o experiencias. El trabajo de traducción se encuentra con muchas dificultades. La primera se refiere a las premisas de la argumentación. Esta se basa en postulados, axiomas, normas e ideas que no son el objeto de la argumentación, porque todos los que participan en el círculo argumentativo los dan por supuestos. En general se los llama *topoi* o lugares comunes, y constituyen el consenso básico que posibilita la disensión argumentativa[28]. El trabajo de traducción no tiene *topoi* en sus inicios, porque los disponibles son los adecuados a un conocimiento o una cultura determinados, y, por lo tanto, no son aceptados como evidentes por otro conocimiento u otra cultura. En otras palabras, los *topoi* que cada conocimiento o práctica lleva a la zona de contacto dejan de ser premisas de la argumentación y se convierten en argumentos. A medida que avanza, el trabajo de traducción construye *topoi* adecuados para la zona de contacto y la situación de traducción. Es un trabajo exigente, sin red de seguridad y siempre al borde del desastre. La capacidad de construir *topoi* es una de las marcas más distintivas de la calidad del intelectual, o sabio, cosmopolita subalterno.

La segunda dificultad es la relativa a la lengua que se emplea para dirigir la argumentación. No es habitual que los saberes y prácticas presentes en las zonas de contacto tengan una lengua común o dominen con idéntica competencia la lengua común. Además, cuando la zona de contacto cosmopolita es multicultural, una de las lenguas en cuestión suele ser la que dominó en la zona de contacto colonial o imperial[29]. Así pues, este uso de la lengua anteriormente dominante puede obstaculizar la sustitución de esa zona de contacto imperial por otra cosmopolita. El problema no es simplemente que los diferentes participantes en el discurso argumentativo tengan un dominio desigual de la lengua. El problema es que esta lengua es responsable de la propia imposibilidad de expresar algunas de las aspiraciones fundamentales de los saberes y las prácticas que había en la zona de contacto colonial. Si no se cuestiona de forma explícita, la supremacía lingüística puede conllevar la prevalencia conceptual y normativa, y con ello boicotear el trabajo de traducción[30].

La tercera dificultad es la de los silencios. No lo inexpresable, sino los distintos ritmos con que los diferentes conocimientos y prácticas sociales articulan las palabras y los silencios, y la diferente elocuencia (o significado) que las distintas culturas atribuyen al silencio. Gestionar y traducir el silencio es una de las tareas más exigentes del trabajo de traducción.

¿Por qué traducir?

Esta última pregunta abarca todas las demás. Tanto las ecologías de los saberes como la traducción intercultural son instrumentos destinados a consumar la idea fundamental de las epistemologías del Sur expuestas en este libro: la justicia social global no es posible sin la justicia cognitiva global.

El trabajo de traducción es el procedimiento que nos queda para dar sentido al mundo después de que haya perdido el significado y la dirección automáticos que, según la modernidad occidental, le habían conferido la definición de la historia como lineal, la planificación de la sociedad y el control de la naturaleza. Si no sabemos si es posible otro mundo, ¿qué nos legitima o motiva para actuar como si lo supiéramos? La necesidad de la traducción reside en el hecho de que los problemas que la modernidad occidental se propuso solucionar (libertad, igualdad, fraternidad) siguen sin estar resueltos, y que no se pueden resolver dentro de los límites culturales y políticos de la modernidad occidental. En otras palabras, en el período de transición en que nos encontramos, nos enfrentamos a problemas modernos para los que no tenemos soluciones modernas.

El trabajo de traducción basado en la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias es un trabajo de imaginación epistemológica y democrática, cuya finalidad es construir concepciones nuevas y plurales de la emancipación social sobre las ruinas de la emancipación social del proyecto modernista. No hay garantía de que un mundo mejor sea posible, ni de que todos los que no han abandonado la lucha por él lo conciban del mismo modo. La oscilación entre la banalidad y el horror, que tanto intrigaba a Max Horkheimer y Theodor Adorno (1969), hoy ha pasado a ser la banalidad del horror. Hoy empieza a ser obvia la posibilidad del desastre.

La situación de bifurcación de que hablan Ilya Prigogine (1997) y Immanuel Wallerstein (1999) es la situación estructural en que tiene lugar el trabajo de traducción. El objetivo de esta es crear constelaciones de saberes y prácticas lo suficientemente sólidos como para ofrecer alternativas creíbles a la fase actual del capitalismo global, que se caracteriza por poner en peligro en un grado sin precedentes los ciclos de recuperación de la naturaleza, y por el sometimiento de ámbitos cada vez más amplios de la interacción social a la lógica mercantil. El trabajo de traducción actúa sobre un presente que la sociología de las ausencias ha expandido y sobre un futuro que la sociología de las emergencias ha reducido. Con la mejora del interconocimento, la mediación y la negociación, se ha agrandado el campo de las experiencias políticas y sociales con las que hay que contar y sobre las que hay que actuar, lo cual posibilita una visión más amplia y una evaluación más realista de las alternativas hoy disponibles y posibles. La posibilidad de un futuro mejor, por lo tanto, no está en un futuro distante, sino en la reinvención del presente tal como lo han ampliado la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias, y que el trabajo de traducción ha hecho coherente. Mediante la traducción se recrea de forma no modernista la tensión entre las experiencias y las expectativas, porque el presente expandido ya contiene el futuro contraído. Más que un presente orientado al futuro, un futuro orientado al presente. La nueva disconformidad deriva de la verificación de que hoy sería posible vivir en un mundo mucho mejor. El presente capitalista y colonialista está hecho de emergencias suprimidas y de ausencias producidas de forma activa e invisible. De este este modo el futuro se libera y está al alcance de las imaginaciones catárticas de una sociedad mejor. La epistemología y el derecho abisales

controlan las mentes y las instituciones para forzar el futuro a partir del presente. El trabajo de traducción pone de claro manifiesto lo absurdo de este artefacto modernista. Al igual que Ernst Bloch, quienes trabajan en la traducción se preguntan: si solo vivimos en el presente, ¿por qué es tan huidizo? En las zonas de contacto interculturales, es posible entrar en contacto visual y existencial con diferentes tipos de presente tal como lo viven distintos actores sociales. Para unos, el pasado es lo que para otros es el futuro, y viceversa. Y todos ellos trabajan en el presente en la construcción de un nuevo presente intercultural que dé fuerza y poder. Los cambios urgentes en los que hay que trabajar en el presente son también cambios civilizacionales. El trabajo de traducción, al funcionar mediante el pensamiento postabisal, forma y empodera a quienes están en la zona de contacto para que se conviertan en competentes subjetividades desestabilizadoras y actores postinstitucionales.

El trabajo de traducción permite crear significados y direcciones que son precarios pero concretos, de corto alcance pero radicales en sus objetivos, inciertos pero compartidos. El objetivo de la traducción entre saberes es generar justicia cognitiva. El objetivo de la traducción entre las prácticas y sus agentes es crear las condiciones para la justicia social desde el punto de vista de la imaginación democrática. El trabajo de traducción crea las condiciones para emancipaciones sociales concretas de grupos sociales concretos, en un presente cuya injusticia se legitima sobre la base de un masivo desperdicio de experiencia. A medida que avanza y se expande el trabajo de traducción, se hace más visible la magnitud de ese desperdicio, se ve con mayor claridad lo absurdo que es, y se incita más aún a la revuelta.

Las nuevas constelaciones de significado que el trabajo de traducción hace posibles serían en sí mismas un desperdicio de la experiencia si no se convirtieran en nuevas constelaciones de prácticas trasformadoras. La práctica de la traducción debe conducir a la práctica de los manifiestos. Me refiero a proyectos de alianzas para la acción colectiva. Mejorados por el interconocimiento, la mediación y la negociación, los denominadores comunes se convierten en energías movilizadoras renovadas derivadas de un mejor sentido de los riesgos compartidos y las posibilidades compartidas sobre la base de identidades más *mestizas* pero no menos auténticas. Aquí reside la posibilidad de una suma política de abajo arriba, la alternativa a una suma de arriba abajo, impuesta por una teoría general o un actor social privilegiado.

[1] La conquista militar, la conversión obligatoria, el adoctrinamiento ideológico, la represión lingüística y la profanación de espacios sagrados, son algunas de las muchas versiones de la negación del otro a través del unilateralismo imperial. Véase Dallmayr, 2006, pág. 76.

[2] Como proyecto político, el trabajo de traducción debe afrontar el tipo de preguntas políticas que, según Lydia Liu, están en el núcleo de la traducción intercultural: "¿Desde el punto de vista de quién, para qué público lingüístico, y en nombre de qué tipos de conocimiento o autoridad intelectual, se realizan actos de traducción entre las culturas?" (1995, pág. 1).

[3] Aunque no se refiera al tipo de política de intermovimiento en la que me centro aquí, la idea de diálogo

transcultural de Tzvetan Todorov se acerca mucho al tipo de traducción que tengo en mente. Todorov dice que este diálogo descansa sobre una relación "en la que nadie tiene la última palabra" y donde "ninguna voz es reducida al estatus de simple objeto" o mera víctima (1984, págs. 247-251). DALLMAYR (2006, pág. 79) distingue tres modalidades básicas de diálogo transcultural: (1) la comunicación pragmática-estética, (2) el discurso moral-universal y (3) el diálogo ético-hermenéutico; y una subcategoría: el diálogo agonal o contestación. El diálogo ético-hermenéutico es el que más se aproxima a mi idea de traducción cultural. Quienes intervienen en este tipo de diálogo "se proponen comprender y apreciar las historias vitales y los orígenes culturales de los demás, entre ellos las tradiciones religiosas (o espirituales), el acervo de manifestaciones literarias y artísticas, y los sufrimientos y aspiraciones existenciales". Sin embargo, existe una importante diferencia entre este enfoque y el mío. Lo que a mí me interesa no son la ética ni la hermenéutica *per se*, sino la política de intermovimiento, es decir, crear condiciones para alianzas más sólidas y sumas de intereses políticos. Esto explica también por qué prefiero la idea de traducción a la de diálogo. En la traducción recíproca el objetivo es trabajar a través de las diferencias para determinar el alcance y las limitaciones de la construcción de alianzas.

[4] Véase GRAMSCI, 1975.

[5] "Un movimiento circular desde lo empírico y lo individual a lo universal y lo total, y viceversa, sin cerrar nunca el círculo ni llegar a ninguna conclusión definitiva o perentoria". (BARATTA, 204, pág. 1).

[6] Como apunta Birgit WAGNER (2011) basándose en GRAMSCI. http://www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/kk/df/postkoloniale_studien/wagner_cultural-translation-gramsci.pdf, obtenido el 10 de noviembre de 2012.

[7] GRAMSCI,1977. Según WAGNER (2011), Joseph BUTTIGIEG, editor de los dos primeros volúmenes de la edición estadounidense de *Cuadernos de la cárcel*, se propone usar la empatía para traducir *con passionalità*.

[8] Sobre el contexto portugués, véase SANTOS, 2011.

[9] El equívoco no es simplemente la "incapacidad de comprender", sino la incapacidad de comprender que los entendimientos necesariamente no son idénticos, y que no están relacionados con formas imaginarias de "ver el mundo", sino con los mundos reales que se hayan de ver […] El Otro de los Otros es siempre otro. Si el equívoco no es un error, una ilusión o una mentira, sino la propia forma de la positividad relacional de la diferencia, su opuesto no es la verdad, sino lo unívoco, como la afirmación de la existencia de una única forma de significado trascendente. El error o la ilusión por excelencia consisten, precisamente, en imaginar que debajo de lo equívoco existe lo unívoco, y que el antropólogo es el ventrílocuo de este.

[10] PRATT (1992, pág. 4) define las zonas de contacto como "espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y forcejean entre sí, a menudo en unas relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación —como el colonialismo, la esclavitud o sus secuelas tal como se viven hoy en todo el mundo—". En esta formulación, parece que las zonas de contacto implican encuentros entre totalidades culturales. No tiene por qué ser así. La zona de contacto puede implicar diferencias culturales exclusivas y parciales, aquellas que, en un determinado espacio-tiempo se encuentran compitiendo por dar sentido a un particular curso de acción. Además, como vengo afirmando en este libro, hoy los intercambios desiguales se extienden mucho más allá del colonialismo y sus secuelas aunque, como los estudios poscoloniales demuestran, el colonialismo siga desempeñando un papel más importante del que está dispuesto a admitir.

[11] *Topos* es un concepto fundamental de la retórica aristotélica. Significa "lugar común", idea sobre la que, por ser autoevidente en un contexto cultural dado, no se discute. Al contrario, actúa de premisa de la argumentación.

[12] Recientemente se ha presentado una versión del universalismo en forma de transversalismo. PALENCIA-ROTH (2006) dice que los valores universales son antitéticos de los valores transversales. En términos axiológicos, los valores transversales son aquellos que cruzan dos o más culturas y les son comunes sin convertirse en valores universales. Para que un valor transversal lo siga siendo, debe conservar su especificidad. En mi opinión, todo esto no es más que una forma más elegante (y también más insidiosa) de presentar la vieja pretensión de universalismo. No existen valores que, en sí mismos, sean comunes a las diferentes culturas. Solo pueden llegar a serlo mediante la traducción intercultural cosmopolita, es decir, por medio de procedimientos que, por su carácter recíproco y horizontal, impidan la imposición vertical y, en última instancia, el epistemicidio.

[13] En este sentido, cabe recordar el movimiento antropófago de los intelectuales de Nuestra América. Véase

SANTOS, 2003, págs. 81-123.

[14] Un buen ejemplo es el trabajo de traducción entre la biomedicina moderna y la medicina tradicional. Véase MENESES 2007, 2010.

[15] También existe la posibilidad de la traducción entre diferentes concepciones y prácticas occidentales. Se puede discutir en qué media esta traducción es intercultural o intracultural, pero es un debate que aquí no me interesa.

[16] Los novelistas y poetas del Sur han estado en primera línea en la lucha por un Sur no imperial. Jameson sostiene que en la novela del Tercer Mundo las alegorías son más nacionales que individuales (como ocurre en las novelas del Primer Mundo): "La historia del destino individual privado siempre es una alegoría de la situación de la cultura y la sociedad del Tercer Mundo" (1986, pág.). Hay sin duda cierta verdad en esta observación, pero la expresión "cultura y sociedad del Tercer Mundo" es muy problemática por varias razones, entre ellas el intento reduccionista de reunir en una única historia la inmensa diversidad de las novelas del Sur global.

[17] Sobre África, véase, por ejemplo, DIOUP, 1974, 1996; WA THIONG'O, 1986; MUDIMBE, 1988, 1994; DIAGNE, 2001; y DIAGNE, 2005.

[18] No son fases, etapas ni pasos, porque pueden existir de forma simultánea. Representan distintas perspectivas sobre la resistencia contra la opresión y la dominación.

[19] Una serie de colecciones de ensayos sobre la historia y la sociedad del sur asiático compilados por Ranajit GUHA y publicados en la década de 1980. Entre otros muchos estudios, véase un estudio del propio GUHA sobre historiografía colonialista en India (1989).

[20] Para una opinión distinta sobre el colectivo Subaltern Studies de alguien que formó parte de él, véase CHAKRABARTY (1992).

[21] Refiriéndose a Gandhi, RUDOLPH (1992, pág. 42) demuestra que el encuentro colonial, pese a que en su esencia está quitarle el poder al colonizado, puede ser subvertido por este. El sujeto colonial, dice, demuestra a menudo que es algo más que la masa que el cuchillo pastelero del colono corta para crear mentalidades rellenas de categorías imperiales. Ese encuentro, cuando impulsa al sujeto colonial a reformular las posibilidades culturales de su contexto, puede actuar de estímulo, y hasta de impulso, para la creatividad y la innovación culturales.

[22] Sobre este tema, véase la interesante colección de ensayos de FANON (1967b). Véase también MALDONADO-TORRES, 2010, y GORDON, 1995.

[23] Sobre este tema, véase SANTOS y EXENI (comps), 2012, y SANTOS y GRIJALVA (comps.) 2012.

[24] Sería un error dar por supuesto que, una vez que se ha acordado el alcance del repertorio que haya que traducir, la disposición a la transtraducción llevará a interacciones transparentes y representaciones plenamente exactas de la(s) otra(s) cultura(s). En este sentido, conviene atender a la recomendación de Theo HERMANS (2003, pág. 385): "Recomiendo el reconocimiento pragmático de la imposibilidad de la descripción total, y sustituir la quimera de un entendimiento completo por la inspección crítica de los vocabularios que empleamos para dirigir el ejercicio hermenéutico transcultural".

[25] Sobre el concepto de *umma*, véase sobre todo FARUKI, 1979; AN NA'IM, 1995, 2000; HASSAN, 1996. Sobre el concepto de *dharma*, véase GANDHI, 1929/32; ZAEHNER, 1982.

[26] Véase también AVELING, 2006.

[27] JACQUEMOND (2004, pág. 118) se refiere a la cultura dominante como una cultura estable que "tiende a integrar los textos importados imponiéndoles sus convenciones". Tal cultura conduce a lo que BERMAN (1985, pág. 3) llama traducción etnocéntrica, basada en dos axiomas: "debemos traducir la obra extraña de modo que no 'sintamos' la traducción, debemos traducir de forma que dé la impresión que esto es lo que el autor hubiera escrito si lo hubiese hecho en la lengua de la traducción". Es otra forma de hacer la otra cultura invisible, estática o, en suma, privada de su agencia. En tales casos, la traducción cultural es más un monólogo que un diálogo, más una conquista que una traducción.

[28] Sobre los *topoi* y la retórica en general, véase SANTOS (1995, págs. 7-55).

[29] "Es verdad que el uso del inglés como *lingua franca* en muchos encuentros y reuniones internacionales

que se celebran en todo el mundo, puede que no signifique más que la creación de un espacio 'neutral' de comunicación, que cumpla la finalidad instrumental que se observa en el lugar común de la lengua inglesa como el esperanto de nuestro tiempo […] Pero el inglés es la *lingua franca* de la globalización porque es la lengua del Imperio […] Y la lógica imperialista, la de un centro que lo abarque todo y se rija por el objetivo de la asimilación total, es en esencia monolingüe y monológica. Con esta perspectiva unificadora, donde la diferencia no se debe reconocer o simplemente no existe, la traducción es, de hecho, irrelevante" (SANTOS, 2006, pág. 434).

[30] Teniendo esto en cuenta, D. A. MASOLO (2003) apunta que el intelectual cuyas raíces están en lenguas y culturas subalternas puede verse obligado a recurrir a lo que él llama "polirracionalidades", es decir, la capacidad de formular los mismos conceptos y argumentos básicos de formas distintas y en lenguas diferentes, y también en contextos culturales diversos.

CAPÍTULO

9

La universidad en la encrucijada

Al considerar el estado actual de la universidad en cualquier parte del mundo, es tan importante mirar hacia atrás como hacia adelante. En el caso de Europa, nos encontramos en un período de evaluación del proceso de Bolonia, así llamado por la Declaración de Bolonia firmada por los ministros de Educación de la Unión Europea en 1969 y destinada a reformar la enseñanza superior en Europa y crear el Espacio Europeo de Educación Superior (EEES)[1]. Es este un período proclive a intensas fluctuaciones entre evaluaciones positivas y negativas, entre los sentimientos de que es demasiado tarde o demasiado temprano para lograr los resultados a los que se aspira. En mi opinión, esas intensas fluctuaciones del análisis y la evaluación son una señal de que todo sigue abierto, de que el éxito y el fracaso se perfilan igualmente en el horizonte, y de que de nosotros depende que se alcance uno o el otro. El gran filósofo Ernst BLOCH escribió que para cada esperanza hay un cajón: *Heil* y *Unheil*. En este capítulo me ocupo principalmente de la universidad europea, pero los retos a los que esta se enfrenta se encuentran hoy en todos los continentes, por distintos que sean los motivos, los argumentos o las soluciones que se proponen.

En general, podemos afirmar que la universidad atraviesa —como el resto de los componentes de las sociedades contemporáneas— un período de transición entre distintos paradigmas. Esta transición puede caracterizarse como sigue: *enfrentamos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas*. Dicho de manera sucinta, nuestros problemas modernos tienen que ver con el cumplimiento de los ideales de la Revolución Francesa: *liberté, egalité, fraternité*. En los últimos doscientos años no hemos sido capaces de cumplir dichos objetivos en Europa, para no hablar del resto del mundo. Las soluciones diseñadas para cumplirlos no han producido los objetivos por los que tan duramente se ha luchado, me refiero al progreso científico y tecnológico; la racionalidad formal e instrumental; el Estado burocrático moderno; el reconocimiento de las divisiones y discriminaciones por razones de clase, raza y género dentro de los estrictos límites de los valores liberales y la resiliencia de las formas capitalistas, colonialistas y patriarcales de la sociabilidad; la institucionalización de las desigualdades y discriminaciones sociales mediante procesos democráticos, el desarrollo de culturas nacionales e identidades nacionales, el secularismo y el laicismo, etcétera. La universidad

moderna, en especial a partir de mediados del siglo XIX, ha sido un componente clave de esas soluciones. En realidad fue a su luz que se instituyeron originalmente la autonomía institucional, la libertad académica y la responsabilidad social de la universidad. La crisis generalizada de las soluciones modernas ha traído aparejada la crisis de la universidad. Tras la Segunda Guerra Mundial, el inicio de la década de 1970 fue un período de intensos períodos de reforma en todo el mundo. En la mayoría de los casos, el impulso que estaba detrás de esa reforma provino de los movimientos estudiantiles de finales de los sesenta e inicios de los setenta. Sin embargo, en los últimos cuarenta años, por razones distintas pero convergentes, en diversas partes del mundo la universidad se ha convertido, más que en una solución de los problemas societales, en un problema más.

En lo que a la universidad se refiere, el problema puede formularse de la siguiente manera: la universidad está siendo interpelada por preguntas complejas para las que hasta el momento sólo ha producido respuestas simples. Esas preguntas complejas van hasta la raíz de la identidad histórica y la vocación de la universidad, no tanto para cuestionar los detalles del futuro universitario, sino para poner en tela de juicio el hecho mismo de si la universidad, tal como la conocemos, tiene futuro. Son, por tanto, preguntas que despiertan una perplejidad muy particular. Las respuestas simples dan por sentado el futuro de la universidad. Las reformas a las que convocan terminan siendo una invitación al inmovilismo. No logran abatir la perplejidad causada por las preguntas complejas y, en realidad, pueden incluso incrementarla. De hecho, asumen que la perplejidad no tiene sentido.

En este capítulo, sostengo que debemos asumir las preguntas complejas y transformar la perplejidad que causan en energía positiva, a fin de profundizar y reorientar al movimiento de reforma. La perplejidad es hija del hecho de que estamos ante un campo abierto de contradicciones en el que se registra una disputa inconclusa y no regulada entre diferentes posibilidades. Esas posibilidades abren un espacio para la innovación política e institucional, al mostrar la magnitud de lo que está en juego.

Las preguntas fuertes

Permítaseme dar algunos ejemplos de las preguntas fuertes, de peso, a las que se enfrenta la universidad en los inicios del siglo XXI. Sin pretender ser exhaustivo, he seleccionado 12 de ellas.

Primera pregunta fuerte: Dado que la universidad fue parte integral de la construcción del Estado-nación moderno —formó a sus élites y su burocracia, y proporcionó el conocimiento y la ideología que subyace al proyecto nacional—, ¿cómo se refundaría su misión en un mundo globalizado en el que la soberanía de los estados es cada vez más una soberanía compartida o una mera elección entre distintos tipos de interdependencia, y en el que la idea misma de un proyecto nacional se ha convertido en obstáculo para las concepciones dominantes del desarrollo global? ¿Una respuesta posible es la universidad global? Y si es así, ¿cuántas de esas universidades globales son viables? ¿Qué pasa con el

gran número de las restantes? Si las élites globales se preparan en universidades globales, ¿dónde encontrar en la sociedad los aliados y la base social para las universidades no globales? ¿Qué tipo de relaciones se establecerá entre las universidades globales y las no globales? ¿El énfasis en las tablas de clasificación contribuye a la cohesión de la educación superior europea o, por el contrario, a su segmentación debido a una competencia desleal y al auge del internacionalismo comercial?

Una segunda pregunta fuerte puede formularse de la siguiente forma: la idea de una sociedad del conocimiento implica que el conocimiento está en todas partes; ¿cuál es el impacto de esta idea sobre una universidad moderna creada a partir de la premisa de que era una isla de conocimiento en una sociedad de ignorancia? ¿Cuál es el lugar o la especificidad de la universidad como centro de producción y difusión del conocimiento en una sociedad con muchos otros centros de producción y difusión del conocimiento? ¿Las prácticas de revisión y referencia académicas siguen determinando de modo significativo las evaluaciones del trabajo académico y la contratación y las oportunidades de promoción en todas las universidades del mundo? ¿Lo seguirán haciendo de forma que favorezca unas ideas de confusa definición y génesis monocultural sobre el buen trabajo académico, el rigor metodológico y la solidez teórica, como, en general, ocurre hoy? ¿O, por el contrario, las nuevas tecnologías de producción y difusión del conocimiento (Internet, libros, revistas y bibliotecas electrónicos, etc.) socavan las prácticas elitistas tradicionales de regular el acceso a las revistas y libros académicos, posibilitando así unas prácticas de revisión por iguales nuevas, creativas, más igualitarias y culturalmente sensibles, y de mentalidad paradigmática abierta?

Tercera pregunta fuerte: Cuando ha funcionado bien, la universidad moderna ha sido sede del pensamiento libre e independiente y de la celebración de la diversidad —aunque haya estado sometida a los estrechos límites de las disciplinas y los rígidos cánones de carácter occidental—, tanto en las ciencias como en las humanidades. Considerando que durante los últimos treinta años la tendencia a transformar el valor de verdad del conocimiento en "valor de mercado" del conocimiento ha sido cada vez más fuerte, ¿puede haber un futuro para el conocimiento no conformista, crítico, heterodoxo, no comercializable, y para los profesores, investigadores y estudiantes que lo ejercen? Si la respuesta es afirmativa, ¿cuál será su impacto sobre los criterios de excelencia y competitividad interuniversitaria? Si es negativa, ¿podemos seguir llamando universidad a una institución que sólo produce conformistas competentes y nunca rebeldes competentes, y para la que el conocimiento es una mercancía y nunca un bien público?

Cuarta pregunta fuerte: La universidad moderna ha sido desde su inicio una institución transnacional al servicio de sociedades nacionales. En el mejor de los casos, la universidad moderna es un modelo temprano de intercambio internacional de ideas, maestros, estudiantes y libros. Vivimos en un mundo globalizado, pero no homogéneamente globalizado. No sólo hay lógicas diferentes que movilizan los intercambios globalizados, sino también diferentes relaciones de poder tras la distribución

de los costos y los beneficios de la globalización. Existe una codicia trasnacional junto a la solidaridad transnacional. ¿De qué lado estará la universidad? ¿Se convertirá en una corporación transnacional o en una cooperativa o una organización transnacional sin ánimo de lucro? ¿Existe contradicción entre nuestro énfasis en el desarrollo cultural y social y el énfasis que algunos políticos y poderosos laboratorios de ideas europeos ponen en el desarrollo económico y la contribución de la universidad a la competitividad global de las empresas europeas? ¿Por qué algunos importantes intentos de reforma no europeos han elegido la consigna: "Ni Bolonia ni Harvard"?[2]

Quinta pregunta compleja: La universidad ha sido históricamente uno de los pilares fundamentales de la Europa de las ideas, por más cuestionables que esas ideas hayan podido ser. Ello ha sido posible porque se ha otorgado a la universidad un grado de autonomía institucional inimaginable en cualquier otra institución estatal. El lado oscuro de esta autonomía ha sido el aislamiento social, la falta de transparencia, la ineficiencia organizacional, el prestigio social desvinculado de los logros académicos, la reproducción de la injusticia cognitiva (el epistemicidio)[3]. En su diseño original, el proceso de Bolonia debía poner fin a ese lado oscuro sin afectar significativamente a la autonomía universitaria. ¿Está siendo llevado a la práctica ese propósito sin resultados perversos? ¿El proceso de Bolonia constituye una ruptura con los aspectos negativos de la universidad tradicional, o es un brillante ejercicio de permutación de inercias y reciclaje de viejos vicios? ¿Es posible estandarizar procedimientos y criterios en tan disímiles culturas universitarias sin matar la diversidad y la innovación? ¿Es posible desarrollar la transparencia, la movilidad y el reconocimiento recíproco al tiempo que se preserva la diversidad institucional y cultural? ¿Por qué se están haciendo los burócratas con tanta facilidad con el control sobre las buenas ideas y los nobles ideales?

Sexta pregunta compleja: El prestigio del empleo va de la mano de la cualificación laboral y la escasez de puestos de trabajo. La universidad moderna ha estado en el centro de la producción social de cualificaciones laborales de alto nivel. Si las tablas de clasificación logran fragmentar el sistema universitario europeo y el futuro sistema global, ¿qué empleos y cualificaciones serán generados por qué universidades? El sistema mundial está construido sobre una jerarquía integrada de países centrales, periféricos y semiperiféricos. La actual crisis financiera y económica ha puesto de manifiesto que esa misma jerarquía existe en Europa (el norte desarrollado frente al sur subdesarrollado), y, como tal, la cohesión social está mostrando su lado oscuro: existe a condición de que la jerarquía estructural no se vea afectada, que los países sigan siendo centrales, periféricos o semiperiféricos, sin desplazarse hacia arriba o hacia abajo en la jerarquía. De manera no necesariamente coincidente con la ubicación jerárquica de los países en que están ubicadas, ¿tendremos universidades periféricas, semiperiféricas y centrales? ¿El proceso de Bolonia cristalizará o disolverá esas jerarquías? Dependiendo de la distribución geopolítica de las clasificaciones, ¿la jerarquía de las universidades contribuirá a acentuar o, por el contrario, a atenuar las jerarquías de los países europeos?

Séptima pregunta compleja: A medida que la universidad diversifica los niveles de cualificación —primero, segundo y tercer ciclos y niveles posdoctorales el analfabetismo social se incrementa en los niveles inferiores, lo que justifica el mayor valor de los superiores. Se trata, de hecho, de un movimiento en espiral. ¿Ya ha agotado su potencial de desarrollo? ¿Cuántos ciclos más tendremos en el futuro? ¿Estamos creando un analfabetismo infinito como parte del mismo proceso gracias al cual creamos un conocimiento infinito? ¿Las universidades periféricas y semiperiféricas tendrán la tarea de resolver el problema del analfabetismo, mientras que las centrales poseerán el monopolio del conocimiento altamente cualificado?

Octava pregunta compleja: ¿Puede la universidad mantener su especificidad y su autonomía relativa si es gobernada por los imperativos del mercado y las demandas de empleo? Dada la validez altamente problemática de los análisis de costo-beneficio en el campo de la investigación y el desarrollo, ¿se permitirá que la universidad asuma ciertos costos con la expectativa de obtener beneficios inciertos, como siempre ha hecho? ¿Qué sucederá con el conocimiento que no tiene y no debe tener valor de mercado? En cuanto a lo que sí lo tiene, ¿qué impacto debe esperarse que tenga sobre él el hecho de que se valore exclusivamente según su valor de mercado? ¿Cuál es el futuro de la responsabilidad social si la extensión se reduce a un expediente o una carga para obtener recursos financieros? ¿Qué sucederá con el imperativo de hacer a la universidad relevante para las necesidades de la sociedad, dando por sentado que esas necesidades no son reductibles a necesidades de mercado y pueden en realidad contradecirlas?

Novena pregunta compleja: La universidad (o al menos la universidad pública) ha estado históricamente inserta en los tres pilares de la regulación social moderna: el Estado, el mercado y la sociedad civil; no obstante, el balance de su presencia en la estructura y el funcionamiento de la universidad ha variado con el paso del tiempo. De hecho, la universidad europea moderna comenzó en Bolonia como una iniciativa de la sociedad civil. Posteriormente, el Estado fortaleció su presencia, que se tornó dominante a partir de mediados del siglo XIX, y en las colonias especialmente después de alcanzar su independencia. En los últimos treinta años el mercado se puso a la cabeza en la estructuración de la vida universitaria. En unas pocas décadas, la universidad pasó de la producción de conocimiento y profesionales para el mercado a ser ella misma un mercado, el de la educación terciaria, y finalmente, al menos según algunos poderosos visionarios, a ser dirigida como una organización de mercado, como una organización de negocios. Desde entonces, las preocupaciones de la sociedad civil se han confundido fácilmente con los imperativos del mercado o se han sometido a ellos, y el Estado ha empleado muy a menudo su poder coercitivo para imponerles imperativos de mercado a las renuentes universidades. ¿El proceso de Bolonia es una respuesta creativa a las demandas neoliberales y unidimensionales o, por el contrario, una manera de imponerlas mediante un proceso europeo transnacional que neutralice la resistencia nacional?

Décima pregunta compleja: Las universidades de todo el mundo que siguieron los

modelos europeos fueron instrumentales en la diseminación de una visión eurocéntrica del mundo, lo bastante poderosa (en términos tanto intelectuales como militares) como para proclamar su validez universal. Esta pretensión no significaba ignorar las diferencias culturales, sociales y espirituales del mundo no europeo. Por el contrario, suponía un conocimiento de esas diferencias, aun cuando estuviera sometido a propósitos eurocéntricos, fuera mediante la celebración romántica del Otro o la subyugación colonial y la destrucción del Otro. En ambos casos, el conocimiento del Otro servía para demostrar la superioridad y, por tanto, la universalidad de la cultura europea; se requería un conocimiento detallado, colonial o imperial, del Otro. Mi universidad, por ejemplo, la Universidad de Coímbra, fundada en 1290, contribuyó enormemente al desarrollo de un conocimiento comprometido con la empresa colonial. La calidad y la intensidad de la tarea desarrollada por los misioneros antes de partir al extranjero son sorprendentes, tanto más cuando las comparamos con las llevadas a cabo por los ejecutivos del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) que recorren el mundo evangelizando con la ortodoxia neoliberal que llevan en la cabeza y los bolsillos. De sus pretensiones de conocimiento no se puede decir lo que el gran líder de los movimientos de liberación africanos, Amílcar CABRAL, dijo sobre el conocimiento colonial: "La búsqueda de ese conocimiento, a pesar de su carácter unilateral, subjetivo y muy a menudo injusto, contribuye al enriquecimiento de las ciencias humanas y sociales en general" (CABRAL, 1978b, pág. 314).

La úndécima pregunta: ¿Está preparada la universidad para reconocer que la interpretación del mundo excede con mucho la interpretación occidental del mundo? ¿Está preparada la universidad para refundar la idea del universalismo sobre una nueva base intercultural? Vivimos en un mundo de normas en conflicto, lo que muchas veces da por resultado el estallido de guerras y brotes de violencia. Las diferencias culturales, las identidades colectivas antiguas y nuevas, las concepciones y convicciones políticas, religiosas y morales antagónicas son hoy más visibles que nunca, tanto dentro como fuera de Europa. No hay más alternativa a la violencia que la disposición a aceptar el carácter incompleto de todas las culturas e identidades, incluidas las propias, una ardua negociación y un diálogo intercultural creíble. ¿Tienen ese papel en mente las universidades europeas que están siendo reformadas, como objetivo estratégico de su futuro?

La duodécima pregunta, probablemente la más compleja de todas, es la siguiente: las universidades modernas han sido a la vez producto y productoras de modelos específicos de desarrollo. Cuando se inició el proceso de Bolonia, había más certidumbres acerca del proyecto europeo de desarrollo de las que hay en la actualidad. El efecto conjunto de múltiples crisis —la crisis financiera y económica, la crisis ambiental y energética, la crisis del modelo social europeo, la crisis migratoria, la crisis de seguridad— apunta a la existencia de una crisis de civilización o un cambio de paradigma. La pregunta es la siguiente: en un período tan convulso, ¿es posible la serenidad universitaria? Y en caso de

que lo sea, ¿es deseable? ¿El proceso de Bolonia está equipando a la universidad para que se sume al debate sobre modelos de desarrollo y paradigmas de civilización, o para servir tan acrítica y eficientemente como sea posible al modelo dominante decidido por los poderes al uso, y evaluado por los nuevos supervisores del resultado de la universidad, que están al servicio de esos poderes? En el nivel internacional, dado el conflicto entre las concepciones locales del desarrollo autónomo y el modelo global de desarrollo impuesto por las regulaciones de la Organización Mundial del Comercio (OMC), y dado el hecho de que los estados europeos son estados donantes, ¿contribuirá la universidad europea a un diálogo entre diferentes modelos de desarrollo? ¿O, por el contrario, dará legitimidad intelectual a las imposiciones unilaterales de los estados donantes, como en el período colonial?

El presente como pasado del futuro

En mi opinión, transcurridas dos décadas desde el inicio del proceso de Bolonia, las universidades solo han dado respuestas simples a estas preguntas complejas.

Las más simples de ellas son las no-respuestas, los silencios, el dar por sentado el nuevo sentido común acerca de la misión de la universidad. El peligro radica en convertir logros realmente mediocres en brillantes saltos hacia delante, disfrazar la resignación con la máscara del consenso, orientar la universidad hacia un futuro en el que no hay futuro para la universidad.

En mi opinión, nos encontramos en una coyuntura que nuestros científicos de la complejidad caracterizarían como un punto de bifurcación. Mínimos movimientos en una u otra dirección podrían producir cambios grandes e irreversibles. Esa es la magnitud de nuestra responsabilidad. Todos sabemos que nunca actuamos sobre el futuro; actuamos sobre el presente a la luz de nuestras anticipaciones o visiones acerca de cómo será el futuro. Las preguntas complejas indican que no hay una visión o previsión única, de consenso, que pueda darse por sentada, y por ello esas preguntas invitan a una profunda reflexión.

Pienso que estamos ante dos visiones alternativas y que su presencia simultánea es la fuente de las tensiones que recorren hoy nuestro sistema universitario. Ambas evocan visiones opuestas de una evaluación retrospectiva de las reformas en curso. Es decir, ambas observan nuestro presente desde el futuro.

Según una de ellas, los intentos de reforma fueron una verdadera reforma, dado que lograron preparar a la universidad para afrontar con efectividad los retos del siglo XXI, al diversificar su misión sin ceder su autenticidad, fortalecer la autonomía institucional, la libertad académica y la responsabilidad social en las nuevas y muy complejas condiciones de Europa y del mundo. De ahí que la universidad europea pudiera reconstruir su ideal humanista de una nueva manera internacionalista, solidaria e intercultural.

Según la otra visión retrospectiva imaginaria, el proceso de Bolonia fue, por el contrario, una contrarreforma, porque bloqueó las reformas que las universidades de

distintos países europeos habían emprendido individualmente, cada una según sus circunstancias específicas, para enfrentar los retos mencionados; además, el proceso de Bolonia obligó a una convergencia más allá de lo razonable con el propósito de despojar a la universidad de los mecanismos que le permitían ofrecer resistencia a los imperativos del mundo de las empresas y del mercado, de la misma manera que resistió en el pasado los imperativos de la religión y después del Estado.

Para no terminar este capítulo con un tono pesimista, comenzaré por detallar brevemente la segunda visión retrospectiva para después abordar la primera. La segunda visión despliega ante nuestros ojos un escenario distópico con los siguientes rasgos:

Ahora nos percatamos de que la crisis económica ha desvelado los peligros de crear una moneda única (el euro) sin aunar las políticas públicas y fiscales y los presupuestos estatales, y muy bien puede suceder que, a la larga, el proceso de Bolonia resulte ser el euro de las universidades europeas. He aquí las previsibles consecuencias: los principios de internacionalismo solidario y respeto a la diversidad cultural de la universidad europea serán descartados en nombre de la eficiencia de mercado y la competencia de las universidades europeas; las universidades más débiles (concentradas en los países más débiles) serán lanzadas por las agencias de clasificación de las universidades al basurero. Aunque se proclamen rigurosas, las tablas de clasificación de las universidades serán tan arbitrarias como subjetivas. La mayoría de las universidades sufrirán las consecuencias de la rápida disminución de la financiación pública; muchas se verán obligadas a cerrar sus puertas.

Como ya sucede en otros niveles de la educación, los estudiantes con posibilidades económicas y sus padres buscarán en distintos países la mejor relación entre calidad y precio, como ya hacen en los centros comerciales en que las universidades también se están convirtiendo, mientras que los estudiantes pobres y sus padres se verán confinados en las universidades pobres de sus países o su zona. El impacto interno será abrumador: la relación entre investigación y enseñanza, muy promocionada por Bolonia, será un verdadero paraíso para las universidades que se encuentren a la cabeza de la clasificación (una escasa minoría), y un absoluto infierno para la gran mayoría de las universidades y sus académicos. Los criterios mercantiles reducirán el valor de las diferentes áreas de conocimiento a su precio de mercado. El latín, la poesía o la filosofía se mantendrán sólo si algún macdonald de la informática les reconoce algún grado de utilidad. Los administradores de las universidades serán los primeros en internalizar la orgía clasificatoria, una orgía de maníacos de la objetividad y de los indicadores, que realizarán una tarea sobresaliente expropiando a las familias de los estudiantes o robándoles a los profesores su vida privada y su tiempo de ocio. Pondrán en juego toda su creatividad para destruir la creatividad y la diversidad universitarias, estandarizar todo lo estandarizable y desacreditar o eliminar todo lo que no lo sea. El claustro de profesores será proletarizado gracias a los propios medios de producción educativa de los que es supuestamente dueño, esto es, mediante la enseñanza, la evaluación, la investigación.

Los profesores terminarán siendo zombis de formularios, objetivos y evaluaciones impecables en cuanto a rigor formal, pero necesariamente fraudulentos en su sustancia, paquetes de trabajo, resultados a entregar por exigencias de contratos para demostrar el avance de los proyectos, objetivos intermedios, componendas de notificaciones mutuas para mejorar los índices, evaluaciones del tipo "me importa un bledo dónde publique usted no sé qué", carreras concebidas para despertar el entusiasmo pero reducidas a los escalones más bajos en la mayoría de los casos. Para los profesores jóvenes, la libertad académica será una broma cruel. Los estudiantes serán tan dueños de su aprendizaje como esclavos durante el resto de sus vidas de la deuda contraída para obtenerlo. Gozarán de autonomía y libertad de decisión en lo referente al currículo sin tener la menor idea de la lógica y los límites de las opciones que se les brindan, y serán guiados, de forma personalizada, hacia la alternativa masiva de empleo profesional o desempleo profesional. La educación terciaria será finalmente liberalizada según las regulaciones de la Organización Mundial del Comercio.

Como dije antes, nada de lo anterior tiene que suceder. Hay otra visión retrospectiva, y en nuestras mentes y corazones confiamos en que sea la que se imponga. Pero para que eso ocurra, debemos comenzar por reconocer y denunciar que la supuesta nueva normalidad del estado de cosas de la anterior descripción es, en realidad, una aberración moral y conllevará el fin de la universidad tal como la conocemos. Consideremos ahora una visión retrospectiva que, mirando desde el futuro a nuestro presente, evalúa el proceso de Bolonia como una verdadera reforma que cambió profundamente la universidad europea para mejorarla. Esa visión enfatizará los siguientes rasgos de nuestros esfuerzos actuales:

Primero, el proceso de Bolonia pudo identificar y resolver la mayoría de los problemas que sufría y era incapaz de superar la universidad anterior a Bolonia, tales como inercias establecidas que paralizaban cualquier intento de reforma; preferencias endogámicas que creaban aversión a la innovación y el reto; autoritarismo institucional disfrazado de autoridad académica; nepotismo disfrazado de mérito; elitismo disfrazado de excelencia; control político disfrazado de participación democrática; neofeudalismo disfrazado de autonomía departamental o institucional; temor a ser evaluado disfrazado de libertad académica; escasa producción científica justificada como heroica resistencia a absurdos términos de referencia o comentarios de iguales; ineficiencia administrativa generalizada disfrazada de respeto a la tradición.

Segundo, para hacerlo, el proceso de Bolonia no desacreditó ni lanzó por la borda la autoevaluación y los intentos de reforma ya emprendidos por los profesores y administradores más dedicados e innovadores, sino que les proporcionó un nuevo marco y un fuerte apoyo institucional, de modo que el proceso se convirtió en una energía endógena y no en una imposición venida del exterior. Para lograrlo, el proceso de Bolonia se las ingenió para combinar la convergencia con la diversidad y la diferencia, y elaboró mecanismos de discriminación positiva para permitir que los diferentes sistemas

universitarios nacionales cooperaran y compitieran entre sí en términos justos.

Tercero, el proceso de Bolonia nunca permitió que se adueñaran de él los llamados expertos internacionales en educación terciaria, capaces de transformar sus preferencias subjetivas y arbitrarias en verdades evidentes y políticas públicas inevitables. No perdió de vista los dos poderosos criterios intelectuales sobre la misión de la universidad nacidos en los primeros años del siglo pasado, y optó inequívocamente por uno de ellos. El primero fue formulado por ORTEGA Y GASSET y Bertrand RUSSELL, dos intelectuales de ideas políticas muy distintas, pero que convergieron en la denuncia de la instrumentalización política de la universidad; el otro, formulado por Martin HEIDEGGER, quien, en su conferencia de toma de posesión como rector de la universidad de Friburgo en 1933, invitaba a la universidad a contribuir a la defensa de las fuerzas de la tierra y de la sangre. El proceso de Bolonia adoptó inequívocamente el primero y rechazó el segundo.

Cuarto, los reformadores nunca confundieron el mercado con la sociedad civil o la comunidad, e instaron a las universidades a preservar un concepto amplio de su responsabilidad social, al alentar la investigación-acción y proyectos de extensión dirigidos a mejorar las vidas de los grupos sociales más vulnerables atrapados en la desigualdad social sistémica y la discriminación, esto es, las mujeres, los desempleados, los jóvenes y ancianos, los trabajadores migrantes, las minorías (a veces mayorías) étnicas y religiosas, etc.

Quinto, el proceso de reforma dejó muy claro que las universidades son centros de producción de conocimiento en el sentido más amplio posible. En consecuencia, promovió la interculturalidad, la heterodoxia y la participación crítica, en la mejor tradición liberal, algo que la universidad anterior a Bolonia había abandonado en nombre de la corrección política o económica. En el mismo sentido, alentó el pluralismo científico interno y, lo que es más importante, concedió igual dignidad e importancia al conocimiento con un valor de mercado y al conocimiento sin posible valor de mercado. Además, los reformadores tuvieron muy claro en todo momento que en el campo de la investigación y el desarrollo el análisis de costo-beneficio es un instrumento muy burdo, dado que mata la innovación en vez de promoverla. De hecho, la historia de la tecnología muestra con sobrados ejemplos que las innovaciones con mayor valor instrumental se hicieron posibles sin prestar atención a los cálculos de costo-beneficio.

Sexto, el proceso de Bolonia logró fortalecer la relación entre enseñanza e investigación y, al tiempo que premió la excelencia, garantizó que la comunidad de los profesores universitarios no se dividiera en dos segmentos estratificados: un pequeño grupo de ciudadanos universitarios de primera categoría con abundante dinero, cargas docentes ligeras y otras condiciones favorables para llevar a cabo sus investigaciones, por un lado, y, por el otro, un gran grupo de ciudadanos universitarios de segunda categoría, esclavizados por largas horas de enseñanza y tutoría y escaso acceso a fondos de investigación, sólo porque estaban empleados por una universidad equivocada o se

interesaban por temas supuestamente equivocados. El proceso se las ingenió para combinar una gran selectividad en la contratación y una estricta rendición de cuentas en el uso del tiempo de docencia y los fondos de investigación con una preocupación por una verdadera igualdad de oportunidades. Concibió las tablas de clasificación como la sal en la comida: muy poca la deja insípida; demasiada, mata todos los sabores. Además, en un momento dado decidió que lo que había sucedido con las clasificaciones internacionales en otros terrenos bien podía aplicarse al sistema universitario. En consecuencia, al igual que hoy en día existe el índice del Producto Interior Bruto junto al índice de desarrollo humano del PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), el proceso de Bolonia logró insertar una pluralidad interna en los sistemas de clasificación.

Séptimo, el proceso de Bolonia terminó por abandonar el concepto otrora de moda de capital humano, tras llegar a la conclusión de que las universidades deben formar seres humanos y ciudadanos plenos, y no meramente capital humano sometido a las fluctuaciones del mercado como cualquier otro capital. Esto tuvo un impacto decisivo en los currículos y en la evaluación del rendimiento.

Por último, el proceso de Bolonia amplió exponencialmente la internacionalización de la universidad europea, pero se esmeró en promover otras formas de internacionalismo que no fuera el comercial. De esa manera, el área de la educación superior europea dejó de ser una amenaza para la libertad académica y la autonomía intelectual de las universidades del mundo, para convertirse en una aliada leal y poderosa para mantener vivas y lozanas las ideas de libertad académica, autonomía institucional y diversidad del conocimiento en un mundo amenazado por la *pensée unique* de los imperativos del mercado.

[1] Para más información, véase http://www.ond.vlaanderen.be/hogeronderwijs/bologna/

[2] Véase Naomar ALMEIDA FILHO, 2008.

[3] Véase el capítulo 5 y la conclusión.

Conclusión

En mi *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York, Routledge, 1995) (Hacia un nuevo sentido común: derecho, ciencia y política en la transición paradigmática), defendía que la transición paradigmática de la que me ocupaba —desde la modernidad occidental como paradigma sociocultural hacia otro paradigma, o hacia otros paradigmas imposibles de denominar adecuadamente — se produciría tanto en el ámbito epistemológico como en el sociopolítico. En el libro que ahora concluyo, expongo las líneas generales de la dimensión epistemológica de la transición.

Se puede cuestionar la idea de una transición paradigmática; incluso se puede apuntar que nuestro inconformismo ante la injusticia y la discriminación, por muy auténtica que sea, se enfrenta a procesos sociales tan duraderos, que solo el deseo radical de acabar con ellas nos anima a hablar de transiciones que en realidad nunca se producen. Consideremos la siguiente cita:

> "Si alguien no supiera nada de la vida de las personas de nuestro mundo cristiano y le dijeran: 'Hay un pueblo que ha establecido tal modo de vida que la mayor parte de sus componentes, un 99 %, más o menos, viven entregados al trabajo físico interminable y sometidos a una necesidad opresora, y el 1 % restante vive en la ociosidad y el lujo; entonces, si este 1 % tiene su religión, su ciencia y su arte, ¿cómo serían esa religión, esa ciencia y ese arte?'".

¿Se escribieron estas palabras tras las secuelas del movimiento okupa de los últimos tres años? No, las escribió León TOLSTÓI en su diario el día 17 de marzo de 1910 (1960, pág. 66). En un tono que alimenta un pesimismo aún mayor sobre las posibilidades de la transformación social emancipadora, Albert CAMUS advertía en 1951: "Después de veinte siglos, la suma total del mal en el mundo no se ha reducido. No ha habido parusía, ni divina ni revolucionaria" (1951, pág. 379).

Sin embargo, creo que no es necesario afirmar o negar en términos absolutos la idea de transición paradigmática. Basta pensar que es una forma de explicar las transformaciones vividas como profundas en un determinado período histórico, aunque más adelante se pueda afirmar que, después de todo, no cambiaron el *statu quo* tanto como pretendían. Que los cambios puedan ser paradigmáticos o subparadigmáticos tiene escasa

importancia. Lo importante son las condiciones en que esos cambios se vivieron. Hoy, es incuestionable que uno de los cambios de nuestro tiempo es el relacionado con la emergencia en la escena política global de países, pueblos y regiones que durante siglos estuvieron sometidos al colonialismo europeo y al imperialismo norteamericano, y que por primera vez han pasado a exigir condiciones y prioridades en las agendas globales que hasta hoy han sido definidas unilateralmente por el Norte global. Cabe perfectamente la posibilidad de que este Sur global acabe por reproducir, bajo nuevas formas y con distintos tipos de discurso, los mismos procesos sociales que durante siglos impuso el Norte global. Pero, por otro lado, dentro del Sur global emergen movimientos sociales que son profundamente anticoloniales y antiimperiales, que recurren a discursos y prácticas de resistencia a la opresión, y proponen alternativas que arrancan de supuestos no occidentales, sean éticos (formas de valorar y juzgar), políticos (formas de deliberar y de gobernar y ser gobernado), culturales (formas de aportar significado), epistemológicos (formas de saber) y hasta ontológicos (formas de ser). Estos movimientos sociales corroboran en la práctica mi principal tesis de este libro: no existe justicia social global sin justicia cognitiva global, es decir, debe haber igualdad entre las diferentes formas de saber y las diferentes formas de conocimiento. He expuesto esta tesis a la vez que otras dos: primera, la comprensión del mundo excede con mucho la comprensión occidental del mundo; segunda, la transformación emancipadora del mundo se puede ceñir a gramáticas y guiones distintos de los desarrollados por la teoría crítica centrada en Occidente, y esta diversidad debe ser valorada.

La idea de justicia cognitiva apunta a una exigencia radical de justicia social, una exigencia que incluya despensar los criterios dominantes con los que definimos la justicia social y luchamos contra la injusticia social. Por consiguiente, implica ir a la raíz de esos criterios para cuestionar no solo sus determinaciones sociopolíticas, sino también sus supuestos culturales, epistemológicos e incluso ontológicos. Estas exigencias entran hoy con fuerza en las agendas de la resistencia y la política alternativa en todo el Sur global antiimperial, y su sonido se va haciendo progresivamente más audible en el Norte global. El objetivo de este libro es subir el volumen de este sonido mediante el estudio de dimensiones diferentes de las demandas epistemológicas que se hacen. Naturalmente, estas demandas llevan ahí muchísimo tiempo, y muchas datan incluso de antes de la conquista colonial. Desde la perspectiva de las epistemologías del Sur, solo se pueden concebir como emergentes, en el sentido de que en los tiempos recientes, como consecuencia de políticas de resistencia y políticas alternativas en el Sur global, se ha desvelado de forma más eficaz el omnipresente epistemicidio provocado por las líneas abisales centradas en Occidente, han quedado al descubierto de forma más ineludible las ausencias que este epistemicidio ha provocado, y, con ello, las nuevas posibilidades se han hecho más creíbles y prometedoras. En este libro, el estudio de estas posibilidades ha ido por dos caminos. Por un lado, he sometido las epistemologías dominantes del Norte global, a las que he llamado epistemologías nórdicas, a una crítica rigurosa. Esto me ha

llevado a destacar la complejidad y la diversidad interna de lo que convencionalmente se llama modernidad occidental, que, en el mejor de los casos, toma las concepciones dominantes por el todo, y, en el peor, transforma la modernidad occidental en una caricatura que se puede criticar con suma facilidad. Desde ángulos y perspectivas distintos, he intentado demostrar que las epistemologías dominantes han sido el resultado de un desperdicio generalizado de la experiencia social y, en particular, de la destrucción masiva de formas de saber que no encajaban en el canon epistemológico dominante. He llamado epistemicidio a esta destrucción. Por otro lado, he definido los principales rasgos de las epistemologías del Sur como formas de saber nacidas en la lucha contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En todo este empeño, han sido fundamentales conceptos tales como la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias, las ecologías de los saberes, y la traducción intercultural.

Por razones nada triviales, este libro empezaba con un manifiesto imaginario por el *buen vivir*. Desde la perspectiva de las epistemologías del Sur, las investigaciones sobre las formas de saber no se pueden separar de las investigaciones sobre las formas de intervenir en el mundo con el propósito de atenuar o eliminar la opresión, la dominación y la discriminación provocadas por el capitalismo global, el colonialismo y el patriarcado. Escribir un libro teórico sobre la imposibilidad de separar la teoría de la práctica y escribirlo en una lengua colonial, aunque se reconozca la posibilidad de que muchas de esas formas de saber no pueden siquiera expresarse con lenguas coloniales, parece que sea una *contradictio in adjecto*. De ahí que el manifiesto vaya acompañado del minifiesto. La fertilidad de una contradicción no está en imaginar formas de escapar de ella, sino en formas de trabajar con ella y mediante ella. Si el tiempo de transición paradigmática tiene nombre, no hay duda de que será el de contradicciones posibilitadoras. Una contradicción posibilitadora es la que reconoce los límites del pensamiento y la acción en un determinado período o contexto, pero se niega a observarlos de lejos o con reverencia, como hacen el pensamiento y la acción conformistas. Una contradicción posibilitadora es inflexible con los límites, y se aproxima cuanto puede a ellos para estudiar al máximo sus propias contradicciones.

Las contradicciones posibilitadores de las que hablo en este libro son de dos tipos. Por un lado, diferentes formas de saber requieren diferentes formas de agencia social, además de nuevas gramáticas y nuevos objetivos de la transformación social. Sin embargo, es posible que la necesidad de intervenir en agendas translocales, en luchas sumadas, y en la búsqueda de aliados, exija algún tipo de hibridez cultural y epistemológica, en lo que se refiere a lo que hay que hacer, con quién hay que hacerlo y cómo denominarlo. En este libro, trato de la traducción intercultural como una forma de conseguir todo esto sin comprometer la identidad cultural y política de los diferentes actores sociales implicados. Por otro lado, la total inversión en el presente puede exigir también que los saberes nacidos de la lucha se ocupen de conceptos e instrumentos políticos centrados en Occidente, sean los de democracia, derechos humanos o

socialismo, para designar y hacer usos culturales contrahegemónicos de dichos conceptos. Son conceptos extraños, pero no del todo, ya que las luchas contra ellos son también luchas con ellos. Son híbridos de extrañeza y familiaridad.

Trabajar con y mediante contradicciones es la otra cara de invertir intensamente en el presente, concebido como un presente expandido por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. La inversión intensa en el presente no excluye la idea de que "otro mundo es posible". Al contrario, lo presupone, pero lo concibe como la medida y *raison d'être* del inconformismo con un presente injusto que hay que representar en el presente. El perfil de este inconformismo encaja mejor con la idea de rebelión que con la de revolución. Al no hallar consuelo en dios ni en las leyes de la historia, esa rebelión es una completa inversión del presente y de las condiciones concretas en las que los seres humanos viven y en donde se les priva de una vida dignificada. Esta total inversión implica a la vez rechazar el presente tal como es, y la voluntad de no huir de él. Quienes no pueden vivir con dignidad en el presente —los humillados y los oprimidos cuyas voces imaginadas se oían en el manifiesto por el *buen vivir*— no se pueden permitir esperar futuros imaginarios. Representan las heridas del presente que hay que curar en el presente. Dicho, una vez más, con palabras de Albert CAMUS: "La verdadera generosidad con el futuro consiste en dárselo todo al presente" (1951, pág. 380).

La única utopía que merece la pena, por muy contradictorio que pueda ser, es la de ser representado aquí y ahora. Pese a ello, cuando miramos al espejo de nuestro inconformismo, tendemos a ver la traicionera utopía del futuro de nuestro presente como si nada o muy poco se lograra ahora. ¿Por qué es tan difícil pensar que no hay nada más allá de nuestro presente concreto, si es tan fácil demostrar que solo vivimos y trabajamos en el presente? ¿Por qué la inmanencia del presente es menos brillante que la trascendencia del futuro? En este libro, he intentado demostrar que estas preguntas seguirán siendo inabordables mientras sigan dominando las epistemologías del Norte. El futuro es un lujo que solo se pueden permitir quienes tienen un presente más o menos seguro. La trivialización del presente siempre es la otra cara tanto de la trivialización del horror provocado por tanto sufrimiento injusto, como de la trivialización de las luchas contra ese horror. Para las epistemologías del Sur y los saberes nacidos en la lucha que dichas epistemologías pretenden validar, el presente es el campo en el que el pasado y el futuro irrumpen o se convierten en verborrea sin sentido, el terreno en el que el pasado y el futuro son liberados de la prisión del tiempo lineal, y el recuerdo del futuro no es más que una reivindicación posibilitadora de un pasado robado o interrumpido.

Este denso concepto de contemporaneidad —la idea del presente expandido por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias— posibilita una experiencia radicalmente más amplia del mundo como propio. Vivir el mundo como propio es vivirlo como una serie de problemas en cuya solución uno puede participar de modo significativo. La línea abisal centrada en Occidente ha excluido históricamente a amplios segmentos de la población e ideas de experimentar el mundo como propio y, con ello, de

participar activamente en su transformación. En los inicios del siglo XX, DU BOIS lo denunciaba de forma brillante cuando, en las primeras páginas de *Las almas del pueblo negro* (2008) aborda el "problema del negro" y qué se siente al ser un problema en vez de tener un problema. En 1952, Frantz FANON publicó su "Síndrome norteafricano", en el que expone la idea similar de que el norteafricano, más que sufrir alguna dolencia, es convertido en un síndrome propio por la situación colonial y el racismo europeo: "El norteafricano que va al médico acarrea el peso muerto de todos sus compatriotas […] Con su afectividad amenazada, con su actividad social amenazada, con su pertenencia a la comunidad amenazada, el norteafricano reúne todas las condiciones que convierten a cualquiera en enfermo" (1967, págs. 8, 13). Inspiradas en estas denuncias de las ontologías coloniales de las que han derivado tantas teorías supuestamente universales, las epistemologías del Sur que se postulan en este libro son una invitación a una experiencia mucho mayor del mundo como propio y, con ello, a una compañía mucho más amplia en la tarea de transformar el mundo, un mundo más igual y más diverso, "un mundo en que quepan cómodamente mundos diferentes", para emplear el lema del neozapatista subcomandante Marcos. El éxito de esta tarea decidirá el destino de las epistemologías del Sur. Ahí están, mientras las desiguales relaciones entre Norte y Sur, entre Occidente y Oriente, siguen gobernando el mundo. La utopía de las epistemologías del Sur es la forma de acabar con ellas.

Bibliografía

ABEELE, Georges VAN DER (1992), *Travel as Metaphor,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

AFZAL-KHAN, Fawzia y KALPANA SHESHADRI-CROOKS (2000), *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*, Durham, NC, Duke University Press.

AGAMBEN, Giorgio (2004), *State of Exception,* Chicago, IL, U of Chicago P. (Hay trad. cast.: *Estado de excepción* [2010], Valencia, Pre-Textos).

AHMAD, Ibn Majid Al-Najdi (1971), *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese: being a translation of Kitab al-Fawa'id fi usul al-bahr wa'l-qawa'id of Ahmad b. Majid Al-Najdi, together with an introduction on the history of Arab navigation, notes on the navigational techniques and the topography of Indian Ocean, and a glossary of Navigational terms by G. R. Tibbetts*, Londres, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.

AKERMAN, James y KARROW, Robert Jr. (eds.) (2007), *Maps: Finding Our Place in the World,* Chicago, U of Chicago P for the Field Museum and the Newberry Library.

AKRAM, Susan Musarrat (1999), "Scheherezade Meets Kafka: Two Dozen Sordid Tales of Ideological Exclusion", *Georgetown Immigration Law Journal*, 14 (otoño), págs. 51-150.

— (2000), "Orientalism Revisited in Asylum and refugee Claims", *International Journal of Refugee Law*, 12(1), págs. 7-40.

— y KARMELY, Maritza (2005), "Immigration and Constitutional Consequences of Post-9/11 Policies involving Arabs and Muslims in the United States: is Alienage a Distinction without a Difference?", *U.C. Davis Law Review*, 38(3), págs. 609-699.

ALBERRO, Solange (1992), *Del Gachupin al Criollo,* Mexico City, D.F., El Colégio de Mexico.

ALEXANDER, Jeffrey (1982a), *Theoretical Logic in Sociology, Vol. I: Positivism, Presuppositions and Current Controversies,* Berkeley, U of California P.

— (1982b), *Theoretical Logic in Sociology, Vol. II: The Autonomies of Classical Thought: Marx and Durkheim,* Berkeley, U of California P.

— (1987), *Twenty Lectures,* Nueva York, Columbia UP.

— (1995), *Fin de Siècle Social Theory,* Londres, Verso.

— y THOMPSON, Kenneth (2008), *A Contemporary Introduction to Sociology: Culture and Society in Transition,* Boulder, Paradigm.

ALVARES, Claude (1992), *Science, Development and Violence: the Revolt against Modernity*, Nueva Delhi, Oxford University Press.

AMANN, Diane Marie (2004a), "Guantánamo", *Columbia Journal of Transnational Law*, 42(2), págs. 263-348.

— (2004b), "Abu Ghraib", *University of Pennsylvania Law Review*, 153(6), págs. 2085-2141.

ANDERSON, Benedict (1983), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Londres, Verso.

ANDRADE, Oswald DE (1990 [1928]), *A Utopia Antropofágica,* São Paulo, Globo.

ANDRÉ, J. M. (1997), *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT.

ANDREWS, Lew (1998), *Story and Space in Renaissance Art: The Rebirth of Continuous Narrative,* Cambridge, Cambridge UP.
ANGHIE, Anthony (2005), *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge, UK, Cambridge University Press.
AN-NA'IM, Abdullahi A. (ed.) (1992), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus,* Philadelphia, U of Pennsylvania P.
— (ed.) (1995), *Human Rights and Religious Values: an Uneasy Relationship?*, Ámsterdam, Rodopi.
— (2000), "Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global", *Human Rights Quarterly*, 22(4), págs. 906-941.
APPIAH, Kwame Anthony (1998), "Cosmopolitan patriots", en P. CHEAH y B. ROBBINS (eds.), *Cosmopolitics: Thinking and feeling beyond the nation,* Minneapolis, MN: U of Minnesota, págs. 91-116.
ARENDT, Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism,* Nueva York, Harcourt. (Hay trad. cast: *Los orígenes del totalitarismo* [1999], Madrid, Taurus).
ATKINSON, Rowland y BLANDY, Sarah (2005), "International Perspectives on the new Enclavism and the rise of Gated Communities", *Housing Studies*, 20(2), págs. 177-186.
ÁVILA, Affonso (1994), *O lúdico e as projecções do mundo barroco* – II, São Paulo, Perspectiva.
AVELING, Harry (2006), "The Coloniser and the Colonised: Reflections on Translation as Contested Space", *Wacana Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya*, 8(2), pág. 162.
AVERY, T. A. y BERLIN, G. L. (1992), *Fundamentals of Remote Sensing and Airphoto Interpretation,* Nueva York, Macmillan.
AYRES, Ian y BRAITHWAITE, John (1992), *Responsive Regulation: Transcending the Deregulation Debate*, Nueva York, Oxford University Press.
BACHELARD, Gaston (1969), *The Poetics of Space,* Boston, Beacon.
— (1971 [1934]), *Le Nouvel Espirit Scientifique*, París, Presses Universitaires de France.
— (1972 [1938]), *La Formation de l'Esprit Scientifique*, París, J. Verin.
— (1975 [1949]), *Le Rationalisme Appliqué*, París, Presses Universitaires de France.
— (1981), *A Epistemologia*, Lisboa, Edições 70.
BAKHTIN, Mikhail (1986), *Speech Genres and Other Late Essays*, trad. V. W. McGee, Austin, University of Texas Press.
BALANYÁ, Belén; BRENNAN, Brid; HOEDEMAN, Olivier HOEDEMAN, KISHIMOTO, Satoko y TERHORST, Philipp, (comps.) (2005), *Reclaiming Public Water: Achievements, Struggles and Visions from Around the World*, Ámsterdam, Transnational Institute and Corporate Europe Observatory, (disponible en http://www.tni.org/books/publicwater.htm, obtenido el 11 de octubre de 2015).
BAMBIRRA, Vania (1978), *Teoría de la dependencia: Una anticrítica*, México, D.F., Era.
BANURI, T. (1990), "Development and the Politics of Knowledge: a Critical Interpretation of the Social Role of Modernization Theories in the Development of the Third World", en F. Apfel MARGLIN y S. A. MARGLIN (comps.), *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*, Oxford Clarendon Press, págs. 29-72.
BASLAR, Kemal (1998), *The Concept of the Common Heritage of Mankind in International Law,* Dordrecht, Martinus Nijhoff.
BARATTA, Giorgio (2004), *As Rosas e os Cadernos*, Río de Janeiro, DP&A Editora.
BARR, Bob (2004), "USA PATRIOT Act and Progeny Threaten the Very Foundation of Freedom", *Georgetown Journal of Law & Public Policy*, 2(2), págs. 385-392.
BAUER, Carl J. (1998), *Against the Current: Privatization, Water Markets, and the State in Chile*, Londres, Kluwer.
BAUER, Laura Isabel (2004), "They Beg Our Protection and We Refuse: U.S. Asylum Law's Failure to Protect Many of Today's Refugees", *Notre Dame Law Review*, 79(3), págs. 1081-1116.
BECK, Ulrich (1992), *The Risk Society: Towards a New Modernity,* Londres, Sage.
BECKER, Marc (2006), "Mariátegui, the Comintern, and the Indigenous Question in Latin America", *Science &*

Society, 70-4, págs. 450-479.
BENJAMIN, Walter (1968), "Thesis on the Philosophy of History", *Illuminations*, Nueva York, Schocken.
— (1972), "Erfahrung und Armut", *Gesammelte Schriften* (II.1), comp. por Rolf TIEDEMANN y Hermann SCHWEPPENHÄUSER, Fráncfort, Suhrkamp, págs. 213-219.
— (1999), "The Task of the Translator: An introduction to the translation of Baudelaire's Tableaux Parisiens", trad. Harry Zohn, *Translation Studies Reader*, Lawrence VENUTI (comp.), Nueva York, Routledge.
BERMAN, Antoine (1985), "La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain", en A. BERMAN (comp.), *Les tours de Babel*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress.
BERNAL, Martin (1987), *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick, Rutgers University Press, vol. 1.
BHABHA, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, Londres, Nueva York, Routledge.
— (1996), "Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism", en L. GARCÍA-MORENA, y P. C. PFEIFER (comps.), *Text and Nation*, Londres, Camden House, págs. 191-207.
BILGRAMI, A. (2006), "Occidentalism, the Very Idea: An Essay on Enlightenment and Enchantment", *Critical Inquiry*, 32(3), págs. 381-411.
BINFORD, L. R. (1981), "Behavioral Archaeology and the 'Pompeii premise,'" *Journal of Anthropological Research,* 37(3), págs. 195-208.
BLAKELY, Edward J. y GAIL, Mary (1999), *Fortress America: Gated Communities in the United States*, Cambridge, MA, Brookings Institution, Lincoln Institute of Land Policy.
BLASER, Arthur (1990), "The Common Heritage in Its Infinite Variety: Space Law and the Moon in the 1990's," *The Journal of Law and Technology,* 5, págs. 79-99.
BLAUNER, Robert (1969), "Internal colonialism and ghetto revolt", *Social Problems,* 16 (4), págs. 393-408.
BLOCH, Ernst (1995), *The Principle of Hope*, Cambridge, MIT Press.
BLOOM, Harold (1973), *The Anxiety of Influence,* Nueva York, Oxford UP.
— (1994), *The Western Canon: the Books and School of the Ages,* Nueva York, Harcourt.
BOND, Patrick (2000), *Elite Transition: from Apartheid to Neoliberalism in South Africa*, Londres, Pluto.
BORELLI, Silvia (2005), "Casting light on the Legal Black Hole: International Law and Detentions Abroad in the 'War on Terror,'" *International Review of the Red Cross*, 87(857), págs. 39-68.
BORGES, Jorge Luis (1974), *Obras completas,* Buenos Aires, Emecé.
BOYNE, Shawn (2004), "Law, Terrorism, and Social Movements: the Tension between Politics and Security in Germany's Anti-Terrorism Legislation", *Cardozo Journal of International and Comparative Law*, 12(1), págs. 41-82.
BOWLES, Samuel (1998), "Endogenous Preferences: The Cultural Consequences of Markets and other Economic Institutions," *Journal of Economic Literature,* 36, págs. 75-111.
BRECKENRIDGE, Carol; POLLOCK, Sheldon; BHABHA, Homi y CHAKRABARTY, Dipesh (comps.) (2002), *Cosmopolitanism*, Durham, NC, Duke University Press.
BROCKMAN, John (1995), *The Third Culture, Nueva York, Simon & Schuster.* (Hay trad. cast.: *La tercera cultura* [1996], Barcelona, Tusquets Editores S.A.)
BROWN, Lee M. (ed.) (2004), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives,* Nueva York, Oxford UP.
BROWN**,** Michelle (2005), "'Setting the Conditions' for Abu Ghraib: the Prison Nation Abroad**",** *American Quarterly*, 57(3), págs. 973-997.
BRUNKHORST, Hauke (1987), "Romanticism and Cultural Criticism," *Praxis International,* 6, págs. 397-415.
BUCHANAN, Patrick J. (2006), *State of Emergency: the Third World Invasion and Conquest of America*, Nueva York, St. Martin's.
BUHLUNGU, Sakhela; DANIEL, John; SOUTHALL, Roger y LUTCHMAN, Jessica (2006), *State of the Nation 2005-2006*, Sudáfrica, HSRC Press.
BURNETT, D. Graham (2002), "'It Is Impossible to Make a Step without the Indians': Nineteenth-Century Geographical Exploration and the Amerindians of British Guiana", *Ethnohistory*, 49(1), págs. 3-40.
BURUMA, I. y MARGALIT, A. (2004), *Occidentalism: the West in the Eyes of Its Enemies,* Nueva York,

Penguin. (Hay trad. cast. *Occidentalismo: breve historia del sentimiento antioccidental* [2005], Barcelona, Península).
CABRAL, Amílcar (1977), *Unidade e Luta*, Vol. II, Lisboa, Seara Nova.
— (1979), *Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amilcar Cabral*, Nueva York, Monthly Review.
— (1982), "The Relevance of Marxism-Leninism", en BRAGANÇA, Aquino; WALLERSTEIN, Immanuel (ed.), *The African Liberation Reader, vol 2: The National Liberation Movements*, Londres, Zed Books, págs. 107-108.
CALDEIRA, Teresa (2000), *City of Walls. Crime, Segregation and Citizenship in São Paulo, Berkeley: University of California Press.* (Hay trad. cast.: *Ciudad de muros* [2007], Barcelona, GEDISA.)
CALLICOTT, J. Baird (2001), "Multicultural Environmental Ethics", *Daedalus*, 130(4), págs. 77-97.
CALLINICOS, Alex (1995), *Theories and Narratives. Reflections on the Philosophy of History,* Cambridge, Polity.
CAMPBELL, John (1993), *Map Use and Analysis,* Dubuque, IA, Wm. C. Brown Publishers.
CAMUS, Albert (1951), *L'Homme Révolté,* París, Gallimard. (Hay trad. cast.: *El hombre rebelde* [2011], Madrid, Alianza.)
CANGUILHEM, Georges (1988), *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*, Cambridge, MIT Press.
CARDOSO, Fernando Henrique y FALETTO, Enzo (1969), *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México D.F.: Siglo XXI.
CARRIER, J. G. (1992), "Occidentalism: The World Turned Upside-down", *American Ethnologist*, 19(2), págs. 195-212.
CARTER, Gwendolen M.; KARIS, Thomas; STULTZ, Newell M. (1967), *South Africa's Transkei: the politics of domestic colonialism,* Londres, Heinemann.
CASANOVA, Pablo Gonzalez (1965), "Internal Colonialism and National Development", *Studies in Comparative International Development,* 1 (4), págs. 27-37.
CASSIRER, Ernst (1960), *The Philosophy of the Enlightenment,* Boston, Beacon.
— (1963), *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy,* Oxford, Blackwell.
CASTRO, José Esteban (2006), *Water, Power and Citizenship: Social Struggle in the Basin of Mexico*, Basingstoke [Inglaterra], Nueva York, Palgrave Macmillan.
CÉSAIRE, Aimé (1955), *Discours sur le Colonialisme*, París, Présence Africaine.
— (1956), *Lettre a Maurice Thorez,* París, Presence Africaine.
— (1997), *Une tempête* [d'après *La Tempête* de Shakespeare, adaptation pour un théâtre nègre], París, Seuil.
— (2000), *Discourse on Colonialism*, Nueva York, New York University Press.
CHAKRABARTY, Dipesh (1992), "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" *Representations*, 37(1).
— (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference, Princeton: Princeton University Press.* (Hay trad. cast.: *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica* [2008], Barcelona, Tusquets Editores S.A.).
CHAMBERS, R. (1992), "Rural Appraisal. Rapid, Relaxed and Participatory", *IDS Discussion Papers* 311, págs. 1-90.
CHANG, Nancy (2001), "The USA Patriot Act: What's So Patriotic about Trampling on the Bill of Rights?", *Guild Practitioner*, 58(3), págs. 142-158.
CHATTERJEE, Partha (1993), T*he Nation and its Fragments,* Princeton, Princeton University Press.
CHEN, X. (1992), "Occidentalism as Counterdiscourse: "He Shang" in Post-Mao China", *Critical Inquiry*, 18(4), págs. 686-712.
CHEW, Sing y DENEMARK, Robert A. (comps.) (1996), *The Underdevelopment of Development: Essays in Honor of Andre Gunder Frank*, Thousand Oaks, CA, Sage.
CIANCIARULO, Marisa Silenzi (2005), "The W Visa: A Legislative Proposal for Female and Child Refugees Trapped in a Post-September 11 World", *Yale Journal of Law and Feminism*, 17(2), págs. 459-500.

COETZEE, Pieter Hendrik y ROUX, A. P. J. (comps.) (2003), *The African Philosophy Reader: a Text with Readings*, Nueva York, Routledge.
COHEN, Mitchell (1992), "Rooted Cosmopolitanism: Thoughts on the Left, Nationalism, and Multiculturalism", *Dissent*, 39(4), págs. 478-483.
COLLINS, Randall (1994), *Four Sociological Traditions,* Oxford, Oxford UP.
— (2008), *Violence: A Micro-Sociological Theory,* Princeton, Princeton UP.
CONCA, Ken (2005), *Governing Water: Contentious Transnational Politics and Global Institution Building*, Cambridge, MA, MIT.
CONDILLAC, Étienne Bonnor de (1984), *Extrait raisonné du traité des sensations,* en *Traité des sensations. Traité des animaux* (original publicado en 1754-1755), París, Fayard.
CONGRESS OF THE PEOPLE (1982), "The Freedom Charter (1955)", en BRAGANÇA, Aquino; WALLERSTEIN, Immanuel (ed.), *The African Liberation Reader, vol 2: The National Liberation Movements,* Londres, Zed Books, págs. 81-87.
CORONIL, F. (1996), "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories", *Cultural Anthropology*, 11(1), págs. 51-87.
CORTÉS, Marco Antonio; MIRANDA, Inés; SAYED, Baba; HAMMAD, Ahmed (2009), "Derechos humanos en el Sahara Occidental", *Cuadernos Solidarios - Memoria y Tiempo Presente Del Sahara Occidental. Política, Cooperación Y Cultura,* 8, págs. 269-288.
COUTINHO, Afrânio (1990), "O Barroco e o Maneirismo", *Claro Escuro,* 4-5, págs. 15-16.
COY, Martin (2006), "Gated Communities and Urban Fragmentation in Latin America: the Brazilian Experience", *GeoJournal*, 66(1-2), págs. 121-132.
CUIN, C-H. y Gresle, F. (1992), *Histoire de la Sociologie,* París, La Découverte.
CUSA, N. de (1985), *On Learned Ignorance (De Docta Ignorantia)*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, (disponible en http://cla.umn.edu/sites/jhopkins/DI-I-12-2000.pdf, obtenido el 11 de octubre de 2012).
DALLMAYR, Fred (2006), "Modalities of intercultural dialogue", *Cultural Diversity and Transversal Values: East-West Dialogue on Spiritual and Secular Dialogues*, UNESCO.
DAS, Veena (1989), "Discussion: Subaltern as Perspective", en Ranajit GUHA (comp.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society,* Delhi, Oxford University Press, págs. 310-324.
DAVID, C. W. A. (1924), "The Fugitive Slave Law of 1793 and its Antecedents", *The Journal of Negro History*, 9(1), págs. 18-25.
DE GENOVA, Nicholas P. (2002), "Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life", *Annual Review of Anthropology*, 31, págs. 419-447.
DEAGAN, Kathleen (1989), "Tracing the Waste Makers", *Archeology* 42(1), Edición especial, págs. 56-61.
DEAN, Bartholomew y LEVI, Jerome M. (comps.) (2003), *At the Risk of Being Heard: Identity, Indigenous Rights, and Postcolonial States*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
DELEUZE, Gilles (1968), *Différence et Répétition,* París, Presses Universitaires de France.
DERSHOWITZ, Alan (2002), *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge, New Haven, Yale University Press.* (Hay trad. cast.: *¿Por qué aumenta el terrorismo?* [2004], Madrid, Encuentro, S.A.).
— (2003a), "Reply: torture without visibility and accountability is worse than with it", *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law,* 6(2), pág. 326.
— (2003b), "The Torture Warrant: a Response to Professor Strauss", *New York Law School Law Review,* 48(1-2), págs. 275-294.
DESROCHE, Henri (1975), *La Société festive: du fouriérisme aux fouriérismes pratiqués,* París, Seuil.
DIAGNE, Mamoussé (2005), *Critique de la raison orale: les pratiques discursives en Afrique Noire*, Niamey/París/Dakar, CELHTO/Karthala/IFAN.
DIAGNE, Souleymane Bachir (2001), *Reconstruire le sens. Textes et enjeux de prospectives africaines*, Dakar, CODESRIA.
DICKINSON, Laura (2005), "Torture and Contract", *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37(5-

3), págs. 267-275.
DIOUF, Mamadou (2000), "The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism", *Public Culture*, 12(3), págs. 679-702.
DIOUP, Cheik Anta (1967), *Antériorité des Civilisations Nègres: Mythe ou Vérité Historique,* París, Présence Africaine.
— (1974), *African Origins of Civilization - Myth or Reality*, Chicago, Lawrence Hill.
— (1996), *Towards the African Renaissance: Essays in Culture and Development, 1946-1960*, Londres, The Estate of Cheikh Anta Diop and Karnak House.
DONAHUE, John y JOHNSTON, Barbara (comps.) (1998), *Water, Culture and Power: local struggles in a global context*, Washington, DC, Island.
DORF, Michael y SABEL, Charles (1998), "A Construction of Democratic Experimentalism", *Columbia Law Review*, 98(2), págs. 267-473.
DÖRMANN, Knut (2003), "The Legal Situation of Unlawful/Unprivileged Combatants", *International Review of the Red Cross*, 85(849), págs. 45-74.
DOS SANTOS, Theotonio (1971), *El nuevo carácter de la dependencia,* Buenos Aires, S. Ediciones.
DU BOIS, W. (2008), *Souls Of Black Folk, Nueva York, Oxford University Press.* (Hay trad. cast.: *Las almas del pueblo negro*, León, Universidad de León).
DUMOULIN, Michel (2005), *Léopold II: un roi génocidaire?*, Bruselas, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres.
DUNNEL, Robert (1989). "Hope for an Endangered Science," *Archeology* 42(1), Edición especial, págs. 63-66.
DUPRÉ, John (1993), *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
— (2003), *Darwin's Legacy: what Evolution means Today, Oxford, Oxford University Press.* (Hay trad. cast.: *El legado de Darwin: qué significa hoy la evolución* [2006], Buenos Aires, Katz).
DUPUY, René-Jean (1974), *The Law of the Sea,* Dobbs Ferry, NY, Oceana.
DUSSEL, Enrique (1992), *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad*", Bogotá, Anthropos.
— (1995), *The Invention of the Americas: Eclipse of 'The Other' and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum.
— (2000), *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid, Trotta.
— (2001), *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
ECHEVERRÍA, Bolívar (1994), *Modernidad, cultura, ethos barroco,* México City, D.F., UNAM, El Equilibrista.
— (1996), *Benjamin: Messianism y Utopia,* México City, D.F., UNAM.
— (2011), *Antología. Crítica de la modernidad capitalista,* La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
ELLIS, Stephen; TER HAAR, Gerrie (2007), "Religion and Politics: taking African epistemologies seriously", *Journal of Modern African Studies,* 45 (3), págs. 385-401.
EMERSON, Barbara (1979), *Leopold II of the Belgians: King of Colonialism*, Londres, Weidenfeld and Nicolson.
EMERTON, Patrick (2004), "Paving the Way for Conviction without Evidence - A Disturbing Trend in Australia's Anti-Terrorism Laws", *Queensland University of Technology Law and Justice Journal*, 4(92), págs. 1-38.
EPICURUS (1926), *Epicurus' Morals,* Collected and Faithfully Englished (by Walter Charleton), Londres, Peter Davies.
ERDAS (1997), *ERDAS Field Guide,* Atlanta, Erdas International.
ESCOBAR, Arturo (1995), *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
— (1999), "After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology", *Current Anthropology,* 40(1), págs. 1-30.
EZE, Emmanuel Chukwudi (comp.) (1997), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Oxford,

Blackwell.
FALK, Richard (1995), *On Humane Governance: toward a New Global Politics*, University Park, Pennsylvania State UP.
FANON, Frantz (1961), *Les Damnés de la Terre*, (Pref. de Jean Paul Sartre), París, Maspero. (Hay trad. cast.: *Los condenados de la tierra* [2011], Tafalla, Navarra, Txalaparta).
— (1963), *The Wretched of the Earth* (Pref. de Jean-Paul Sartre), Nueva York, Grove.
— (1967a), *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove. (Hay trad. cast.: *Piel negra, máscaras blancas* [2009], Madrid, Akal).
— (1967b), *Toward the African Revolution*, Nueva York, Grove.
— (1967c), "The 'North African Syndrome'", en *Toward the African Revolution*, trad. Haakon Chevalier, Nueva York, Grove.
FARUKI, Kemal A. (1979), *The Constitutional and Legal Role of the Umma*, Karachi, Ma'aref.
FEDERICI, Silvia (1994), "Journey to the Native Land: violence and the concept of the Self in Fanon and Gandhi", *Quest*, 8(2) págs. 47-69.
FILHO, Naomar de Almeida (2008, "Universidade Nova no Brasil", en *A universidade no século XXI. Para uma universidade nova,* editado por Boaventura de Sousa SANTOS y Naomar de Almeida FILHO, págs. 74-184, Coimbra, Edições Almedina.
FINDLEN, Paula (1995), "Translating the New Science: Women and the Circulation of Knowledge in Enlightenment Italy", *Configurations,* 2, págs. 167-206.
FLORES, Carlos Crespo (2005), *La guerra del agua de Cochabamba: Cinco lecciones para las luchas anti neoliberales en Bolivia*, (disponible en http://www.aguabolivia.org, obtenido el 11 de octubre de 2015)
FOUCAULT, Michel (1980), *Power and Knowledge*, Nueva York, Pantheon.
FOURIER, Charles (1967), T*héorie des quatre mouvements et des destinées generals,* París, Jean-Jacques Pauvert, Editeur.
FRANK, Andre Gunder (1967), *Capitalism and Underdevelopment in Latin America,* Nueva York, Monthly Review Press.
— (1969), *Latin America: Underdevelopment or Revolution*, Nueva York, Monthly Review.
FREEMAN, Jody (1997), "Collaborative Governance in the Administrative State", *UCLA Law Review*, 45(1), págs. 1-98.
FREYRE, Gilberto (1946), *The Masters and the Slaves,* Nueva York, Alfred A. Knopf.
FUKUYAMA, F. (1992), *The End of History and the Last Man,* Londres, Penguin. (Hay trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre* [1992], Barcelona, Planeta, S.A.).
FURNIVALL, John Sydenham (1948), *Colonial Policy and Practice: a Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge, Cambridge University Press.
GALISON, Peter (1997), *Image and Logic: a Material Culture of Microphysics*, Chicago, University of Chicago Press.
— y STUMP, David J. (comps.) (1996), *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*, Stanford, Stanford University Press.
GAMBLE, C. (1989), *The Paleolithic Settlement of Europe,* Cambridge, Cambridge UP.
GANDHI, Mahatma (1929/1932), *The Story of My Experiments with Truth* (vol. 1 and 2), *Ahmedabad, Navajivan.* (Trad. cast.: *Mis experiencias con la verdad*, [2002], RBA Coleccionables).
— (1938), *Hind Swaraj*, Ahmedabad, Navajivan.
— (1951), *Selected writings of Mahatma Gandhi,* Boston, Beacon. (Trad. cast.: *Escritos selectos* [2014], Miraguano Ediciones).
— (1956), *The Gandhi Reader*, Bloomington, Indiana University Press.
— (1960), *Discourses on the Gita*, Ahmedabad, Navajivan.
— (1972), *Satyagraha in South Africa*, Ahmedabad, Navajivan.
GANDLER, Stefan (2010), "The Concept of History in Walter Benjamin's Critical Theory", *Radical Philosophy Review,* 13(1), págs. 19-42.

GIBBON, Edward (1928), *The Decline and Fall of the Roman Empire,* Londres, J. M. Dent and Sons.
GIDDENS, Anthony (1993), *New Rules of Sociological Method,* Cambridge, Polity.
— (1995), *Politics, Sociology and Social Theory,* Cambridge, Polity.
GIERYN, Thomas F. (1999), *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line*, Chicago, University of Chicago Press.
GILL, Terry y VAN SLIEDGRET, Elies (2005), "A Reflection on the Legal Status and Rights of 'Unlawful Enemy Combatant'", *Utrecht Law Review*, 1(1), págs. 28-54.
GILMAN, E. B. (1978), *The Curious Perspective: Literary and Pictorial Wit in the Seventeenth Century,* Nueva York, Yale UP.
GILROY, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness,* Cambridge, MA, Cambridge UP.
GIMENO, Juan Carlos (2007), *Transformaciones socioculturales de un proyecto revolucionario: la lucha del pueblo Saharaui por la liberación,* Caracas, Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela (available at http://www.globalcult.org.ve/monografias.htm, accessed on December 12th 2016).
GLON, Justin C. (2005), "Good Fences Make Good Neighbors: National Security and Terrorism - Time to Fence in Our Southern Border", *Indiana International & Comparative Law Review*, 15(2), págs. 349-388.
GOODY, J. (2006), *The Theft of History, Cambridge; Nueva York, Cambridge University Press.* (Hay trad. cast.: *El robo de la historia* [2011], Madrid, Akal).
GORDON, Lewis (1995), *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*, Londres, Routledge.
GORDON, Linda (ed.) (1991), *Women, the State and Welfare,* Madison, U of Wisconsin P.
— (2007), *The Moral Property of Women. A History of Birth Control Politics in America,* Champaign-Urbana, U of Illinois P.
GOULDNER, Alvin Ward (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology,* Nueva York, Avon.
GRAHAM, Chadwick M. (2005), "Defeating an Invisible Enemy: the Western Superpowers' Efforts to Combat Terrorism by Fighting Illegal Immigration", *Transnational Law & Contemporary Problems*, 14(1), págs. 281-310.
GRAHAM, Nora (2005), "Patriot Act II and Denationalization: an Unconstitutional Attempt to Revive Stripping Americans of their Citizenship", *Cleveland State Law Review*, 52(4), págs. 593-621.
GRAMSCI, Antonio (1975), *Quaderni del carcere*, Ed. Valentino Gerratana, 4 vols., Turín, Einaudi. (Hay trad. cast.: *Cartas desde la cárcel* [2010], Madrid, Veintisiete Letras).
GREGORY, D. (2006), *Violent Geographies: Fear, Terror, and Political Violence*, Londres, Routledge.
GROSFOGUEL, Ramón (2000), "Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America", *Nepantla: Views from the South*, 1(2), págs. 347-374.
— (2005), "The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality", en Willim ROBINSON y William y Richard APPLEBAUM (comps.), *Critical Globalization Studies*, Londres, Routledge.
— (2007), "The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political Economy Paradigms", *Cultural Studies* 21(2-3), págs. 211-23.
GROTIUS, Hugo (1964), *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres* (vol. 2), Nueva York, Oceana.
GUHA, Ranajit (1989), "Dominance without Hegemony and its Historiography", en Ranajit GUHA (comp.), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, págs. 210-309.
GUIORA, Amos N. (2005), "Legislative and Policy Responses to Terrorism: a Global Perspective", *San Diego International Law Journal*, 7(1), págs. 125-172.
GURVITCH, Georges (1969), "La Multiplicité des Temps Sociaux," *La Vocation Actuelle de la Sociologie* (2), París, Presses Universitaires de France.
GUTIÉRREZ, Gustavo (1991), *A Theology of Liberation*, Nueva York, Orbis. (Hay trad. cast.: *Teología de la*

liberación [2009], Salamanca, Sígueme).
GUTIÉRREZ SANÍN, Francisco y JARAMILLO, Ana María (2003), "Pactos paradoxais", en Boaventura de Sousa SANTOS (comp.), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, págs. 249-287.
HALL, David; LOBINA, Emanuele y DE LA MOTTE, Robin (2005), "Public resistance to privatization in water and energy", *Development in Practice*, 15(3-4), págs. 286-301.
HALL, Stuart (1985), "Authoritarian Populism, a Reply to Jessop et al", *New Left Review,* 151, Mayo-Junio 1985, págs. 118-119.
— (1996), "Who Needs Identity?", en S. HALL y P. DU GAY, P. (comps.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, págs. 1-17.
HALLEN, Barry y OLUBI SODIPO, J. (1997), *Knowledge, Belief, and Witchcraft: analytic experiments in African philosophy,* Stanford, Stanford University Press.
HAMMOND-TOOKE, W. David (1981), *Boundaries and Belief: the structure of a Sotho worldview,* Johannesburg, Witwatersrand University Press.
HANSEN, Thomas y STEPPUTAT, Finn (2004), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
HARAWAY, Donna (1989), *Primate Visions,* Nueva York, Routledge.
HARDIN, Garrett (1968), "The Tragedy of the Commons," *Science,* 162.
HARDING, Sandra (1998), *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*, Bloomington, Indiana University Press.
— (2006), *Science and Social Inequality: Feminist and Postcolonial Issues*, Urbana, University of Illinois Press.
HARRIS, George C. (2003), "Terrorism, War and Justice: the Concept of the Unlawful Enemy Combatant", *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*, 26(1), págs. 31-36.
HASIAN, Marouf Arif (2002), *Colonial Legacies in Postcolonial Contexts*, Nueva York, Peter Lang.
HASSAN, Riffat (1996), "Religious Human Rights and The Qur'an", en J. WITTE Jr. y J. D. VAN DER VYVER (comps.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers, págs. 361-386.
HEDSTRÖM, Peter (2005), *Dissecting the Social. On the Principles of Analytical Sociology,* Cambridge, Cambridge UP.
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1970), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, comp. por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Fráncfort, Suhrkamp. (Hay trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [2012], Madrid, Alianza).
HERMANS, Theo (2003), "Cross-cultural Translation Studies as Thick Translation", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 66(3), págs. 385-386.
HIRSCHMAN, Albert (1977), *The Passions and the Interests,* Princeton, NJ, Princeton UP.
HOBBES, Thomas (1985 [1651]), *Leviathan*, Londres, Penguin. (Hay trad. cast.: *Leviatán* [1996], Alianza Editorial).
HOCHSCHILD, Adam (1999), *King Leopold's Ghost: a Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa, Boston: Houghton Mifflin.* (Hay trad. cast.: *El fantasma del rey Leopoldo: una historia de codicia, terror y heroísmo en el África colonial* [2002], Ediciones Península).
HDGSON, An (2012), "South Africa – The Most Unequal Income Distribution in the World", available at http://blog.euromonitor.com/2012/06/south-africa-the-most-unequal-income-distribution-in-the-world.html, consultado el 12 de Diciembre de 2016.
HOLLOWAY, John (2002), *Change the World without Taking the Power: The Meaning of Revolution Today*, Londres, Pluto. (Hay trad. cast.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder : el significado de la revolución hoy* [2003], Barcelona, Intervención Cultural).
HOMANS, Peter (1993), *Jung in Context,* 2.ª ed., Chicago, U of Chicago P.
HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor (1969), *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Fráncfort, S. Fischer Verlag, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos* [2013], Ediciones Akal).

HOUNTONDJI, Paulin (ed.) (1983), *African Philosophy: Myth and Reality,* Bloomington, Indiana UP.
— (ed.) (1997), "Introduction", en HOUNTONDJI, Paulin J. (ed.), *Endogenous Knowledge,* Dakar, CODESRIA.
— (2002), *Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa,* Athens, Ohio UP.
— (ed.) (2007), *La Rationalité, Une ou Plurielle?,* Dakar, CODESRIA.
HUMAN RIGHTS WATCH (2004), *The United States "Disappeared" The CIA's Long-Term "Ghost Detainees*", documento informativo de Human Rights Watch, octubre de 2004, Nueva York, Human Rights Watch.
HUNTINGTON, Samuel (1993), "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs,* 72(3).
— (1997), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* Nueva York, Touchstone.
IMMIGRANT RIGHTS CLINIC (NYU) (2001), "Indefinite Detention without Probable Cause: A Comment on INS Interim Rule 8 C.F.R. 287.3", *New York University Review of Law & Social Change*, 26(3), págs. 397-430.
INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE (2005), "Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory - Advisory Opinion", *Israel Law.*
JACQUEMOND, Richard (2004), "Towards an Economy and Poetics of translation", en Said FAIQ (comp.), *Cultural Encounters in Translation from Arabic*, Multilingual Matters, Cultural Encounters in Translation from Arabic, págs. 117-127.
JAMESON, Fredric (1986), "Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text*, 15, págs. 65-88.
JASANOFF, Sheila; MARKLEY, Gerald E.; PETERSON, James y PINCH, Trevor (comps.) (1995), *Handbook of Science and Technology Studies*, Thousand Oaks, CA, Sage.
JASPERS, Karl (1951), *Way to Wisdom, an Introduction to Philosophy*, New Haven, Yale University Press.
— (1952), *Reason and Anti-Reason in our Time*, New Haven, Yale University Press.
— (1976), *The Origin and Goal of History,* Westport, CN, Greenwood. (Hay trad. cast.: *Origen y meta de la Historia* [1985], Madrid, Alianza).
— (1986), *Basic Philosophical Writings*, Athens, OH, Ohio University Press.
— (1995), *The Great Philosophers,* Nueva York, Harcourt Brace. (Hay trad. cast.: *Los grandes filósofos* [2013], Madrid, Tecnos).
JOAS, Hans y KNÖBL, Wolfgang (2009), *Social Theory. Twenty Introductory Lectures,* Cambridge, Cambridge UP.
JONES, C. P. (1986), *Culture and Society in Lucian*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
JOYNER, Christopher (1986), "Legal Implications of the Concept of the Common Heritage of Humankind", *International and Comparative Law Quarterly,* 35, págs. 190-199.
KAFKA, Franz (1960), "He", en *Description of a Struggle and the Great Wall of China, trad. Tania y James Stern, Londres, Secker and Warburg, 290-299*. (Hay trad. cast.: *La muralla china*, [2001], Madrid, Alianza, 1983).
KANE, Ousmane Oumar (2012), *Non-Europhone Intellectuals,* Dakar, CODESRIA.
KANSTROOM, Daniel (2003), "Unlawful Combatants in the United States - Drawing the Fine Line Between Law and War", *American Bar Association's Human Right Magazine*, iniverno, 2003, (disponible en http://www.abanet.org/irr/hr/winter03/unlawful.html, obtenido el 11 de octubre de 2015).
— (2004), "Criminalizing the Undocumented: Ironic Boundaries of the Post-September 11th Pale of Law", *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation*, 29(4), págs. 639-670.
KARP, Ivan y MASOLO, Dismas (comps.) (2000), *African Philosophy as Cultural Inquiry*, Bloomington, Indiana University Press.
KARSENTI, Bruno (2005), *La societé en personnes. Etudes durkheimiennes,* París, Economica.
KEATES, J. S. (1982), *Understanding Maps,* Londres, Longman.
KEATING, P. y CAMBROSIO, A. (2003), *Biomedical Platforms: Realigning the Normal and the Pathological in Late twentieth-century medicine*, Cambridge, MIT Press.
KEBEDE, Messay (2001), "The Rehabilitation of Violence and the Violence of Rehabilitation", *Journal of Black*

Studies, 31(5), págs. 539-562.
KELLER, Evelyn Fox (1985), *Reflections on Gender and Science, New Haven, Yale University Press.* (Hay trad. cast.: *Reflexiones sobre género y ciencia* [1991], Valencia, Institució Alfons el Magnànim).
— (2000), *The Century of the Gene*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
KLARE, Michael (2001), *Resource wars: the new landscape of global conflict, Nueva York, Metropolitan Books.* (Hay trad. cast.: *Guerras por los recursos: el futuro escenario del conflicto global* [2003], Barcelona, Urano).
KLEINMAN, Daniel L. (comp.) (2000), *Science, Technology and Democracy*, Nueva York, SUNY Press.
KISS, Alexandra (1985), "The Common Heritage of Mankind: Utopia or Reality?", *International Journal,* 40, págs. 423-441.
KOHLER, Robert E. (2002), *Landscapes and Labscapes: Exploring the Lab-Field Border in Biology*, Chicago, University of Chicago Press.
KOSELLECK, Reinhart (1985), *Futures Past. On the Semantics of Historical Time, trad.* Keith Tribe, Cambridge, MA, MIT Press. (Hay trad. cast.: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos* [1993], Barcelona, Paidós Ibérica).
KOSKENNIEMI, Martti (2002), *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International law, 1870-1960, Cambridge, Cambridge University Press.* (Hay trad. cast.: *El discreto civilizador de naciones: el auge y la caída del derecho internacional (1870-1960)* [2005], Madrid, Ciudad Argentina; Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid).
KREIMER, Seth (2003), "Too Close to the Rack and the Screw: Constitutional Constraints on Torture in the War on Terror", *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6(2), págs. 278-374.
KRISHNAN, Jayanth K. (2004), "India's Patriot Act: POTA and the Impact on Civil Liberties in the World's Largest Democracy", *Law and Inequality: A Journal of Theory and Practice*, 22(2), págs. 265-300.
KUHN, Thomas S. (1970), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press. (Hay trad. cast.: *La estructura de las revoluciones científicas* [2005], Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, S.L.).
— (1977), *The Essential Tension*, Chicago, University of Chicago Press. (Hay trad. cast.: *La tensión esencial: estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia* [1983], Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, S.L.).
KUMAR, Corinne (ed.) (2007a), *Asking we Walk. The South as New Political Imaginary*. Bangalore, Streelekha Publications.
— (ed.) (2007b), *Asking we Walk. The South as New Political Imaginary*, Bangalore: Streelekha Publications.
— (ed.) (2012), *Asking we Walk. The South as New Political Imaginary*, Bangalore: Streelekha Publications.
— (ed.) (2013), *Asking we Walk. The South as New Political Imaginary*, Bangalore, Streelekha Publications.
LACEY, H. (2002), *Alternatives to Technoscience and the Values of Forum Social Mundial*, Ponencia presentada en el II Foro Social Mundial (Taller sobre tecnociencia, ecología y capitalismo), Porto Alegre, enero-febrero 2002.
LAPOUGE, M. G. y CLOSSON, Carlos (1897), "The Fundamental Laws of Anthropo-sociology", *The Journal of Political Economy,* 6(1), págs. 54-92.
LASH, Scott (1999), *Another Modernity, a Different Rationality,* Oxford, Blackwell.
LATOUR, Bruno (1987), *Science in Action*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
— (1999), *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies, Cambridge, MA, Harvard University Press.* (Hay trad. cast.: *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia***,** [2001], Barcelona, GEDISA).
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1985 [1710]), *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil, La Salle, IL, Open Court.* (Hay trad. cast.: *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* [2014], Madrid, Biblioteca Nueva).
LEÓN, Antonio García DE (1993), "Contrapunto entre lo barroco y lo popular en el Vera Cruz colonial", paper presented at International Colloquium Modernidad Europea, Mestizaje Cultural y Ethos Barroco, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, 17–20 Mayo.

LEPENIES, Wolf (1988), *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*, trad. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press.
LEWONTIN, Richard (2000), *It Ain't Necessarily So: The Dream of the Human Genome and Other Illusions*, Nueva York, New York Review of Books.
LINERA, Álvaro García (2009), *La potencia plebeya: acción colectiva y identidades indígenas obreras y populares en Bolivia*, Bogotá, Siglo del Hombre.
LIU, Lydia H. (1995), *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937*, Stanford, Stanford University Press.
LOBEL, Jules (2002), "The War on Terrorism and Civil Liberties", *University of Pittsburgh Law Review*, 63(4), págs. 767-790.
LOCKE, John (1946 [1690]), *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration* (con introducción de J. W. GOUGH), Oxford, B. Blackwell. (Hay trad. cast.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen y fin del gobierno civi*l, [2012], Madrid, Alianza).
— (1956), *An Essay Concerning Human Understanding,* Oxford, Clarendon.
LOPES, Paula Duarte (2005), "Water with Borders: Social Goods, the Market and Mobilization", tesis doctoral, The John Hopkins University.
LOW, Setha (2003), *Behind the Gates: Life, Security, and the Pursuit of Happiness in Fortress America*, Nueva York, Routledge.
LÖWY, Michael (2005a), "Introdução: nem decalque nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui", en J. C. MARIÁTEGUI, *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*, Río de Janeiro, UFRJ.
— (2005b), *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History',* Londres y Nueva York, Verso.
LUCRETIUS (1950), *Lucretius on the Nature of Things,* New Brunswick, Rutgers UP.
LUGARD, Frederick D. (1929), *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Londres, W. Blackwood.
LYNCH, Michael (1993), *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science,* Cambridge, Cambridge UP.
MAC NEIL, Michael; SARGEN, Neil y SWAN, Peter (comps.) (2000), *Law, Regulation and Governance*, Ontario, Oxford University Press.
MACEACHREN, Alan (1994), *Some Truth with Maps: a Primer on Symbolization and Design,* Washington, DC, Association of American Geographers.
— (2004), *How Maps Work, Representation, Visualization and Design,* Nueva York, Guilford.
MAGUBANE, Bernard (2007), Race and the Construction of the Dispensable Other. Pretoria, UNISA Press.
MALDONADO-TORRES, Nelson (2004), "The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality", *City*, 8(1), págs. 29-56.
— (2007), "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept", *Cultural Studies*, 21(2-3), págs. 240-270.
— (2010), "The Time and Space of Race: Reflections on David Theo Goldberg's Inter-relational and Comparative Methodology: A Review of the Threat of Race: Reflections on Racial Neoliberalism", *Patterns of Prejudice*, pág. 44(1).
MALINOWSKI, Bronislaw (1945), "Indirect rule and its scientific planning" (ed. Phyllis M. KABERRY), *The Dynamics of Culture Change: an Inquiry into Race Relations in Africa.* New Haven, Yale University Press, págs. 138-150.
MAMDANI, Mahmood (1996), *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press.
— (1999), "Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform", *Social Research*, 66(3), págs. 859-886.
— (ed.) (2000), *Beyond Rights Talk and Culture Talk: Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture,* Cape Town, David Phillip.
MANDELA, Nelson (1982), "I Am Not a Communist", en BRAGANÇA, Aquino y WALLERSTEIN, Immanuel

(ed.), *The African Liberation Reader, vol 2: The National Liberation Movements,* Londres, Zed Books, págs. 91-95.
MANDELL, B. R. (2007), "Adoption", *New Politics,* 11(2).
MARAVALL, José Antonio (1990), *La Cultura del Barroco. Análisis de una Estructura Histórica,* Barcelona, Ariel.
MARIÁTEGUI, José Carlos (1974a [1925]), *Ensayos Escogidos,* Lima, Universo.
— (1974b), *La novela y la vida,* Lima, Amanta.
MARQUARD, Leopold (1957), *South Africa's colonial policy:* presidential address delivered at the annual meeting of the Council of the South African Institute of Race Relations in Cape Town, on January 16, 1957, Johannesburg, The Institute of Race Relations.
MARRAMAO, Giacomo (1995), *Poder e secularização: As categorias do tempo*, Sao Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista. (Hay trad. cast.: *Poder y secularización* [1989], Barcelona, Edicions 62).
MARTÍ, José (1963), *Obras Completas*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba.
MASOLO, Dismas A. (2003), "Philosophy and Indigenous Knowledge: an African perspective", *Africa Today*, 50(2), págs. 21-38.
MBEMBE, Achille (2001), *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press.
MCCORMACK, Wayne (2004), "Military Detention and the Judiciary: Al Qaeda, the KKK and Supra-State Law", *San Diego International Law Journal,* 5, págs. 7-72.
MEMMI, Albert (1965), *The Colonizer and the Colonized*, Nueva York, Orion.
MENEFEE, Samuel Pyeatt (2003-2004), "The Smuggling of Refugees by Sea: a Modern Day Maritime Slave Trade", *Regent Journal of International Law*, 2, págs. 1-28.
MENESES, Maria Paula (2000), *New Methodological Approaches to the Study of the Acheulean from Southern Mozambique,* UMI dissertation services.
— (2007), "'When there are no problems, we are healthy, no bad luck': for an emancipatory conception of health and medicines", en Boaventura de Sousa SANTOS (comp.), *Another knowledge is possible: Beyond Northern epistemologies*, Londres, Verso, págs. 352-379.
— (2010), "Traditional doctors, leaders of the Association of Traditional Doctors of Mozambique", in Boaventura de Sousa SANTOS (org.), *Voices of the World*, Londres, Verso, págs. 257-300.
MERLEAU-PONTY, Maurice (1968), *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960,* París, Gallimard.
METZ, Thaddeus (2012), "African Conceptions of Human Dignity: Vitality and Community as the Ground of Human Rights", *Human Rights Review,* 13(1), págs. 19-37.
MIGNOLO, Walter (1995), *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
MIGNOLO, Walter (2000), *Local Histories/ Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press.
— (2003), *Histórias Locales/Diseños Globales*, Madrid, Akal.
MILLER, C. L. (2003), "Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe", *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 37, Washigton, D.C., Catholic University of America Press.
MILLER, Marc L. (2002), "Immigration Law: Assessing New Immigration Enforcement Strategies and the Criminalization of Migration", *Emory Law Journal*, 51(3), págs. 963-976.
MOL, Annemarie (2002), *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*, Durham, NC, Duke University Press.
MONMONIER, Mark (1981), *Maps. Distortion and Meaning,* Washington, Association of American Geographers.
— (1985), *Technological Transition in Cartography,* Madison, U of Wisconsin P.
— (1991), *How to Lie with Maps,* Chicago, U of Chicago P.
— (1993), *Mapping It Out: Expository Cartography for the Humanities and Social Sciences,* Chicago, U of Chicago P.
— (2010), *No Dig, No Fly, No Go: How Maps Restrict and Control,* Chicago, U of Chicago P.

— (2012), *Lake Effect: Tales of Large Lakes, Arctic Winds, and Recurrent Snows,* Nueva York, Syracuse UP.
MONTAIGNE, Michel DE (1958), *Essays,* Harmondsworth, Penguin.
MORRIS, H. F. y READ, James S. (1972), *Indirect Rule and the Search for Justice: Essays in East African Legal History*, Oxford, Clarendon.
MÖRTH, Ulrika (comp.) (2004), *Soft Law in Governance and Regulation. An Interdisciplinary Analysis*, Cheltenham, UK, E. Elgar.
MUDIMBE, Valentin Y. (1988), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
— (1994), *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
MUEHRCKE, P. C. (1986), *Map Use,* Madison, WI, JP Publications.
NANDY, Ashis (1987), *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*, Oxford, Oxford University Press.
NASH, Andrew (1999), "The moment of western Marxism, in South Africa", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East,* 19(1), págs. 61-72.
NASR, Seyyed Hossein (1976), *Western Science and Asian Cultures*, Nueva Delhi, Indian Council for Cultural Relations.
NEEDHAM, Joseph (1954), *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 6 vols.
NIETZSCHE, Friedrich (1971), "Rhétorique et language", *Poétique II,* 5, págs. 99-144.
— (1973), *The Portable Nietzsche,* Editeado por Walter KAUFMANN, Nueva York, Viking.
NKRUMAH, Kwame (1965a), *Consciencism; Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with particular reference to the African Revolution*, Nueva York, Monthly Review.
NKRUMAH, Kwame (1965b), *Neo-Colonialism: the Last Stage of Imperialism*, Nueva York, International Publishers.
NUNES, João Arriscado (1998/99), "Para além das 'duas culturas': tecnociências, tecnoculturas e teoría crítica", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52/53, págs. 15-59.
NUNES, João Arriscado (2001), "A Síndrome do Parque Jurássico: História(s) Edificante(s) da Genética num Mundo 'Sem Garantias,'" *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 61, págs. 29-62.
— y GONÇALVES, Maria E. (comps.) (2001), *Enteados de Galileu? A Semiperiferia no Sistema Mundial da Ciência*, Oporto, Afrontamento.
NYE, Joseph y John DONAHUE (comps.) (2000), *Governance in a Globalizing World*, Washington, DC, Brookings Institution.
NZO, Alfred (1982), "Our Anti-Imperialist Commitment", en BRAGANÇA, Aquino y WALLERSTEIN, Immanuel (ed.), *The African Liberation Reader, vol 2: The National Liberation Movements,* Londres, Zed Books, págs. 2-5.
O'ROURKE, Dara (2003), "Outsourcing Regulation: Analyzing Non-Governmental Systems of Labor Standards Monitoring", *Policy Studies Journal*, 31, págs. 1-29.
OLIVEIRA FILHO, Abelardo (2002), *Brasil: Luta e Resistência contra a Privatização da Água*, Inform para la Conferencia Interamericana sobre el Agua, San José, 8-10 de julio de 2002, (disponible en www.psiru.org/Others/BrasilLuta-port.doc, obtenido el 11 de octubre de 2015).
OLIVERA, Oscar (2005), *Cochabamba! Water War in Bolivia*, Cambridge, MA, South End.
ORTEGA Y GASSET, J. (1942), *Ideas y Creencias*, Madrid, Revista de Occidente.
— (1987), *El tema de nuestro tempo*, Madrid, Alianza.
ORTIZ, Fernando (1973), *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, Barcelona, Ariel.
ODERA ORUKA, H. (1990), "Sage-Philosophy: the Basic Questions and Methodology", en H. ODERA ORUKA (comp.), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden, Brill, págs. 27-40.
— (1998), "Grundlegende Fragen der Afrikanischen 'Sage-Philosophy'," en F. WIMMER (comp.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Viena, Passagen, págs. 35-53.
OSEGHARE, Antony S. (1992), "Sagacity and African Philosophy", *International Philosophical Quarterly*,

32(1), págs. 95-104.
OSHA, Sanya (1999), "Kwasi Wiredu and the Problems of Conceptual Decolonization", *Quest*, 13(1/2), págs. 157-164.
OSLER, Margeret (comp.) (2000), *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.
OYAMA, Susan (2000), *Evolution's Eye: A Systems View of the Biology-Culture Divide*, Durham, NC, Duke University Press.
—; GRIFFITHS, Paul E. y GRAY, Russell D. (comps.) (2001), *Cycles of Contingency: Deve-lopmental Systems and Evolution*, Cambridge, MIT Press.
PACEM IN MARIBUS XX (1992), *Ocean Governance: A Model for Global Governance in the 21st Century,* Malta, International Ocean Institute.
PAGDEN, Anthony (1990), *Spanish Imperialism and the Political Imagination, New Haven, Yale University Press.* (Hay trad. cast.: *El imperialismo español y la imaginación política* (1991), Barcelona, Planeta).
PALENCIA-ROTH, Michael (2006), "Universalism and Transversalism: Dialogue and Dialogics in a Global Perspective", *Cultural Diversity and Transversal Values: The East-West Dialogue on Spiritual and Secular Dynamics*, Unesco, pág. 38.
PANIKKAR, Raymond (1979), *Myth, faith and hermeneutics,* Nueva York, Paulist. (Hay trad. cast.: *Mito, fe y hermenéutica*, [2007], Barcelona, Herder).
PASCAL, B. (1966), *Pensées*, Londres, Penguin. (Hay trad. cast.: *Pensamientos* [2012], Madrid, Cátedra).
PASSEL, Jeffrey S. (2005), *Estimates of the Size and Characteristics of the Undocumented Population (US)*, Washington, DC, Pew Hispanic Center.
PASTOR, Alba y cols. (1993), *Aproximaciones al Mundo Barroco Latinoamericano,* Mexico City, D.F., Universidad Nacional Autonoma de Mexico.
PAYOYO, Peter (1997), *Cries of the Sea: World Inequality, Sustainable Development and the Common Heritage of Humanity,* Dordrecht, Martinus Nijhoff.
PERHAM, Margery (1934), "A Re-Statement of Indirect Rule", *Africa: Journal of the International African Institute*, 7(3), págs. 321-334.
PICKERING, Andrew (ed.) (1992), *Science as Practice and Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
POLANYI, Karl (1957 [1944]), *The Great Transformation,* Boston, Beacon.
POSNER, Richard (2002), "The Best Offense", *New Republic*, 2 de septiembre.
PRATT, Mary Louise (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge.
PRATT, Scott L. (2002), *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press.
PRESBEY, Gail M. (1997), "Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy", *Quest: Philosophical Discussions*, 11(1/2), págs. 53-65.
PRIGOGINE, Ilya y STENGERS, Isabelle (1979), *La Nouvelle Alliance: Metamorphose de la Science,* París, Gallimard.
PRIGOGINE, Ilya (1980), *From Being to Becoming,* San Francisco, Freeman.
— (1997), *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature,* Nueva York, Free Press
PUREZA, José Manuel (1998), *O património comum da humanidade: rumo a um Direito Internacional da Solidariedade?,* Oporto, Afrontamento.
— (2005), "Defensive and oppositional counter-hegemonic uses of international law: from the International Criminal Court to the common heritage of humankind", en Boaventura SANTOS y C. RODRÍGUEZ-GARAVITO (eds.), *Law and globalization from below. Towards a cosmopolitan legality,* Cambridge, Cambridge UP.
— (2009), "Democracia limitada y paz liberal: anotaciones al 'totus orbis' en tiempo de globalización neoliberal", en A. GUERRA y J. F. TEZANOS (eds.), *La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI,* Madrid, Sistema.
QUIJANO, Anibal (2000), "Colonialidad del Poder y Classificacion Social", *Journal of World-Systems Research*,

6(2), págs. 342-386.
RACINE, J. B.; RAFFESTIN, C. y RUFFY, V. (1983), "Escala e Ação: contribuições para uma interpretação de mecanismo de escala prática da geografia", *Revista Brasileira de Geografia,* 45(1), págs. 123-135.
RAMALHO-SANTOS, João (2007), "Science on the Edge: Some Reproductive Biology Paradigms", in Boaventura de Sousa Santos (comp.), *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life*, Lanham, Lexington, págs. 251-269.
RAMALHO-SANTOS, Miguel (2003), "Células Estaminais como Densidades Autopoiéticas", en Boaventura de Sousa SANTOS (comp.), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado*, Oporto, Afrontamento, págs. 471-480.
RAMOSE, Mogobe (2002), *African philosophy through Ubuntu,* Harare, Mond Books Pu-blishers.
RAWLS, Anne Warfield (2004), *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life,* Cambridge, England, Cambridge UP.
RENNER, Karl (1965), *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion: ein Beitrag zur Kritik des Burgerlichen Rechts*, Stuttgart, Gustav Fischer.
RETAMAR, Roberto Fernández (1989), *Caliban and Other Essays, Minneapolis, University of Minnesota Press.* (Hay trad. cast.: *Calibán, contra la leyenda negra* [1995], Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida).
RIBEIRO, António Sousa (1995), "Walter Benjamin, Pensador da Modernidade", *Oficinas do CES,* 41.
— (2004), "The reason of borders or a border reason?" *Eurozine*, (disponible en http://www.eurozine.com/articles/article_2004-10-05-ribeiro-bs.html, obtenido el 11 de octubre de 2015).
RIBEIRO, Darcy (1996), *Mestiço é que é bom,* editado por Oscar Niemeyer y cols., Río de Janeiro, Revan.
RICHARDS, P. (1995), "Participatory Rural Appraisal: A Quick and Dirt Critique", *PLA Notes,* 24, págs. 13-16.
RIFKIN, Jeremy (1987), *Time Wars: The Primary Conflict in Human History,* Nueva York, Simon & Schuster.
RITZER, George (ed.) (1990), *Frontiers of Social Theory,* Nueva York, Columbia UP.
— (ed.) (1992), *Metatheorizing,* Newbury Park, Sage.
— (2010), *Globalization: A Basic Text,* Malden, MA, Wiley-Blackwell.
ROACH, Kent (2002), "Did September 11 Change Everything? - Struggling to Preserve Canadian Values in the Face of Terrorism", *McGill Law Journal*, 47(4), págs. 893-847.
ROBERT, Jason Scott (2004), *Embryology, Epigenesis, and Evolution: Taking Development Seriously*, Cambridge, Cambridge University Press.
ROBBINS, B. (2007), "Not without Reason: a Response to Akeel Bilgrami", *Critical Inquiry* 33, págs. 632-640.
RODNEY, Walter (1972), *How Europe underdeveloped Africa*, Londres, Bogle-L'Ouverture.
RODRÍGUEZ-GARAVITO, César A. (2005), "Nike's Law: the Anti-Sweatshop Movement, Transnational Corporations, and the Struggle over International Labor Rights in the Americas", en Boaventura de Sousa SANTOS y C. RODRÍGUEZ-GARAVITO (comps.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality.* Cambridge, Cambridge University Press, págs. 64-91. (Hay trad. cast.: *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita* [2007], Madrid, Anthropos Editorial).
ROUSSEAU, Jean-Jacques (1973 [1762]), *The Social Contract and Discourses,* Londres, J. M. Dent and Sons.
RUDOLPH, Lloyd I. (1996), "Contesting Civilizations: Gandhi and the Counter-Culture", en Subrata Mukherjee and Sushila Ramswamy (comps.) *Facets of Mahatma Gandhi (Vol. 4): Ethics, Religion and Culture*, Deep & Deep Publications, Nueva Delhi.
RUSKIN, John (1913), *St. Mark's Rest. Lectures on Art, Opening the Crystal Palace, Elements of Perspective,* Boston, D. Estes.
SADAT, Leila Nadya (2005), "Ghost Prisoners and Black Sites: Extraordinary Rendition under International Law", *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37(5-3), págs. 309-342.
SAID, Edward (1978), *Orientalism*, Nueva York, Vintage. (Hay trad. cast.: *Orientalismo* [2003], Barcelona, Debolsillo).
— (1980), *The Question of Palestine,* Nueva York, Vintage.
SAMOSATA, Luciano de (1905), *The Works of Lucian of Samosata*, trad. H. W. Fowler y F. G. Fowler, 4 vols. Oxford, Clarendon, 1.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1989), *Introdução a uma Ciência Pós-moderna*, Oporto, Afrontamento.
— (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition,* Nueva York, Routledge.
— (2000), *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia,* Bilbao, Editora Desclée de Brouwer.
— (2002a), *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation*, Londres, Butterworths, 2002.
— (2002b), "The Processes of Globalisation", *Eurozine*, (disponible en www.eurozine.com/articles/2002-08-22-santos-en.html, obtenido el 11 de octubre de 2015).
— (2003), *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, Universidad Nacional de Colombia.
— (ed.) (2004), *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa,* México, Fondo de Cultura Económica.
— (2005), *Foro Social Mundial. Manual de Uso*, Barcelona, Icaria
— (comp.) (2005), *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*, Londres, Verso.
— (2006), *A Gramática do Tempo*, Oporto: Afrontamento.
— (ed.) (2007a), *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life*, Lanham, Lexington.
— (ed.) (2007b), *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies,* Londres, Verso.
— (2008a), "¿Por qué se ha vuelto tan difícil construir una teoría crítica?", en Boaventura de Sousa SANTOS, *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatória,* La Paz, Plural Editores; CLACSO; CIDES-UMSA, págs. 17-34.
— (2008b), "The World Social Forum and the Global Left", *Politics & Society,* 36(2) págs. 247-270.
— (2009), "Un discurso sobre las ciencias," en Boaventura de Sousa SANTOS, *Una Epistemología del Sur. La reinvención del Conocimiento y la Emancipación Social,* Buenos Aires, Siglo XXI Editores, CLACSO.
— (2010), "From the Postmodern to the Postcolonial—and Beyond Both", en Encarnación GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, Manuela BOATCA y Sérgio COSTA (comps.), *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches,* Farnham, Ashgate, págs. 225-242.
— (2011), "Portugal: Tales of Being and not Being", *Portuguese Literary & Cultural Studies*, 19/20, págs. 399-443.
— (2014), *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos,* Madrid, Editorial Trotta.
— (2018), *The end of the cognitive empire. The coming of age of the Epistemologies of the South,* Durham, Duke University Press.
— y GARCÍA VILLEGAS, Mauricio (2001), *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia*, Bogotá, Ediciones Uniandes y Siglo del Hombre.
— y RODRÍGUEZ-GARAVITO, César (2005), *Law and Globalization from Below. Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge, Cambridge University Press. (Hay trad. cast: *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita* [2007], Madrid, Anthropos Editorial).
—; MENESES, Maria Paula y ARRISCADO NUNES, João (2007), "Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference", en Boaventura de Sousa SANTOS (comp.), *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*, Londres, Verso.
— y CARLET, Flávia (2010), "The movement of landless rural workers in Brazil and their struggles for access to law and justice", en Yash GHAI y Jill COTTRELL (comps.), *Marginalized Communities and Access to Justice*, Abingdon, Routledge, págs. 60-82.
— y EXENI, José Luis (comps.) (2012), *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en Bolivia*, Quito, Ediciones Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburg.
— y GRIJALVA, Agustín (comps.) (2012), *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en Ecuador*, Quito, Ediciones Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburg.
SANTOS, Leonel RIBEIRO DOS (2002), "A sabedoria do Idiota", en João Maria ANDRÉ y Mariano ÁLVAREZ

GÓMEZ (comp.), *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Coimbra, Faculdade de Letras, págs. 67-98.
SAPSFORD, D. y SINGER, H. (1998), "The IMF, the World Bank and Commodity Prices: A Case of Shifting Sands?", *World Development,* 26(9), págs. 1653-1660.
SARMIENTO, Domingo (1966), *Facundo, Civilización y Barbarie,* Mexico City, D.F., Porrúa.
SASSEN, Saskia (1999), *Guests and Aliens*, Nueva York, New Press.
SAUL, Ben (2005), "Definition of 'Terrorism" in the UN Security Council: 1985-2004", *Chinese Journal of International Law*, 4(1), págs. 141-166.
SCHEPPELE, Kim Lane (2004a), "Other People's Patriot Acts: Europe's Response to September 11", *Loyola Law Review*, 50(1), págs. 89-148.
— (2004b), "Law in a Time of Emergency: States of Exception and the Temptations of 9/11", *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6(5), págs. 1001-1083.
— (2006), "North American Emergencies: the use of Emergency Powers in Canada and the United States", *International Journal of Constitutional Law*, 4(2), págs. 213-243.
SCHIEBINGER, Londa (1989), *The Mind has No Sex: Women in the Origins of Modern Science,* Cambridge, MA, Harvard UP.
SCHLUCHTER, Wolfgang (1979), *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tubinga, Mohr.
SCHMITT, Carl (2003), *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum, Nueva York, Telos Press.* (Hay trad. cast.: *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del Ius publicum europaeum* [1979], Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales).
SCHUMPETER, Joseph (1962 [1942]), *Capitalism, Socialism and Democracy,* Nueva York, Harper and Row.
SCHOPENHAUER, Arthur (2007), *Parerga and Paralipomena: A Collection of Philosophical Essays,* Nueva York, Cosimo Classics.
SEKHON, Vijay (2003), "Civil Rights of Others: Antiterrorism, the Patriot Act, and Arab and South Asian American Rights in Post-9/11 American Society", *Texas Forum on Civil Liberties & Civil Liberties*, 8(1), págs. 117-148.
SEREQUEBERHAN, Tsenay (1991), "Introduction", en T. SEREQUEBERHAN (comp.), *African Philosophy: the Essential Readings*, Nueva York, Paragon, págs. xvii-xxii.
SHAPIN, Steven (1996), *The Scientific Revolution*, Chicago, Uiversity of Chicago Press.
SHARER, R. J. y ASHMORE, W. (1987), *Archaeology: Discovering our Past,* Palo Alto, Mayfield.
SINGH, R. S.; KRIMBAS, C. B.; PAUL, D. B. y BEATTY, J. (eds.) (2001), *Thinking About Evolution: Historical, Philosophical, and Political Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
SILVERSTEIN, Paul A. (2005), "Immigrant Racialization and the new Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe", *Annual Review of Anthropology*, 34, págs. 363-384.
SLOTERDIJK, P. (1987), *Critique of Cynical Reason, Minneapolis, University of Minnesota Press.* (Hay trad. cast.: *Crítica de la razón cínica* [2011], Madrid, Siruela).
SNOW, C. P. (1959), *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Nueva York, Cambridge University Press.
— (1964), *The Two Cultures and a Second Look, Cambridge, Cambridge University Press.* (Hay trad. cast.: *Las dos culturas y un segundo enfoque* [1977], Madrid, Alianza).
SNYDER, Francis (1993), *Soft Law and Institutional Practice in the European Community*, Florencia, European University Institute (IEUI Working Paper LAW, 93/95).
— (2002), "Governing Globalization", en M. LIKOSKY (comp.), *Transnational Legal Processes: Globalization and Power Disparities*, Londres, Butterworths, págs. 65-97.
SOPER, Kate (1995), *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human.* Cambridge, Cambridge University Press.
SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
STAVENHAGEN, Rodolfo (1965), "Classes, colonialism, and acculturation: a system of inter-ethnic relations in

Mesoamerica", *Studies in Comparative International Development,* 1 (6), págs. 53-77.
STEINBERG, Michael (ed.) (1996), *Walter Benjamin and the Demands of History,* Ithaca, Cornell UP.
STENGERS, Isabelle (1996/97), *Cosmopolitiques*, París, La Découverte, 7 vols.
— (1997), *Sciences et Pouvoirs: la Démocratie face à la Technoscience*, París, La Découverte.
— (2007), "Becoming Civilized: Beyond the Great Divide", en Boaventura de Sousa SANTOS (comp.), *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life*, Lanham, Lexington, págs. 135-152.
STEYN, Johan (2004), "Guantanamo Bay: the Legal Black Hole", *International and Comparative Law Quarterly*, 53, págs. 1-15.
STONE, G. D. (1981), "The Interpretation of Negative Evidence in Archaeology", *Atlal (University of Arizona, Department of Anthropology), Occasional Papers,* 2, págs. 41-53.
STRAUSS, Marcy (2004), "Torture", *New York Law School Law Review*, 48, págs. 201-274.
SUKARNO (1955), "Address given by Sukarno at the opening of the Bandung conference, 18 April 1955)", en *Asia-Africa speak from Bandung,* Djakarta, Ministry of Foreign Affairs, Republic of Indonesia, págs. 19-29.
TAPIÉ, Victor (1988), *Barroco e classicismo,* Lisboa, Presença.
TAYLOR, Margaret H. (2004), "Dangerous by Decree: Detention without Bond in Immigration Proceedings", *Loyola Law Review*, 50(1), págs. 149-172.
TAYLOR, Mark y SAARINEN, Esa (1994), *Imagologies: Media Philosophy,* Nueva York, Routledge.
TAYLOR, Peter J. (1995), "Building on Construction: an Exploration of Heterogeneous Constructionism, Using an Analogy from Psychology and a Sketch from Socioeconomic Modeling", *Perspectives on Science*, 3(1), págs. 66-98.
TEUBNER, Gunther (1986), "Transnational Politics: Contention and Institutions in International Politics", *Annual Review of Political Science*, 4, págs. 1-20.
TODOROV, Tzvetan (1984), *The Conquest of America: the Question of the Other*, trad. Richard Howard, Nueva York, Harper & Row. (Hay trad. cast.: *La conquista de América: el problema del otro* [2010], Madrid, Siglo XXI de España Editores, S.A.)
TOLSTÓI, León (1960), *Last Diaries*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons.
TOULMIN, Stephen (1990), *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity,* Nueva York, Free Press.
— (2001), *Return to Reason,* Cambridge, MA, Harvard University Press. (Hay trad. cast.: *Regreso a la razón: el debate entre la racionalidad y la experiencia y la práctica personales en el mundo contemporáneo* [2003], Barcelona, Ediciones Península).
— (2007), "How Reason Lost its Balance", en Boaventura de Sousa SANTOS (ed.), *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life*, Lanham, Lexington, págs. ix-xv.
TRAWICK, Paul B. (2003), *The Struggle for Water in Peru: comedy and tragedy in the Andean Commons*, Stanford, Stanford University Press.
TROUILLOT, Michel-Rolph (2002), "The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot", en KNAUFT, Bruce M. (ed.), *Modern Alternatives, Alterities, Anthropologies,* Bloomington, Indiana University Press, págs. 220-237.
TRUBEK, David y MOSCHER, James (2003), "New Governance, Employment Policy, and the European Social Model", en G. TEUBNER (ed.), *Governing Work and Welfare in a New Economy*, Berlín, De Gruyter, págs. 33-58.
— y TRUBEK, Louise G. (2005), "Hard and Soft Law in the Construction of Social Europe: the Role of the Open Method of Co-ordination", *European Law Journal*, 11(3), págs. 343-364.
TUCK, Richard (1979), *Natural Rights Theories: Their Origin and Development,* Cambridge, Cambridge UP.
TUCKER, Vincent (1992), "The Myth of Development", *Occasional Papers Series*, 6, Department of Sociology, University College, Cork.
TULLY, James (2007), "The Imperialism of Modern Constitutional Democracy", en M. LOUGHLIN y N. WALKER (comps.), *Constituent Power and Constitutional Form*, Oxford, Oxford University Press.
TURNER, Charles (2010), *Investigating Sociological Theory,* Londres, Sage.
TURNER, Jonathan (2010a), *Theoretical Principles of Sociology. Volume 1. Macrodynamics,* Nueva York,

Springer.
— (2010b), *Theoretical Principles of Sociology. Volume 2. Microdynamics,* Nueva York, Springer.
TUSHNET, Mark (1981), *The American Law of Slavery, 1810-1860*, Princeton, Princeton University Press.
UNGER, Roberto (1998), *Democracy Realized*, Londres, Verso.
VAN BERGEN, Jennifer y VALENTINE, Douglas (2006), "The Dangerous World of Indefinite Detentions: Vietnam to Abu Ghraib", *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37(5-3), págs. 449-508.
VAN DE LINDE, Erik; O'BRIEN, Kevin; LINDSTROM, Gustav; LINDSTROM, DE SPIEGELEIRE, Stephan; VAYRYNEN, Mikko y DE VRIES, Han (2002), *Quick Scan of Post 9/11 National Counter-terrorism Policymaking and Implementation in Selected European Countries* (Proyecto de investigación para el Ministerio de Justicia de los Países Bajos), Leiden, RAND Europe.
VEBLEN, T. (1898), "Why is Economics Not an Evolutionary Science?", *The Quarterly Journal of Economics,* 12, págs. 56-81.
VENN, Couze (2001), *Occidentalism: Modernity and Subjectivity*, Londres y Thousand Oaks, CA, Sage.
VICO, Giambattista (1961 [1725]), *The New Science of Giambattista Vico,* Garden City, NY, Anchor.
VISVANATHAN, Shiv (1997), *A Carnival for Science: Essays on Science, Technology and Development*, Oxford, Oxford University Press.
— (2000), *Environmental Values, Policy, and Conflict in India*, ponencia presentada en el Seminario "Understanding Values: A Comparative Study on Environmental Values in China, India and the United States", Carnegie Council, (disponible en http://www.carnegiecouncil.org/pdf/visvanathan.pdf, obtenido el 11 de octubre de 2015).
— (2007), "The Heuristics of a Dissenting Imagination", en Boaventura de Sousa SANTOS (comp.), *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*, Londres, Verso, págs. 182-218.
VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004), "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipití* 2(1), págs. 3-22.
VOLTAIRE (1950), *Voltaire's England,* Londres, Folio Society.
WA THIONG'O, Ngu˜ gi˜ (1986), *Decolonising the Mind: the Politics of Language in African Literature*, Londres, James Currey.
WAGNER, Birgit (2011), *Cultural translation: a value or a tool? Let's start with Gramsci!*, FORUM, Postkoloniale Arbeiten/Postcolonial Studies, (disponible en http://www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/kk/df/postkoloniale_studien/wagner_cultural-translation-gramsci.pdf, obtenido el 11 de octubre de 2015).
WAGNER, Peter (2007), "On Wars and Revolutions", en Boaventura de Sousa SANTOS (comp.), *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life*, Lanham, Lexington.
— (2012), *Modernity. Understanding the Present,* Cambridge, Polity.
WAGNER, Seidman (ed.) (1992), *Post-modernism and Social Theory,* Cambridge, Blackwell.
WALLERSTEIN, Immanuel M. (1974), *The Modern World-system*, Nueva York, Academic Press. (Hay trad. cast.: *El moderno sistema mundial* [Obra Completa], Madrid, Siglo XXI de España Editores, S.A.)
—(1999), *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-first Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
— (2004), *World-systems Analysis: an Introduction*, Durham, NC, Duke University Press.
— (2007), "The Structures of Knowledge, or How Many Ways May We Know", en Boaventura de Sousa SANTOS (comp.), *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life*, Lanham, Lexington.
— y BALIBAR, Etienne (1991), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Nueva York, Verso.
WARDE, Alan (1997), *Consumption, Food and Taste: Culinary Antinomies and Commodity Culture*, Londres y Thousand Oaks, CA, Sage.
WARDELL, M. L. y TURNER, S. P. (eds.) (1986), *Sociological Theory in Transition,* Londres, Allen and Unwin.
WEBER, Max (1958), *The Protestant ethic and the spirit of capitalism,* Nueva York, Scribner. (Hay trad. cast.: *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, [2011], Madrid, Alianza).

— (1963), *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon. (Hay trad. cast.: *Sociología del derecho* [2001], Editorial Comares).
— (1968), *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology,* Nueva York, Bedminster Press. (Hay trad. cast.: *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva* [2002], Fondo de Cultura Económica de España, S.L.)
WEINSTEIN, Fred y PLATT, Gerald (1969), *The Wish to Be Free: Society, Psyche, and Value Change,* Berkeley, U of California P.
WEISS, Edith (1989), *Natural Law and Justice,* Cambridge, Harvard UP.
WERBNER, Richard (2002), "Cosmopolitan Ethnicity, Entrepreneurship and the Nation: Minority Elites in Botswana", *Journal of Southern African Studies*, 28(4), págs. 731-753.
WHITE, Mary V. (1982), "The Common Heritage of Mankind: an Assessment," *Case Western Reserve Journal of International Law,* 14, págs. 509-542.
WHITEHEAD, John W. y ADEN, Steven H. (2002), "Forfeiting Enduring Freedom for Homeland Security: a Constitutional Analysis of the USA Patriot Act and the Justice Department's Anti-Terrorism Initiatives", *American University Law Review*, 51(6), págs. 1081-1133.
WILLIAMS, Eric (1994 [1944]), *Capitalism and Slavery, Chapel Hill, University of North Carolina Press.* (Hay trad. cast.: *Capitalismo y esclavitud* [2011], Madrid, Traficantes de Sueños).
WILSON, William Justus (1987), *The Truly Disadvantaged: the Inner City, the Underclass and Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press.
WIREDU, Kwasi (1990), "Are there Cultural Universals?", *Quest,* 4(2), págs. 5-19.
— (1996), *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington, Indiana University Press.
— (1997), "African Philosophy and Inter-cultural Dialogue", *Quest*, 11(1/2), págs. 29-41.
WISHNIE, Michael J. (2004), "State and Local Police Enforcement of Immigration Laws", *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6(5), págs. 1084-1115.
WITTGENSTEIN, L. (1973), *Tractatus Logico-Philosophicus,* Fráncfort, Suhrkamp.
WOLF, Michaela (2008), "Translation – Transculturation. Measuring the perspectives of transcultural political action", trad. Kate Sturge, *Transversal, Borders, Nations, Translations*, (disponible en http://eipcp.net/transversal/0608/wolf/en, obtenido el 11 de octubre de 2015).
WÖLFFLIN, Heinrich (1979), *Renaissance and Baroque,* Ithaca, NY, Cornell UP.
WOLPE, Harold (1972), "Capitalism and cheap labour-power in South Africa: From segregation to apartheid", *Economy & Society,* 1 (4), págs. 425-456.
— (1975). "The Theory of Internal colonialismo: the South African case", en OXALL, Ivar; BARNETT, Tony; BOOTH, David (ed.), *Beyond the Sociology of Development,* Londres, Routledge and Kegan Paul, págs. 229-252.
WREBNER, Pnina (1999), "Global Pathways: Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds", *Social Anthropology*, 7(1), págs. 17-37.
YNGVESSON, Barbara (1996), "Negotiating Motherhood: Identity and Difference in 'Open Adoptions'", *Law and Society Review,* 31(1), págs. 31-80.
XABA, Thokozani (2007), "Marginalized medical practise: the marginalization and transformation of Indigenous Medicines in South Africa", en Boaventura de Sousa SANTOS (comp.), *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*, Londres, Verso, págs. 317-351.
ZAEHNER, R. C. (1982), *Hinduism*, Oxford, Oxford University Press.
ZAPPALA, M. O. (1990), *Lucian of Samosata in the Two Hesperias: an Essay in Literary and Cultural Translation*, Potomac, MD, Scripta Humanistica.
ZELMAN, Joshua D. (2002), "Recent Developments in International Law: Anti-Terrorism Legislation - Part One: an Overview", *Journal of Transnational Law & Policy*, 11(1), págs. 183-200.

Índice de autores y materias

ABEELE, Georges van der, 113.
Acaparamiento de tierras, 63, 73, 118, 171, 242, 248.
Acción-con-clinamen, 134, 206.
Acciones sociales, 198, 201.
Acosta, Alberto, 56.
Activismo institucional, 55.
Activistas-intelectuales, minifiesto por, 17-39.
Actores ajenos al Estado, 169.
Aculturización, 92, 98.
Adecuación ceremonial, 179-180.
Adjetivos, 60, 176-177n45.
Adopción, 120.
ADORNO, Theodor, 285.
Africa Water Network (red africana del agua), 55.
Africana, filosofía, 252-255, 260.
Afrodescendientes, 28, 44, 53, 61, 98, 118, 147, 218, 224, 226.
Afrodescendientes y movimientos politicos, 44, 53, 98, 147, 218, 226, 252.
Agencia Central de Inteligencia (CIA), 169n30.
Agencias de clasificación, 173.
Agente(s), 161, 163, 179, 197-201, 206-207, 210, 225, 240-242, 270, 273, 279, 286.
Agentes ausentes, 203, 206-207, 210.
Agua potable, 55.
Agua, acceso, 55.
Agua, acceso y privatización, 171n34, 228.
ALBA. Véase Alternativa Bolivariana para las Américas.
ALBERTI, Leon Battista, 188, 208.
Alemania, 115.
ALLENDE, Salvador, 96.
Alternativa Boliviana para las Américas (ALBA), 62.
América Latina, y el postcapitalismo, 50-51.
Americanización, 80.
Análisis a pequeña escala, 186-187, 201.
ANDRADE, Oswald de, 81, 83-87, 92-94, 96, 98, 101, .
Angelus Novus (Klee), 108-109, 122, 123.
Antigüedad, 139, 140.
Antiimperialismo, 51, 71, 86, 237, 274, 302.
Antropofagia, 83, 84, 87, 92, 96, 99.

Apartheid global, 129.
Apartheid social, 170.
Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), 62, 86.
Argentina, 96.
Ariel (La Tempestad), 101.
Arqueología, 183, 191, 194, 196, 197, 199.
Arrogancia, 85, 119, 141, 149, 218.
Arrogante, razón, 212, 213, 214.
Artefactos, 246, 266.
Artificio, 92-93.
ASHMORE, W., 196.
Astronomía, 183.
Atomismo, 213.
Autonomía, 74, 80, 86, 87, 88, 145, 182, 244.
Auto-reinvención, 29.
Autoría colectiva, 21, 23.
Autorreflexividad, 37, 90, 100, 102, 133, 134, 202, 203, 209, 249, 261.
Axiología del cuidado, 232.
Aymara, 68, 68n28.

BACHELARD, Gaston, 113, 195, 259.
BAKHTIN, Mikhail, 272.
BALIBAR, Etienne, 221.
Banco Mundial, 99, 194-195, 217, 220, 225, 248, 295.
BANURI, T., 259, 260n19.
Basura, saber, 145.
BENJAMIN, Walter, 81, 108, 109, 115, 122, 123, 124, 131, 132, 217, 217n9, 229, 267.
BERGSON, Henri, 114n10, 260.
BERNAL, Martin, 119, 215n8.
BERNINI, Gian Lorenzo, 90.
BHABHA, Homi, 268, 269, 278 .
Bifurcación, 90, 116, 212, 285, 296.
Biodiversidad, 18, 57, 100, 131, 164, 235, 251, 256, 281.
Biología, 244, 245n9.
BLOCH, Ernst, 124, 212, 230, 231, 232, 233, 260, 286, 289.
BLOOM, Harold, 120, 134n23.
BOLIVAR, Simón, 83, 99, 100n12.
Bolivia, 50, 51, 61-62, 72, 96.
BONNOR DE CONDILLAC, Etienne, 133.
BORGES, Jorge Luis, 184.
BOURDIEU, Pierre, 115.
BOWLES, Sam, 192.
Brasil, 49, 50, 54, 55, 61, 96, 252.
BRUNELESCHI, Fillipo, 188.
Buen vivir, 16-38, 57, 235, 303, 304.
Burguesía, 60, 39, 73, 74, 94, 97, 106, 107.

CABRAL, Amílcar, 38, 166, 295.
Calibán (La Tempestad), 85, 87, 97, 101, 102.

Cambio civilizacional, 26, 53-56, 286.
CAMUS, Albert, 301, 304.
Cancelación de la deuda, 55.
CAUNGUILHEM, Georges, 259.
Canon(es), 44, 89-90, 119-120, 220, 224-225, 239, 291, 303.
Caos, 27, 81, 93, 119, 126, 143, 182, 183.
Capitalismo, 28, 73-74, 213, 216, 221, 227.
—, altenativas al, 46-47, 264.
—, global, 49, 50, 51, 57, 74, 148, 154, 226, 238.
—, neoliberal, 63.
—, resistencia al, 242.
—, sin fin, 49-51.
— y destrucción creadora, 195.
— — fascismo societal, 173.
— — modernidad, 140, 182.
— — naturaleza, 46.
— — racionalidad, 95.
Carnaval, 93-94.
Cartografía, 110, 163, 164, 166, 168, 183, 184-185, 186n4, 191n7.
CASSIRER, Ernst, 95, 105, 132.
Ceguera, 179-180, 200-202, 206.
Centrismo, 74.
CÉSAIRE, Aimé, 101-102, 221.
CHÁVEZ, Hugo, 54.
Chevron, 56.
Ciencia, 21, 111-112, 114, 139-141, 143-144, 160-161, 191-192, 195, 197, 231-232, 240-241, 250-251, 260.
— moderna. Véase ciencia.
—, acción científica, 201.
—, alternativas rechazadas , 199.
—, como parte de la ecología de los saberes, 242-249.
—, creer en la, 241.
—, críticas de la, 243.
—, hegemonía de la, 143-144.
Ciencia, pluralidad interna de la, 242-249.
—, práctica de la, 242-249.
— y sentido común, 203-205.
Ciencias sociales, 104, 105, 114, 115, 134, 186, 192, 197.
Cientificidad, 245.
Científico, conocimiento, 71, 100, 105, 133, 144, 198, 238-239, 242-249, 257.
Ciudadanía, 116, 173, 177, 226, 229, 281.
Ciudades globales, 170.
Clase trabajadora, 66.
Clasificación social, 221, 225.
Clasificaciones raciales, 221.
— sexuales, 221.
Clinamen, 134, 206.
CODOVILLA, Victorio, 66n24.
Colombia, 62, 96.
Colonialidad, 225, 226.

— ontológica, 226.
Colonialismo, 18, 22, 28, 29, 41-43, 51-53, 68, 73, 182, 183, 200-202, 213, 226-227, 237, 248-249, 259, 264, 278, 302-303.
— histórico, 51.
— interno, 51-52.
Combatiente enemigo ilegal, 168.
Comercio de esclavos, 164.
Comunicación de lo indecible, 21, 23.
— indirecta, 23, 33.
Conformismo, 198, 206, 233.
Congreso Panamericano, 86.
Conocimiento, 21, 22, 30.
— ausente, epistemología del, 203-205.
— social, 257.
—, como emancipación, 181-183, 200, 201, 204, 205, 206, 237.
—, como regulación, 181-183, 200, 201.
—, destrucción del, 198.
—, estructura del, 214.
—, formas de, 182.
—, genuino, 84.
—, límites, 149-150, 257, 258.
—, producción de, 246-248.
—, rigor del, 220.
—, sentido común, 203-205.
—, situado, 85, 100.
Conocimientos ausentes, 203-205, 207, 210.
— tradicionales, 249.
Conservadurismo, 59, 107.
Constitución de Ecuador, 46.
— de la Africa Water Network, 55.
— Montecristi, 96.
Constitucionalismo transformativo, 61.
Construcción de alianzas, 56.
Constructivismo cognitivo, 251.
Contemporaneidad , 217, 220, 240, 305.
— de lo no comtemporaneo, 209.
—, falacia de la falsa, 193, 194, 198.
Contexto(s) culturales, 241, 244, 263.
Contingencia, 106, 120, 121.
Contracto social, 73, 81, 112, 117, 118, 163, 170, 171, 173.
Contractualismo individual, 73, 169, 171.
Contradicciones internas, 249.
Contraepistemología, 241.
Contrareformismo, 54.
Contrato de derecho civil, 171.
Contratos laborales, 170-171.
Cooperación internacional, 57.
Copresencia radical, 240-241.
Corporaciones multinacionales, 49, 167, 174, 188.

CORREA, Rafael, 62.
Corriente cálida, 233, 268.
— fría, 233.
— libertaria, 42.
Corrupción, 74.
Cosmopolitismo, 60, 125.
—, concepto de, 176n45.
— subalterno, 167, 176, 177, 211, 212, 219.
— insurgente, 75, 79, 87, 96, 125.
Creatividad, 19, 25, 49, 64-65, 82, 88, 89, 98, 123, 134, 138.
Crisis económica, 49.
— financiera, 49.
Cruzadas, 80.
Cuba, 92.
Cuerpos dóciles, 197-202, 206.
Cultura política transnacional, 99-101.

DALLMAYR, Fred, 263n1, 265n3.
DAS, Veena, 276.
Debilidades, 88, 89, 98, 151, 216, 276.
DELEUZE, Gilles, 121.
¡Democracia Real Ya!, 62n21.
—, 34, 45, 60, 67, 74, 169.
— liberal, 62, 128, 173-174, 216.
— participativa, 67.
— popular, 67.
— racial, 51, 52.
— representativa, 67.
— y fascismo societal, 173.
Derecha político, 49.
Derecho blando, 174.
— colonial, 174.
— de las personas, 164.
— — propiedad, 173.
— internacional, 116, 125, 129, 130, 132, 161, 162.
— natural, 111.
Derechos humanos, 22, 34, 36, 43-46, 60, 69, 74, 91, 97, 127-128, 165, 169, 280, 304.
Desarrollo, 26, 29, 35, 45, 46, 57, 60, 64, 74, 81.
— sostenible, 46.
Descanonización, 93.
DESCARTES, René, 95, 111, 113, 147, 205.
Descolonización, 51-52, 117.
Desencanto, 93, 216.
Des-formación, 28, 31, 37.
Desigualdades de poder, 170, 173, 174.
Desperdicio , 22, 140, 211, 212, 222, 232, 286-287, 303.
Despilfarro (véase desperdicio), .
Desplazamiento, 164.
Desposesión, 73.

Despotismo descentralizado, 174.
Desproporción, 93.
Desregulación, 104, 200.
Destrucción creadora, 195-196.
Detección, 190, 191, 192, 193, 201, 209.
Determinismo, 151, 152, 213, 214.
Dewey, John, 205, 240, 246n10, 251n13.
Dharma, 127, 281.
Diálogo transcultural, 91, 128, 265n3, 272, 281, 283, 295.
Dicotomía apropiación/violencia, 160, 164-175.
Dignidad humana, 43, 47, 91, 128, 147, 163, 250, 264, 265, 271, 280.
Dilema de la excavación, 196.
Dios, existencia de, 151, 152.
DIOUP, Cheik Anta, 119, 224n17.
Diversidad, 33, 35, 223, 225, 240-242, 245, 248, 258-259.
— cultural, 74, 226, 241.
— de la experiencia del mundo, 23, 33, 35, 42, 75, 147, 149, 150, 154, 240-242.
— estructural, 35.
— monocultural, 33.
División sexual del trabajo, 113.
Doble ruptura epistemológica, 204.
Docta ignorancia, 148-150, 154, 155, 237, 259, 262.
Dogmas, 23, 25, 27, 29, 35.
"Dos culturas", 213, 214, 220, 244.
DU BOIS, W. E. B., 305.
DUNNELL, Robert, 196.
Duración, imposibilidad de la, 193-196.
—, representación de la, 209.
DURKHEIM, Émile, 114.
DUSSEL, Enrique, 221.

ECHEVERRÍA, Bolívar, 88.
Ecología, de los saberes, 71, 99, 150, 153-155, 223, 229, 237-262, 263, 279, 303 .
Ecologías, 154, 223-224.
— del reconocimiento, 225.
—, de las productividades, 227-228.
— — transescalas, 226.
—, temporalidades, 223.
Economía, 187, 188, 190, 192-195, 199-200, 201-202, 209, 228.
— clásica, 179.
— global, 170.
Ecuador, 50, 51, 56-59, 61-62, 96.
Edad axial, 215n8.
EINSTEIN, Albert, 249.
Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), 61.
El éxtasis místico de santa Teresa (Bernini), 91.
Emancipación. Véase emancipación social.
— social, 23, 25, 45, 65, 70, 73, 82, 93, 104, 107, 154-155, 250.
— —, conocimiento como, 181-183, 200, 201, 204, 205, 206, 237.

— —, reinvención, 93.
— — y regulación social, 104-106, 160, 181.
Emergencias, sociología de las, 211, 230-235, 257, 261, 268, 274, 285, 286, 303-305.
Emisiones de CO_2, 57.
Epistemicidio, 128, 198, 259, 302-303.
Epistemología, 119.
— cartesiana, 46, 95.
— de la visión, 202-210.
— — las ausencias, 206-210.
— — los agentes ausentes, 206-207.
— y política, 105.
— — subjetividad, 105.
—, de la ceguera, 200-202, 206.
—, de los conocimientos ausentes, 203-205.
Epistemologías del Norte, 102, 240, 303.
— — Sur, 37, 75, 167, 211, 237, 263, 265, 275-277, 285, 302-304.
— feministas, 243n3.
Equívoco, 269, 269n9.
Escala(s), 183-188.
— dominante, 221.
—, de acción, 185.
— — análisis, 185, 201.
—, determinación, 183-188.
—, determinación, 184.
—, límites, 207.
—, transescala(s), 208, 209, 210, 226-227, 251.
—, turbulencia de las, 116-118.
Escuela de Fráncfort, 68, 104.
— ibérica, 132.
España, 88, 89, 162.
Espectador, 189, 190, 194-195, 197.
Espiritualidad, 45, 227, 235, 259, 260.
Estado, 181.
— de bienestar, 49, 107, 108,119, 171.
— — excepción, 169.
— neodesarrollista, 49.
— plurinacional, 50.
—-nación, 115, 117, 130, 291.
Estados poscoloniales, 117.
— Unidos, 19, 24, 44, 68, 80, 85, 86, 87, 101, 116, 127, 173, 225.
Estereotipos, 139, 167n20, 278.
Estrategia a corto plazo, 53.
— — largo plazo, 54, 55, 56, 63.
Estructuralismo, 213.
Estudios poscoloniales, 166.
Ethos barroco, 87-96.
Ética, 106, 145, 155, 181, 210, 232, 234.
Eurocentrismo, 41-72, 138.
Europa, americanización de, 80.

Europeo-americano, siglo, 79-81.
Evaluación, 197-199, 210.
Evolución, 107.
Excepcionalismo occidental, 35, 41, 138.
Exclusión, 43, 44, 63, 74, 75, 81, 119, 127, 165, 166, 173, 175, 225.
Existencialismo, 213.
Exogenia, falacia de la, 192, 193, 201.
Expectativas, 200, 201, 205, 209, 212, 232-233.
— sociales, 181, 233.
Experiencia, 181, 200-201, 212, 233.
— social, 147, 181, 212, 217, 233, 235, 260, 268, 286.
Extremismo, 65-69, 90, 91.

Factos, 246.
Falacia de la exogenia, 192, 193, 201.
Falacia de la falsa contemporaneidad, 193, 194, 198.
FALK, Richard, 128-129.
Falsa representación, 179-180.
— — de las consecuencias, 179-181.
FANON, Frantz, 30, 48, 52, 98, 165n14, 166, 278, 305.
Fascismo, 79, 80, 170, 216.
Fascismo contractual, 82, 170.
— financiero, 172.
— societal, 79-82, 170-175.
—, de la inseguridad, 171.
—, del apartheid social, 170.
—, societal, 170-174, 175.
—, territorial, 171.
Fatalismo, 123.
Fermento, 260.
Fiesta barroca, 93.
Filología viva, 266-267, 268.
Filosofía, 141-148, 160-161, 241.
— africana, 252-255, 260.
— sagaz, 254.
FINDLEN, Paula, 244n5.
Finitud, 147-149.
Fondo Monetario Internacional (FMI), 63, 99, 217, 248.
Formas, 90.
Foro Social Mundial (FSM), 20,23, 51, 54, 61-65, 69-72, 96, 227, 273.
Fotografía, 183, 190-191, 209.
FOUCAULT, Michel, 144, 259.
FOURIER, Charles, 103-104.
Franquicia conceptual, 60.
FREUD, Sigmund, 114, 115, 231.
FRIEDMAN, Thomas, 172-173.
Fronteras, 24, 88, 125, 169, 177, 245, 247.
FUKUYAMA, Francis, 106n3, 145.
Fundamentalismo, 118, 128.

Futuro, 212, 213, 218, 229-230.
—, como progreso, 107.
—, orientación, 107.
—, para el pasado, 122-132.
—, teleología del, 137, 139.

GADAMER, Hans-Georg, 209.
GANDHI, Mahatma, 38, 55n15, 165n14, 166, 176n44, 215n7, 277, 277n21, 281n25.
GARCÍA DE LEÓN, Antonio, 94.
GARCÍA LINERA, Álvaro, 72.
Geografía, 185.
GIDDENS, Anthony, 115.
GIERYN, Thomas, 259.
GILMAN, E. B., 189, 197, 208.
GILROY, Paul, 119.
Globalismo(s) localizado, 177, 226.
Globalización, 51, 118, 147, 220-221, 225-226 .
— contrahegemónica, 79, 82, 96, 99-102, 125, 226-227, 242, 249, 264, 265, 267, 276, 279.
— hegemónica, 79-82, 96, 98, 99, 100, 127, 226-227, 248.
Gobernanza humana, 128-129.
Gobierno indirecto, 164, 169, 169n31, 173-174.
GOODY, Jack, 137-141, 153.
GORDON, Linda, 119.
Gradualidad legal, 55.
GRAMSCI, Antonio, 102.
GROSFOGUEL, Ramón, 221.
GROTIUS, Hugo, 111.
GROUSSAC, Paul, 101.
Guantánamo, 165.
Guaraní, 68, 68n30.
Guatemala, 96.
GUHA, Ranajit, 276.
GUTIÉRREZ, Gustavo, 278.

Habitus, 115.
Haiti, 116.
HARAWAY, Donna, 119.
HARDIN, Garrett, 131.
HARDING, Sandra, 247.
HARDT, Michael, 66.
HEGEL, G. W. F., 80, 215n8, 231, 241.
Hegemonía, 80, 106, 137, 144, 207, 248, 257, 267, 282.
Hegemónica, globalización, 79-82, 96, 98, 99, 100, 127, 226-227, 248.
HEIDEGGER, Martin, 209.
HERMANS, Theo, 229n24.
Hermenéutica diatópica, 127-128, 271-273, 281.
Heterogeneidad, 245.
Hibridación, 96, 98, 268.
Hindi, 68n31.

Hinduismo, 281.
Hiperespacialización, 194, 195.
HIRSCHMAN, Albert, 95.
Historia, 212.
— global, 138.
—, alegoría de la, 108.
—, de la modernidad, 123.
—, fin de la, 106, 145.
—, teoría de la, 106-108.
Historicismo, 213.
HITLER, Adolf, 172.
HOBBES, Thomas, 81, 163, 170, 181, 216.
Holismo, 213.
HOLLOWAY, John, 67.
HOMANS, Peter, 114.
Homo economicus, 192, 200.
Homo sociologicus, 200.
HORKHEIMER, Max, 285.
Humanismo, 101.
HUNTINGTON, Samuel, 107.

Idea Universal, 41, 80.
Idealismo, 213.
Identidad, 84, 85, 109, 110, 111, 113, 117, 120, 241, 304.
— cultural, 55, 113, 118, 304.
— política, 304.
—, políticas, 125, 128.
Identificación, determinación de la, 190-193.
Ignorancia, 37, 58, 100, 126, 147-150, 154, 182, 237, 247, 259, 261.
Igualdad de oportunidades, 239.
Ilustración, 95, 105, 112, 113, 132.
Imaginación democrática, 229, 272, 285, 286.
Imperialismo, 51, 139-140, 162n5, 213, 275, 282, 302.
— cultural, 282-283.
Imperio de la ley, 216.
Imperios, 80.
Inconformismo, 25, 109, 122-124, 126, 152, 223, 232, 233, 279, 286, 292, 301, 304.
Inconmensurabilidad, 259.
Inconsciente, 114.
Independentistas, 83.
India , 56.
Indígenas: Alma de los, 26, 122.
Indignados, 61, 62, 65, 43, 81, 147, 242, 273.
Inestabilidad política, 116.
Inexistencia , 159.
— de forma social, 221.
—, modos de producción de la, 220-223.
Infinitud, 147-149.
Ingeniería genética, 100, 119.

Injusticia, 35, 166, 238.
Innovación, 56-59, 65.
Inseguridad, 171.
Intelectuales, 85, 101, 99, 283.
Intemporaleidad, 209, 210, 224, 225.
Interconocimiento, 237.
Interculturalidad, 139, 140, 250.
Interdisciplinareidad, 245.
Intermovimientos, política de, 153, 270.
Internacional Comunista (Komintern), 66.
Interpretación, 197-199, 210.
Interrupción, 90.
Intersubjetividad, 251-252.
Intervenciones de alta velocidad, 194-196.
IsiZulu, 68, 68n33.
Islam, 107, 127, 252-253, 281.

JACQUEMOND, Richard, 282, 282n27.
JAMES, William, 207, 250n13, 260.
JASPERS, Karl, 215, 215n8.
Jerarquía, 221, 224, 225, 239-240, 249, 255-258.
— social, 221,225.
JESUS DOS SANTOS, Galdino, 81.
JUNG, Carl, 114.
Justicia cognitiva, 70, 166, 175, 238, 242, 257, 263, 285, 286, 292, 302.
— social, 35, 43, 47, 71, 166, 175, 238, 257, 264, 265, 285, 286, 302.

KAFKA, Franz, 121, 218.
KELSEN, Hans, 216.
Kikongo, 68n34.
KISS, Alexandra, 130.
Kiswahili, 69n36.
KLEE, Paul: Angelus Novus, 108-109, 122, 123.
KOSELLECK, Reinhart, 105-106, 209, 216, 217, 224.
KUHN, Thomas, 198, 259.

La apuesta de Pascal, 150-153.
La Odisea (Homero), 113.
Laicización, 216.
LAME, Quintin, 96.
LAPOUGE, M. G. de, 180.
LASH, Scott, 95.
Latinoamérica: Movimientos sociales en, 31, 44, 55, 61, 242.
—: Pueblos indígenas en, 31.
LATOUR, Bruno, 246.
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, 211, 212.
Lengua inglesa, 127, 226, 284n29.
Lenguas, 16, 34, 68-69, 253-254, 253n16, 267, 284-285, 303.
— coloniales, 16, 60, 68-69, 303.

— no coloniales, 68-69.
Leopoldo II, 164, 164n11.
Ley, 161-165, 216.
— de la propiedad, 173-174.
Leyes antiterroristas, 167, 168.
— de inmigración, .
Liberalismo, 31, 74, 206.
Libre albedrío, 213.
Límites, 186, 208, 215n8.
— de la representación, 180-181, 183-199, 207-210.
Línea abisal, 104, 121, 160-162, 162n6, 163, 164-166, 168-169, 173, 175-176, 242, 248, 252, 305.
Líneas de la amistad, 162, 162n7, 166.
Localismo, 118, 127, 177, 226-227.
— globalizado, 127, 177.
LOCKE, John, 132, 133, 163, 181.
Lucha de clases, 51, 60, 64, 65.
LUCIANO DE SAMOSATA, 137, 140, 141-148, 154.
LUGO, Fernando, 62.
LUXEMBURGO, Rosa, 38, 64.

MAJID, Ibn, 164n9.
MALDONADO-TORRES, Nelson, 221.
MAMDANI, Mahmood, 174.
Manifiesto por el buen vivir, 16-38, 303, 304.
Mapa(s), 43, 90, 105, 110, 183, 184-185, 187, 208, 209, 227.
MARAVALL, José Antonio, 89, 90, 93.
Marcos, Subcomandante, 34, 54n12, 66, 305.
Marginación, 44.
MARIÁTEGUI, José, 31, 52, 66, 66n24, 83, 94.
MARRAMAO, Giacomo, 216, 224, 230.
MARTÍ, José, 83-88, 96-99, 102.
MARX, Karl, 30, 107, 114, 118, 177, 249.
Marxismo, 31, 47, 74, 118, 176, 213, 228, 231, 268.
MASOLO, D. A., 285n30.
Materialismo , 213.
— histórico, 123.
Maternidad, 120.
Mejora, 107.
MEMMI, Albert, 278.
Mercados, 181, 192.
— libres, 119-120.
MERLEAU-PONTY, Maurice, 123, 124.
Mestizaje, 51-52, 88, 91-92, 96, 97, 98, 99, 102, 268-269.
Methodenstreit, 213.
Metodología, 191.
Metonímica, razón, 212-229, 215n7, 230, 232, 237.
México, 273-274.
MIGNOLO, Walter, 221.
MIGUEL ÁNGEL, 90.

Mimetismo, 268.
Minifiesto por los activistas-intelectuales, 17-39.
Modelos de desarrollo, 56-58.
Modernidad, historia de la, 105-106, 123.
—, paradigma, 182.
— y capitalismo, 140.
—: occidental, 19, 29, 31, 45, 73-75, 104-105, 108, 119, 147-149, 163, 168-169, 176, 181, 224, 227, 263, 301, 303.
Modo de palimpsesto, 195.
Modo de Pompeya, 194-195.
MONMONIER, Mark, 185, 186n4, 191n7.
Monocultura, 37.
— de la línea temporal, 220, 223, 229.
— — — lógica capítalista de la productividad, 221.
— — — — de la escala dominante, 221.
— — — naturalización de las diferencias, 220-221.
— del conocimiento y del rigor científicos, 220, 237, 239.
MONTAIGNE, Michel de, 95.
Moody's, 173.
MORALES, Evo, 26, 62, 96.
Motivo del viaje, 113.
Movilizaciones populares, 50-51.
Movimiento 99%, 20.
— de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST), 55, 35, 81, 96, 252, 273.
— okupa, 62, 71, 147, 242, 273, 301.
— sandinista, 96.
— zapatista, 37, 96, 98, 273-274.
Movimientos sociales, 20, 25, 31, 44, 55, 60, 61, 96, 118, 217, 224, 241, 259, 263, 281, 302.
MST. Véase Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra.
MÚJICA, José, 62.
Multiculturalismo, 213, 282.
— reaccionario, 231-232.
Multi-Donor Trust Fund (Fondo de Multidonantes), 57n18.
Muro de Berlín, 49, 54.

Nacionalismo económico, 49.
NANDY, Ashis, 277.
NASR, Seyyed Hossein, 253.
Natural, derecho, 111.
Naturaleza, 46, 50.
—, estado de, 81, 112, 117, 163, 170, 173, 175.
—, mesiánica, 132.
—, protección de la, 56-59.
Nazismo, 216.
NEEDHAM, Joseph, 138, 140, 141, 215, 252, 272.
NEGRI, Toni, 66.
Neocolonialismo, 139, 260.
Neoculturización, 92.
Neoliberalismo, 49, 63-64, 70, 86, 97, 118, 129.

Neo-Orientalismo, 167n20.
Neoplatonismo, 149.
Neozapatismo, 54.
Neurociencia, 119.
Nicaragua, 96.
Nicolas DE CUSA, 137, 141, 147, 148, 149, 150, 155, 237, 261, 262.
NIETZSCHE, Friedrich, 106, 115, 121, 134, 205, 216.
No-contemporaneidad, 163.
Normalidad avanzada, 210.
Norte global, 17, 18, 19, 27, 28, 35, 41, 68, 144, 274-276, 302, 303.
Norteamérica, 80.
North American Free Trade Agreement (NAFTA), 86, 86n5.
Novedad, 58-59.
Nuestra América, 79-102.
— —, desterritorialización, 99-100.
— —, ideas fundadoras, 83-87.
— —, límites de, 96-99.
— —, siglo de, 82-83.
— —, y el ethos barroco, 87-96.
Nuevo gobierno indirecto, 169, 173-174.
— historicismo, 119.
— Mundo, 162-163.
—/viejo, 56-59.

Objetos, 246-247.
Occidente no occidentalista, 137-155.
Occidentalismo, 137-141.
ODERA ORUKA, H., 254, 283.
Oikos, 113.
Opciones. Véase Opciones/raíces, ecuación de las.
Opresión, 18, 28, 44, 68, 74, 123-124, 125, 152, 155, 259-260, 277, 278, 280, 302.
Organización, 67.
— centralizada, 67.
— Mundial de Comercio (OMC), 86.
Orientación, 187.
Orientalismo, 138, 275.
ORTEGA Y GASSET, José, 144, 153, 241, 299.
ORTIZ, Fernando, 83, 84, 92, 98.

Pablo III (Papa), 26, 122.
Pachamama, 18, 20, 57.
PALENCIA-ROTH, Michael, 281.
Palestina, 116, 165, 168.
PANIKKAR, Raymond, 270, 271.
PARDO, Arvid, 129-130.
Parque Nacional Amazónico, 57.
Partidos políticos, 67.
Pasado, 218, 304.
—, reinvención del, 108, 135, 234.

—, un futuro para el, 122-132.
PASCAL, Blaise, 137, 141, 148, 151, 152, 162.
Pascal, La apuesta, 150-153.
Patriarcado, 28, 29, 35, 303.
Patrimonio común de la humanidad, 129-132.
— cultural, 131.
Patrones, 186.
— de regulación, 186.
Pensamiento abisal, 132, 148, 159-177, 200, 219, 237, 240, 241, 242, 248, 250, 252, 264, 278, 279, 286, 302, 305.
— ortopédico, 144-146, 147, 148, 149, 150, 151, 154.
— posabisal, 166, 175-178, 237, 250, 279, 286.
Peronismo, 96.
Perspectiva, 184, 188-190, 191, 193, 197-199, 208-209, 227.
— curiosa, 208-209, 227.
— de un solo punto, 188.
Piqueteros, 61.
Pluralidad, 248, 249-255.
— externa, 249-255.
— interna, 252-255.
Poder, 54, 67, 88, 216.
Poesía, 259.
POLANYI, Karl, 82.
Polarizaciones políticas, 54, 56, 64-67, 71.
Política de intermovimientos, 153, 270.
Políticas cosmopolitas, 96-97.
— de identidad, 125, 128.
—— izquierdas, 49, 50, 61, 62, 63, 64, 67, 68-70.
— transformadoras, 64.
— y epistemología, 105.
PONCE, Aníbal, 101.
Portugal, 88, 89, 162.
Poscapitalismo, 49-51, 58.
Poscolonialismo, 51-53, 138.
Poscontractualismo, 173.
Positivismo, 21, 115, 144, 243.
Posmodernismo, 99, 138.
Práctica(s), 19, 21, 25.
Práctica(s) concretas, 255.
—, artesanos de la, 137, 261.
—, ceguera de la, 62.
—, científicas, 242-249.
—, *versus* teoría, 61-72.
—, vs. Principios, 45.
Paradoja de la finitud e infinitud, 147, 149.
Pragmatismo, 213, 250n13, 255-256.
Precapitalismo, 58.
Precolonialsimo, 59.
Precontractualismo, 173.

Preguntas fuertes, 43-45, 143-144, 154.
Presente, 217, 218, 229-230, 234-235, 304, 305.
PRIGOGINE, Ilya, 90, 116, 285.
Primera ruptura epistemológica, 203.
Principio de precaución, 255, 258.
Principios, 45.
Privatización, 118, 169, 171, 172.
Productividad, 221, 222, 227-228.
Programas de ajustes estructurales, 117.
Progreso, 106-108, 232, 233.
Propiedad, 173-174, 228.
Próspero (La Tempestad), 85, 97, 101.
Protesta social, 55.
Protocolo de Kyoto, 57.
Proyecto de Desarrollo de Naciones Unidas, 57n18.
Prueba negativa, 199.
Pueblos amerindios, 83.
— indígenas: movimiento por los, 31, 44, 55, 61, 98, 118, 242.

Quechua, 68n29.
QUIJANO, Anibal, 221.

Racionalidad, 95, 152, 181, 211-215.
Racismo, 83, 99, 102, 218-219, 278, 305.
Radicalismo, 19, 21, 23, 29, 33, 39, 55.
Radicalización, 153.
Raíces/opciones, ecuación, 109-122.
Razón, 132-133, 210.
— arrogante, 212, 213, 214.
— cosmopolitisma subalterna, 211, 212, 219.
— impotente, 212, 213, 214.
— metonímica, 212-229, 215n7, 230, 232, 237.
— perezosa, 210, 211-235.
— proléptica, 213, 214, 215n7, 216, 229-234, 272.
Realismo promiscuo, 246n10.
Rebelión, momentos de, 276.
Reciprocidad, 226.
Reconocimiento, 190, 224-225.
Recursos naturales, 46, 53, 57, 73, 74, 130, 131, 132, 164, 228, 256, .
Redes de acciones, 186.
Reflexividad, 90, 128.
Reforma luterana, 111.
Reformismo, 54.
Refugiados, 167.
Regulación social, 25, 104-105, 145, 160, 169, 181-182.
— social, conocimiento como, 181-183, 200, 201.
—. Véase regulación social.
—/emancipación, dicotomía, 160, 164-176.
Reificación, 208.

Relaciones internacionales, 80, 81, 130.
Relativismo, 106, 239.
Relevancia, grados de, 188-190, 194.
Religión, 45, 46, 111-112, 259, 297.
Renacimiento, 89, 90, 95, 105, 132, 140-141, 177, 183, 188 .
RENNER, Karl, 173.
Repetición, 106-108, 121.
— histórica, 106-108, 121.
Representación, 179-180.
— de los límites, 179-180, 183-199.
—, límites de, 207-210.
Repuestas débiles, 43-45, 143-144, 154.
Reservas de petróleo, 57.
Resolución, 184, 190-193, 209.
— de contraste múltiple, 209.
RETAMAR, Roberto, 83, 98, 101, 240.
Retorno de lo colonial, 166-170.
— del colonizador, 166-170.
Revolución, 107, 304.
— cubana, 96.
— industrial, 213.
— Mexicana, 96.
RIBEIRO, António Sousa, 266.
RIBEIRO, Darcy, 83, 84, 92.
RIFKIN, Jeremy, 198.
Río Narmada, movimiento, 273.
Risa, 93, 94, 267.
Rizomas, 121.
RODÓ, José Enrique, 101.
Romanticismo, 112, 213.
ROUSSEAU, Jean-Jacques, 112, 113, 181, 216.
Ruptura epistemológica, doble, 203, 204.
Rusia, 116-117.
RUSKIN, John, 189n5.

SAARINEN, Esa, 121, 122.
Saber nacido en la lucha, 102, 303.
— prudente, 145, 158, 208, 210, 256-262.
—, basura, 145.
—, científico, 71, 100, 105, 133, 144, 198, 238-239, 242-249, 257.
—, de la monocultura, 220.
—, prudente, 210, 256-262.
Saberes, diferentes tipos de, 71, 197, 238-240, 259, 302.
—, ecología de los, 71, 99, 150, 153-155, 223, 229, 237-262, 263, 279, 303.
—, incompletitud de todos los, 238, 251, 263, 272, 283.
—, pluralidad de, 180, 249-255.
Sabio filosófico, 283.
SAID, Edward, 138, 250, 275.
San Agustín, 37.

Sansahauris, 56.
SANTOS, Leonel, 261.
SARMIENTO, Domingo, 85, 97.
SCHIEBINGER, Londa, 244n5.
SCHMITT, Carl, 162n6, 206, 216.
SCHOPENHAUER, Arthur, 215n8.
SCHUMPETER, Joseph, 82, 195.
Secularización, 45, 46, 216, 224.
Segregación urbana, 170.
Sensores remotos, 191n7, 209.
Sentido común, 93, 105, 132, 197, 203-206, 229, 254, 296, 301.
Separación, 124-129, 131-132.
Serbios, 117.
SEREQUEBERHAN, Tsenay, 260.
Sfumato, 91, 92, 94, 96, 98.
SHARER, R. J., 196.
Siglo americano, 79-81.
Signatura, 184, 197, 198.
Simultaneidad, 193, 220, 240, 283.
Sindicatos, 65, 67, 93.
SLIM, Carlos, 47.
SMITH, Adam, 181.
SNOW, C. P., 213.
Soberanía, 73.
Sociabilidad, 73, 79, 82, 88-90, 92-96, 101, 119-120, 170, 206, 220.
Socialdemocracia, 123.
Socialismo , 50, 63-64.
— comunitario, 50.
Sociedad civil, 34, 112, 115, 163, 175.
— del riesgo, 88.
— medieval, 111.
Sociedades alternativas, 47, 48, 54, 61-62, 146, 242.
— coloniales, 104, 160, 162-163, 171.
— metropolitanas, 104, 160, 167, 168, 169.
Sociología, 104, 105, 115.
— de las ausencias, 73, 150, 199, 202, 203, 211, 219-229, 22n11, 233-237.
— — — emergencias, 211, 212, 230-235.
— transgresiva, 75.
Sócrates, 24, 142, 149.
Solidaridad, 36, 182, 202, 207, 237.
Soweto, 55.
SPENCER, Herbert, 107.
SPINOZA, Baruch, 19, 21, 23, 38, 39.
STONE, Glenn, 199.
Suarez, Francisco, 132.
Subalterno, cosmopolitismo, 167, 176, 177, 212.
Subcontratación, 187.
Subhumanidad, 165, 168, 176.
Subjetividad, 241.

— y epistemología, 105.
—, barroca, 87-96.
Subjetividades desestabilizadoras, 132-135, 206.
Subversión, 93.
Sudán, 116.
Sufrimiento, 38, 125, 276, 277, 304.
Sujetos, 246-247.
Sur global, 18, 30, 68, 107, 144, 274-278, 302.
Sustantivos críticos, pérdida de los, 60-61.

Talleres clandestinos, 167.
TAYLOR, Mark, 121, 122.
Tecnociencia, 245.
Teleología, 139, 141.
Temporalidades, 56-59, 193-195, 223-224, 252.
Teología, 36, 160-161.
— de la liberación, 61, 278.
Teoría, 19, 21, 23, 191-192.
— crítica , 41-72, 115, 139, 207, 302.
— — de la raza, 119.
— —, centrada en Occidente, 41-72, 227, 302-304.
— de la dependencia, 166.
— — — retaguardia, 29, 31, 33, 37, 72.
— — vanguardia, 31, 72 .
— del sistema del mundo, 166.
— feminista, 119.
—, ceguera de la, 62.
—, de la historia, 106-108.
—, *versus* práctica, 61-72.
Tercer espacio, 269-270.
Territorios ancestrales, 55.
Terroristas, 167, 168.
Tetetes, 56.
Texaco, 56.
Tiempo, 110n6, 193-195, 211, 220, 223-224, 229-230, 304-305.
Tiempo lineal, 220, 223, 224, 225, 229, 230, 304-305.
Todavía No, 28, 30, 59, 230-232.
TODOROV, Tzvetan, 265n3.
TOLSTÓI, León, 301.
Totus orbis, 124.
TOULMMIN, Stephen, 95.
Trabajadores inmigrantes indocumentados, 167, 168.
Trabajo de frontera, 245.
Trabajos forzados, 164.
Traducción intercultural, 71, 127n16, 211, 226, 253, 263-287, 303.
— — como traducción viva, 266-274.
— —, aprender del Sur mediante la, 274-278.
— —, condiciones y procedimientos, 279-287.
—. Véase traducción intercultural.

Transculturación, 84, 92, 98.
Transescala, 208, 209, 210, 226-227, 251.
Transformación social, 65, 107, 152.
Transversalismo, 271n12.
Tratado de Tordesillas, 162.
TUCK, Richard, 111.
TUCKER, Vincent, 275.

Umma, 20, 127, 281, 281n25.
Unidad , 38, 125.
Unión Soviética, 116-117.
—/unidad, 129, 131.
Universalismo, 68, 104, 106, 118, 221, 227, 248, 249, 263, 271, 272, 279.
— europeo, 68, 104, 118, 227.
— negativo, 272, 279.
Universidad americana, 84, 98.
Universidades, 32, 34, 84, 98, 289-300.
Urbano II, 80.
Urdu, 68, 68n32.

Urgencia, 26, 45, 53-56, 63, 153, 224.
Utopía, 35, 46, 54, 58, 88, 89, 92n10, 124, 147, 153, 237, 304-305.

VEBLEN, Thorstein, 179-180.
Venezuela, 50, 51, 54, 96.
Veracruz, 94.
VICO, Giambattista, 111.
Víctima-agresor, continuidad, 277.
Vida vivida, 23.
Viejo/nuevo, 56/59.
VIH/SIDA, 55.
Violencia, 164, 165n14.
— urbana, 116.
VISVANATHAN, Shiv, 260n21, 272, 273.
VITORIA, Francisco de, 125, 132, 162n6.
VIVEIROS DE CASTRO, E., 269.
VOLTAIRE, 30, 60, 113, 132, 133, 177.

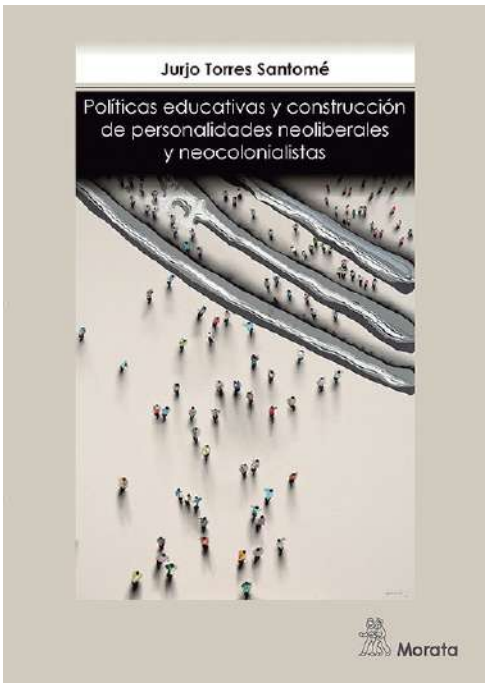
WALLERSTEIN, Immanuel, 212, 221, 285.
WEBER, Max, 93, 181, 192, 216.
WIREDU, Kwasi, 254.
WITTGENSTEIN, Ludwig, 205.
WOLF, Michaela, 266.
WÖLFFLIN, Heinrich, 89, 90.

Xenofobia, 35, 42, 102.

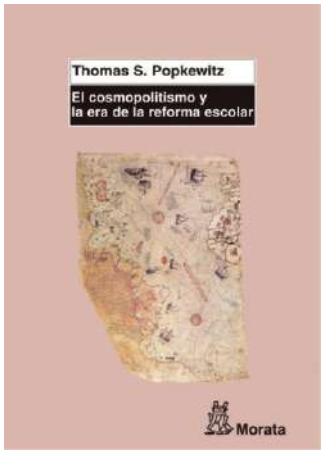
Yasuní, proyecto, 56-59.

Zona de contacto traslacional, 270, 279-281.
Zona(s) de contacto, 45, 270, 270n10, 274, 278, 279-286.

Otras obras de Ediciones Morata



Sandra G. Harding
Ciencia
y feminismo
Morata


Thomas S. Popkewitz
El cosmopolitismo y
la era de la reforma escolar
Morata

La pretensión de Boaventura de Sousa Santos en Justicia entre Saberes es superar la tradición crítica eurocéntrica. En sus rigurosas líneas argumentales subyacen tres ideas básicas:

- La comprensión del mundo excede con mucho la comprensión occidental.
- No hay justicia social global sin justicia cognitiva global.
- Las transformaciones emancipadoras en el mundo pueden seguir gramáticas y guiones distintos a los desarrollados por la teoría crítica occidental.

"Una obra de éxito, desconcertante y juiciosa. Santos nos pide que no pensemos en todos nuestros prejuicios más arraigados. Quiere que veamos el mundo desde abajo, para ver lo "universal" del Sur y no desde el Norte. Esboza un futuro realmente diferente y posible de construir".

Immanuel Wallerstein, Yale University

"Justicia entre Saberes es un testimonio brillante sobre las tensiones actuales dentro de nuestros espacios inter y transculturales".

Valentin Y. Mudimbe, Duke University

"¿En qué medida el Norte global sigue siendo Occidente? ¿Y hasta qué punto el viejo Occidente sigue siendo solo un Norte? No son solo cuestiones geopolíticas, sino también cuestiones epistemológicas cuya resolución a nivel de prácticas, disciplinas, experiencias y afectos, conformará una nueva Humanidad en un nuevo espacio. Una crítica original y oportuna. La combinación que Santos realiza de sus múltiples campos de investigación es impresionante".

Étienne Balibar, Université Paris-Nanterre.

"Este es el Foro Social Mundial transpuesto a un Foro Mundial de Conocimientos, discutido con pasión democrática radical y con una inmensa erudición en filosofía, ciencia, arte y política".

Göran Therborn, Universidad de Cambridge.

"Obra fundamental para desmontar y superar la confrontación Norte-Sur, las injustas jerarquías intelectuales imperialistas y colonialistas basadas en exclusiones y mentiras sobre los Otros. Ofrece alternativas superadoras del epistemicidio para una coexistencia horizontal y un diálogo sin trampas, entre iguales, entre diferentes alternativas de saber y de vivir".

Jurjo Torres Santomé, Universidad de A Coruña

Boaventura de Sousa Santos es director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (Portugal), Distinguished Legal Scholar de la Facultad de Derecho de la Universidad de Wisconsin-Madison, Global Legal Scholar de la Universidad de Warwick, Reino Unido. También es Coordinador Científico del Observatorio Permanente de la Justicia Portuguesa y uno de los principales fundadores e impulsores del Foro Social Mundial.

Tema: **Sociología**
Estudios internacionales

Morata

www.edmorata.es

Jim Crawley
Jan Grant
Terapia de pareja.
El yo en la relación
Morata

Terapia de pareja: el yo en la relación

Crawley, Jim

9788471126931

184 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Llevar a cabo un trabajo con parejas que sea beneficioso supone ser capaz de entender y atender tanto a las personas que la forman como la dinámica de la relación que se establece entre ellas. Terapia de pareja. El yo en la relación, explica con claridad cómo la psicodinámica y las teorías sistémicas conciben la terapia de pareja. Jim CRAWLEY y Jan GRANT, plantean ideas teóricas ilustrativas y exposiciones minuciosas del proceso de intervención y las técnicas de la terapia. Los autores proponen un marco útil y detallado para la evaluación. Esta obra hace especial énfasis en las cuestiones prácticas a las que se enfrenta el orientador o terapeuta, a su vez aborda de forma directa la mejor manera de tratar temas como la violencia doméstica, una aventura amorosa o el sistema de familia reconstituida.

Cómpralo y empieza a leer

Olga Fadón
Tu bebé
Guía práctica de tu pediatra
Morata

Tu bebé. Guía práctica de tu pediatra

Fadón, Olga

9788471126863

320 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El objetivo de este libro es facilitar a los padres o cuidadores primarios, el conocimiento del desarrollo de su bebé, proporcionándoles información detallada que se basa en la evidencia. No se busca crear un super bebé, pero sí lograr que no lleve retraso alguno en su evolución o si existe, detectarlo lo antes posible. Esta obra intenta dar respuesta a todas las preguntas que les surgen a padres y madres cuando dejan el hospital con el bebé en brazos camino de casa. Se estudia el desarrollo del bebé durante el primer año de vida, examinando los avances y cambios que se producen mes a mes: el proceso madurativo de su cuerpo, sus sentidos y sus actividades vitales, siempre en función del medio en el que se desarrolla. Estos pasos servirán como referencia, aunque cada bebé tiene su propio ritmo de maduración. El bebé presenta al nacer unas características distintas de las que tenía en el vientre de su madre y de las que tendrá minutos después de haber nacido. Seguiremos esa sorprendente metamorfosis. Observando la transformación de su cuerpo, la capacidad de sus manos, cómo sus sonidos guturales se van modificando hasta llegar a emitir las primeras palabras. Veremos cómo va cambiando su conducta social, desde la primera sonrisa hasta conseguir el protagonismo que adquiere a los 12 meses de vida. El libro aporta soluciones, como el tipo de alimentación que le corresponde mes a mes, así como el control vacunal y las alteraciones propias de los primeros meses. Trataremos de orientar a los padres y madres sobre las distintas actividades del bebé para que participen en juegos recreativos y pedagógicos y disfruten con él. Este libro viene acompañado de unos vídeos explicativos a los

que puede acceder desde el icono de Youtube que hay en la esquina superior izquierda de esta página.

Cómpralo y empieza a leer

Roberto Pereira (Coord.)
Psicoterapia de la violencia filio-parental
Entre el secreto y la vergüenza
Morata

Psicoterapia de la violencia filio-parental

Pereira Tercero, Roberto

9788471126726

256 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Los Medios de Comunicación han reflejado durante los cuatro últimos años un espectacular incremento de lo que podemos denominar "tercer tipo de violencia intrafamiliar": la violencia de hijos a padres, o violencia filio-parental. Históricamente, en primer lugar se prestó atención a la violencia paterno-filial, luego a la violencia conyugal y, en la actualidad, emerge la violencia filioparental. Las memorias judiciales de estos últimos años recogen un notable aumento de las denuncias de padres agredidos por sus hijos: No existen estudios fiables de prevalencia e incidencia, aunque sí se constata, en todo el mundo occidental, su incremento constante. En realidad, este fenómeno no es un proceso extraño, lo mismo ocurrió con los otros tipos de violencia intrafamiliar. Tanto el maltrato infantil como el conyugal son situaciones ancladas desde hace muchos años en el seno de la familia y sólo su definición como inadecuados y dañinos, así como el esfuerzo por sacarlos a la luz modificó la visión fragmentada que se tenía sobre ellos, favoreciendo la emergencia social de un problema oculto. De la misma manera, la violencia filio-parental permanecía encubierta como uno más de los conflictos que presentaba una familia con otras disfuncionalidades. Pero otro factor ha sido decisivo para esta "aparición repentina" de la violencia filio- parental: la emergencia de un "nuevo" perfil de violencia, localizada en familias aparentemente "normalizadas", ejercida por hijos que no presentaban previamente problemas, y que son los responsables de este espectacular incremento de las denuncias judiciales. El libro presenta las conclusiones de los estudios y del trabajo realizado en Euskarri, Centro de Intervención en VFP,

único Centro de sus características que existe en España. 'Este libro puede interesar a:'Profesionales de la psiquiatría, psicología, trabajo social y educadores sociales.

Cómpralo y empieza a leer

Kenneth M. Zeichner
La formación del profesorado y la lucha por la justicia social
Morata

La formación del profesorado y la lucha por la justicia social

Zeichner, Kenneth M.

9788471127037

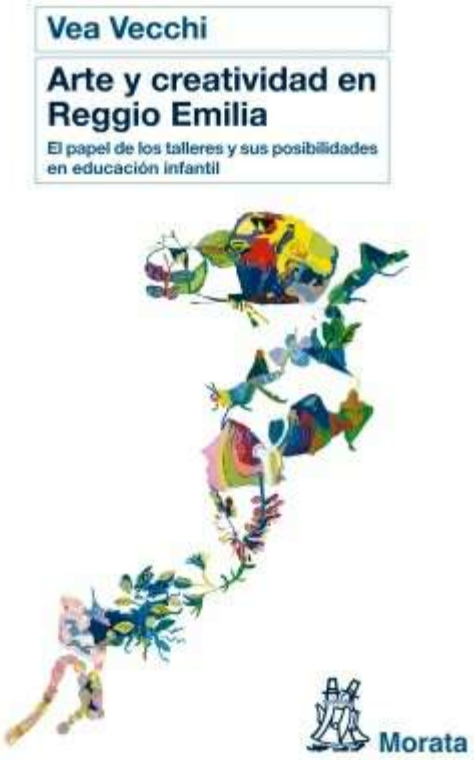
264 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

En esta selección de ensayos escritos entre 1991 y 2008, Kenneth M. ZEICHNER analiza las relaciones entre diversos aspectos de la formación del profesorado, su desarrollo profesional y su contribución a la consecución educación de gran calidad para todas las chicas y chicos y, por tanto, a una mayor justicia en los procesos escolares y en la sociedad más amplia. El foco de atención dominante se centra en cuestiones referentes a la igualdad y a la justicia social en la formación del profesorado y en el desarrollo profesional del docente. Algo que están poniendo en cuestión el fuerte predominio de las políticas neoliberales, de los nuevos modelos empresariales y de las políticas neoconservadoras. Políticas que tienen en su agenda de urgencia privatizar la educación pública y, simultáneamente, culpabilizar al profesorado y a los centros escolares de los problemas de la sociedad. Un tema importante que aparece de diversas formas a lo largo de los capítulos es el convencimiento de que la misión de los programas de formación del profesorado es la de preparar para educar con éxito a todo tipo de alumnado, cualquiera que sea su procedencia social, étnica o familiar. Advierte contra la aceptación acrítica de conceptos y prácticas estimuladas desde muchos discursos dominantes tanto por parte de la Administración como en las instituciones de formación y actualización docente, como los de justicia social, reflexión, investigación en la acción y escuelas de desarrollo profesional, sin un examen más detenido de los objetivos a los que se

dirigen en la práctica y de las consecuencias reales relacionadas con su uso. Un segundo tema es el de la defensa de una formación del profesorado más democrática que utilice el conocimiento y la experiencia que existen en las instituciones que preparan a profesores y profesoras, en los centros educativos y en las comunidades donde éstos se encuentran.

Cómpralo y empieza a leer


Vea Vecchi
Arte y creatividad en Reggio Emilia
El papel de los talleres y sus posibilidades en educación infantil
Morata

Arte y creatividad en Reggio Emilia

Vecchi, Vea

9788471127334

302 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Este libro explora la contribución de las artes y de la creatividad en Educación Infantil. También estudia el papel de los talleres de artes y del profesorado de educación artística en las escuelas de Educación Infantil de Reggio Emilia. Lo hace a través de la experiencia de Vea Vecchi una de las primeras especialistas de educación artística en Reggio Emilia. Esta obra construida como memoria, conversación y reflexión proporciona una perspectiva única del trabajo pedagógico de este proyecto que sigue siendo una fuente de inspiración para todo el profesorado de Educación Infantil así como para quienes planifican las políticas educativas en cualquier parte del mundo. El texto de Vea está lleno de ejemplos muy significativos; atrapa a sus lectoras y lectores con la narración de la historia de estos talleres y la evolución del papel del profesorado. Algunos temas clave tratados en el libro son: - Procesos de aprendizaje y construcción del conocimiento; - La teoría de los cien lenguajes de la infancia y el papel de las poesías; - La importancia de la organización, de los métodos de trabajo y de las herramientas; - La contribución del ambiente físico; - La relación entre talleres, especialistas en artes, la escuela y el profesorado. Este obra tan clarificadora es una lectura muy recomendada para estudiantes, profesionales, responsables de la Administración Educativa, para quienes investigan en Educación Infantil y también para quienes trabajando en otros campos educativos estén interesados en la relación entre las artes y el aprendizaje. Vea Vecchi trabajó como profesora en la Escuela Municipal Infantil Diana, en Reggio Emilia durante más de treinta años, realizando investigación pedagógica y

documentación en todos los lenguajes de los niños y niñas. En la actualidad trabaja como asesora de la asociación y proyecto educativo "Reggio Children".

Cómpralo y empieza a leer

Índice

Primeras páginas 2
Créditos 6
Nota editorial 8
Contenido 9
Prefacio 11
Manifiesto por el buen vivir 16
Minifiesto por los activistas-intelectuales 34
Introducción: Más allá de la imaginación política y de la teoría crítica eurocéntricas 50
Preguntas fuertes y respuestas débiles 51
El final del capitalismo sin fin 56
El final del colonialismo sin fin 58
La paradoja de la urgencia y el cambio civilizacional 60
¿Muy viejo o muy nuevo? El ejemplo del Proyecto Yasuní 63
La pérdida de los sustantivos críticos 66
La fantasmal relación entre teoría y práctica 67
¿Quién es el enemigo? 69
¿Cómo medir el éxito o el fracaso? 70
¿Extremismos inconsecuentes? 71
Teorizar después del FSM 74
Conclusión 76
PRIMERA PARTE: Modernidades centrífugas y los occidentes subalternos: Grados de separación 83
Capítulo 1: Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución 84
El siglo europeo-americano y la emergencia del fascismo societario 84
El siglo de Nuestra América 86
Las ideas fundadoras de Nuestra América 87
El ethos barroco: Prolegómenos para una nueva política y cultura cosmopolita insurgente 91
Los límites de Nuestra América 99
Posibilidades contrahegemónicas para el siglo XXI 102

Conclusión: ¿De qué lado estás, Ariel? 103
Capítulo 2: La caída del Angelus Novus: Más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones 107
Introducción 107
El pasado en una jaula 110
La parábola del Angelus Novus 111
Raíces y opciones 112
El fin de la ecuación 118
La turbulencia de las escalas 118
La explosión de las raíces y de las opciones 120
La intercambiabilidad de Raíces y Opciones 121
Un futuro para el pasado 124
Subjetividades desestabilizadoras 133
Capítulo 3: ¿Existe un Occidente no occidentalista? 138
La filosofía en venta 142
La docta ignorancia 148
La apuesta 150
Conclusión 153
SEGUNDA PARTE: Hacia las Epistemologías del Sur: contra el desperdicio de la experiencia 156
Capítulo 4: Más allá del pensamiento abisal: De las líneas globales a las ecologías de los saberes 157
La división abisal entre regulación/emancipación y apropiación/violencia 162
Conclusión: hacia el pensamiento postabisal 169
Capítulo 5: Hacia una epistemología de la ceguera. ¿Por qué razón las nuevas formas de “adecuación ceremonial” no regulan ni emancipan? 176
Introducción 176
El conocimiento-como-regulación y el conocimiento-como-emancipación 178
La representación de los límites 180
La determinación de la relevancia 180
La determinación de los grados de relevancia 184
La determinación de la identificación 186
La imposibilidad de la duración 188
La determinación de la interpretación y de la evaluación 192
De la epistemología de la ceguera a la epistemología de la visión 195
Para una epistemología de la visión 197

La epistemología de los conocimientos ausentes 198
La epistemología de los agentes ausentes 200
Revisando los límites de la representación 202
Conclusión 205
Capítulo 6: Crítica de la razón perezosa. Contra el desperdicio de la experiencia y hacia la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias 206
Introducción 206
La crítica de la razón metonímica 208
Cinco modos de producción de la no existencia 213
Cinco ecologías contra el desperdicio de experiencia 216
La crítica de la razón proléptica 222
Conclusión 227
Capítulo 7: Las ecologías de los saberes 230
La ecología de los saberes y la inagotable diversidad de la experiencia del mundo 233
La ciencia moderna como parte de la ecología de los saberes 235
La pluralidad interna de las prácticas científica 235
La pluralidad externa: la ecología de los saberes 240
Relativizar la distinción entre la pluralidad interna y la pluralidad externa de los saberes: el caso de la filosofía africana 243
La ecología de los saberes, la jerarquía y la pragmática 245
Orientaciones para el saber prudente 247
Capítulo 8: La traducción intercultural. Diferir y compartir con passionalità 255
Sobre la traducción intercultural como traducción viva 257
Aprender del Sur mediante la traducción intercultural 264
Las condiciones y los procedimientos de la traducción 268
Capítulo 9: La universidad en la encrucijada 279
Las preguntas fuertes 280
El presente como pasado del futuro 285
Conclusión 290
Bibliografía 295
Índice de autores y materias 317
Otras obras de Ediciones Morata 338
Contraportada 340