



Epistemologías del Sur Epistemologies of the South

Boaventura de SOUSA SANTOS

Director del Centro de Estudios Sociales, Facultad de Economía,
Universidad de Coimbra, Portugal.

RESUMEN

Es un hecho irreversible que el *logos* eurocéntrico ha implosionado en sus propias fuentes de desarrollo político y económico. El peligro de esta crisis es total porque abarca su hegemonía y a la humanidad y a la naturaleza. ¿De qué alternativas disponemos para superar este fin de milenio y su hecatombe? Es evidente que estamos viviendo los “tiempos póstumos” o de “filosofía finisecular” de una Modernidad que luce, por otra parte, rebasable desde otra episteme histórico-cultural que reconozca la relación ecosistema del hombre en el conjunto de la diversidad existencial de los seres vivos que pueblan este planeta. Esta otra epistemología que tiene su génesis en la Teoría Crítica y se recrea en América Latina, desde el Sur, se asume desde la praxis de un *logos* emancipador que fractura los límites hegemónicos del “capitalismo sin fin” y del “colonialismo sin fin”, ya que hace posible recuperar desde la “sociología de las emergencias”, la presencia de los pueblos milenarios que han logrado la recreación de su habitat a través de una relación simbiótica directa, con los ciclos o procesos de génesis y muerte de la Madre Tierra (*Pachamama*). La sabiduría ancestral que porta el pensamiento de estos pueblos originarios, expresados por sus tradiciones, ritos, magias, hasta sus representaciones antropomórficas de la realidad, son síntomas de que el ocaso de la civilización, no muere con Occidente, sino que renace desde el Sur con el “*Sumak Kawsay*”.

Palabras clave: Epistemología, Sur, Naturaleza, Interculturalidad.

ABSTRACT

It is an irreversible fact that the Eurocentric *logos* has imploded on its own sources of political and economic development. The danger of this crisis is total because it includes its hegemony as well as humanity and nature. What alternatives do we have to overcome this end of a millennium and its catastrophe? It is evident that we are experiencing the “latter days” or the “turn of a century philosophy” of modernity that appears, on the other hand, able to be surpassed by the viewpoint of another historical-cultural episteme that recognizes the eco-systemic relationship of man together with the existential diversity of the living beings that populate this planet. This other epistemology has its genesis in Critical Theory and it is recreated in Latin America from the South, one assumes from the praxis of an emancipating *logos* that fractures the hegemonic limits of “endless capitalism” and “endless colonialism,” since it makes it possible, from the “sociology of emergences,” to recover the presence of thousand-year-old peoples that have achieved recreation of their habitat through a direct symbiotic relationship with the cycles or generating processes of Mother Earth (*Pachamama*). The ancestral wisdom carried in the thought of these original peoples, expressed by their traditions, rites, magic, even their anthropomorphic representations of reality, are symptoms that the twilight of civilization does not extinguish itself in the West, but is reborn from the South with the “*Sumak Kawsay*.”

Keywords: Epistemology, South, Nature, Interculturality.

INTRODUCCIÓN

Contrario al trompeteo triunfalista del pensamiento convencional burgués y la jereñada pesimista del pensamiento crítico eurocéntrico, yo he venido insistiendo, por todo el mundo, que hay alternativas prácticas al actual *status quo* del que, no obstante, raramente nos damos cuenta, simplemente porque tales alternativas no son visibles ni creíbles para nuestras maneras de pensar. He venido reiterando, por lo tanto, que no necesitamos alternativas, sino más bien maneras alternativas de pensamiento.

En los últimos diez años he intentado someter esta idea a prueba analizando, primero, el Foro Social Mundial, proceso que empezó en Porto Alegre en 2001 y, más recientemente, los procesos políticos en Bolivia y Ecuador¹. En el primer caso, he usado el FSM para demostrar la existencia de una globalización contra-hegemónica; en el segundo, me he centrado en las intensas movilizaciones políticas, en particular, en los movimientos indígenas, que han posibilitado sendas Constituciones políticas altamente innovadoras que contienen la promesa de concepciones alternativas del estado (plurinacionalidad, democracia participativa), del desarrollo (*Sumak Kawsay* o *buen vivir*) y de los derechos humanos (incluyendo los derechos de la naturaleza). Como sus nombres lo indican, algunas de estas alternativas recurren a filosofías y visiones del mundo no occidentales. La primera se ocupa del límite de la tradición crítica occidente-céntrica para analizar y evaluar procesos políticos que recurren a universos simbólicos y culturales contrarios a los que subyacen en aquella tradición. La segunda cuestión concierne la exploración de alternativas epistemológicas y teóricas que proveerán eventualmente una salida de la calle ciega en la que la tradición crítica occidente-céntrica parece estar atrapada.

En este trabajo, expongo el contexto intelectual y social que genera este tipo de cuestionamiento y ofrezco algunos ejercicios preliminares que conciernen el fundamento epistemológico de una respuesta adecuada a esas preguntas. En relación al contexto, describo los desafíos que confronta la tradición crítica occidental bajo los siguientes enunciados: lo viejo y lo nuevo; la pérdida de sustantivos críticos; la relación fantasmal entre la teoría crítica y la transformación social; el fin del capitalismo sin fin; el fin del colonialismo sin fin. Con respecto a las nuevas direcciones epistemológicas, ofrezco como sugerencias las epistemologías del Sur basadas en las ecologías de los conocimientos y sobre la traducción intercultural.

EL PROYECTO YASUNI: ¿MUY VIEJO O MUY NUEVO?

Ilustraré los nuevos campos de alternativas hasta ahora “desaprovechados” o ignorados por la tradición crítica occidental a través de una de las transformaciones siendo propuesta en América Latina: el proyecto Yasuni ITT en Ecuador, proyecto extremadamente controversial como lo demostró el pasado *coup d'état* en Ecuador. El proyecto Ishpingo-Tambococha-Tiputini (ITT), presentado por primera vez en 2007 por el entonces ministro de Energía y Minas, el gran intelectual y activista Alberto Acosta, que posteriormente fue presidente de la Asamblea Constituyente, es una alternativa al modelo capitalista ex-

1 SANTOS, B de S (2005). “The Future of the World Social Forum: The Work of Translation”, *Development*, 48 (2), pp. 15-22. SANTOS, B de S (2006). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. S. Paulo, Cortez Editora. SANTOS, B de S (2008a). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatória*. La Paz, Plural Editores; CLACSO; CIDES-UMSA. SANTOS, B de S (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz, Plural Editores.

tra-activista de desarrollo que hoy prevalece en América Latina. Se trata de un ejercicio de corresponsabilidad internacional que apunta hacia una nueva relación entre los países más y menos desarrollados y hacia un nuevo modelo de desarrollo: el modelo post-petrolífero. Ecuador es un país pobre a pesar de -o a causa de- ser rico en petróleo. Su economía depende fuertemente de la exportación de petróleo: el rendimiento petrolífero constituye el 22% del producto interior bruto y el 63% de las exportaciones. La destrucción humana y ambiental causada por este modelo económico en la Amazonia es verdaderamente impactante. Como consecuencia directa de la explotación de petróleo por parte de Texaco-Chevron, más tarde-, entre 1960 y 1990, desaparecieron dos pueblos amazónicos enteros: los *tetetes* y los *sansahauris*.

La iniciativa ecuatoriana trata de romper con este pasado y consiste en lo siguiente. El Estado ecuatoriano se compromete a dejar en el subsuelo reservas de petróleo calculadas en 850 millones de barriles existentes en tres pozos - Ishpingo, Tambococha y Tiputini, de ahí el acrónimo de la iniciativa - del Parque Nacional amazónico Yasuní, una de las regiones más ricas en biodiversidad del planeta, a condición de que los países más desarrollados compensen a Ecuador con la mitad de los ingresos que el Estado ecuatoriano dejaría de obtener a consecuencia de esa decisión. El cálculo prevé que la explotación generará, a lo largo de 13 años, un rendimiento de 4 a 5 billones de euros y emitirá para la atmósfera 410 millones de toneladas de CO₂. Esto podría evitarse si Ecuador fuese compensado con cerca de 2 billones de euros mediante un doble compromiso. Ese dinero se destinaría a inversiones ambientalmente correctas: energías renovables, reforestación, etc.; y el dinero se recibiría bajo la forma de certificados de garantía, unos créditos que los países “donantes” recuperarían, y con intereses, en el caso de que Ecuador explotara el petróleo.

Contrariamente al Protocolo de Kioto, esta propuesta no busca crear un mercado del carbono; busca evitar su emisión. No se limita, por tanto, a apelar a la diversificación de las fuentes energéticas; sugiere la necesidad de reducir la demanda de energía, cualesquiera sean sus fuentes, lo que implica un cambio de estilo de vida. Combina preocupaciones medioambientales occidente-céntricas con concepciones indígenas de la *Pachamama* (Madre Tierra). Vindica el derecho de la naturaleza a ser protegida como ente viviente siempre que la estabilidad y regeneración de sus ciclos vitales son amenazados. Proclama la idea de *Su-mak Kawsay*, buen vivir, como una alternativa a las concepciones de desarrollo occidente-céntricas (todas ellas consideradas insustentables) y al crecimiento infinito. Debe ser interpretada como una contribución indígena al mundo entero, pues está ganando adeptos en sectores cada vez más amplios de ciudadanos y movimientos a medida que se va haciendo evidente que la degradación ambiental y la depredación de los recursos naturales, además de insustituibles y socialmente injustas, conducen al suicidio colectivo de la humanidad.

La turbulencia política interna que esta propuesta provocó es una señal clara de la magnitud de lo que la propuesta envuelve.² Lo que está en causa es la primera gran ruptura con el modelo económico desarrollista-extractivista que desde el periodo colonial ha dominado el hemisferio. La posibilidad de convertirse en un precedente para otras iniciativas si-

2 En este momento (junio de 2011) la concretización de este proyecto parece poco probable. Por un lado, la crisis financiera y económica que afecta el Norte desde 2008 torna más difícil el nuevo tipo de cooperación internacional que este proyecto implica. Por otro lado, el gobierno ecuatoriano perdió su “entusiasmo” debido a la presión de compañías petroleras multinacionales. Sin embargo, este proyecto conserva su validez como tal, marcando presencia en la agenda política durante cuatro años permitiendo imaginar otro mundo posible.

milares en otros países es muy amenazante para el capitalismo global y en especial para los poderosos intereses petroleros. Por otro lado, la propuesta exige un padrón igualmente nuevo de cooperación internacional, una cooperación sustentable a lo largo de muchos años que equilibre dos intereses igualmente fuertes: el interés de Ecuador en preservar su soberanía nacional dados los riesgos en que incurre al internacionalizar sus planes de desarrollo; y los intereses de los contribuyentes internacionales de que sus contribuciones no se desvíen para fines que no sean los acordados. Será una cooperación muy distinta de la que ha dominado las relaciones centro-periferia en el sistema mundial moderno, dominada por el imperialismo, los estándares dobles, los ajustes estructurales, el trueque desigual, el alineamiento forzado, etc.

Esta propuesta plantea varios desafíos teóricos y políticos. Probablemente el primero sea cómo lidiar con la ubicación temporal de esta iniciativa. ¿Es nueva en tanto apunta a un futuro post-capitalista y constituye una novedad sin precedentes dentro de la lógica moderna de desarrollo, o es nueva, más bien, porque exige un retorno sin precedentes al antiguo pasado pre-capitalista y porque está enraizada en concepciones de la naturaleza no-occidentales? En el primer caso, la novedad se acerca a la utopía; en el segundo, al anacronismo. A continuación presentaré algunos de los dilemas analíticos.

No es fácil analizar procesos sociales, políticos y culturales nuevos o innovadores. Existe un riesgo real de someterlos a marcos conceptuales y analíticos viejos que son incapaces de captar su novedad y por ello propensos a desvalorizar, ignorar o demonizarlos. Esta dificultad lleva a un dilema no inmediatamente obvio: sólo es posible crear nuevos marcos conceptuales y analíticos sobre la base de los procesos que generan la necesidad misma de crearlos. ¿Cómo se definiría esta necesidad? ¿Cómo se debería sentirla? Esta necesidad es metateórica y metaanalítica, es decir, implica la escogencia política para poder considerar semejante proceso como nuevo, y no como extensiones de los viejos procesos. No se trata de una escogencia que pueda adecuadamente teorizarse a sí misma, puesto que los mismos procesos, a excepción del caso de rupturas estructurales totales, podrían decirse por cualesquiera de las escogencias por razones igualmente creíbles. Detrás de la escogencia hay una apuesta y un acto de voluntad e imaginación, más que un acto de razón especulativa. Escoger la novedad implica una novedad voluntariosa. ¿Qué fundamenta esta voluntad? Un sentido de incomodidad y no-conformismo con respecto a nuestro presente, un presente que no deseamos perpetuar porque creemos que merecemos algo mejor. Por supuesto, para que la apuesta sea creíble es necesario invocar argumentos sensatos. Pero tales argumentos circulan en contra de un trasfondo incierto y de la ignorancia, los ingredientes mismos de la apuesta. El asunto se vuelve aún más complejo una vez que la novedad mira el futuro apuntando al pasado, e incluso al pasado antiguo. Para un modo de pensamiento enmarcado en la concepción moderna del tiempo lineal esto es absurdo: cualquier objetivo de volver al pasado es viejo y no nuevo. Para ser mínimamente consistente esto debe suponer la invención del pasado en cuyo caso el por qué y el cómo de la invención se convierten en la cuestión. Esto nos regresa a la cuestión de la novedad.

Esta dificultad podría tal vez ser mayor: la apuesta exitosa en la novedad no implica la sustentabilidad de la novedad exitosa. En otras palabras, un inequívoco proceso nuevo o novel podría fracasar precisamente por ser nuevo. Lo nuevo debe lidiar no sólo con el autoevidente *dejá vu* (conceptos y teorías viejas), sino también con las fuerzas sociales y políticas que se movilizan con particular eficiencia cuando son confrontadas con algo nuevo. El significado fundamental del conservadurismo reside en su resistencia a lo nuevo que, en

su mejor expresión, se concibe como una amenaza a lo que puede lograrse por medio de lo viejo. Este conservadurismo puede emerger tanto de la derecha como de la izquierda.

De nuevo aquí la posible naturaleza dual de la novedad regresa. El conservadurismo será confrontado en dos modos contrastivos: bien porque lo nuevo no tiene precedente en el pasado, bien porque lo nuevo recurre a un pasado demasiado antiguo para pertenecer a la concepción conservadora del pasado. En el caso particular de América Latina, reclamar un pasado pre-colonial es una propuesta revolucionaria para los conservadores y es por esto totalmente rechazada por ellos.

Existe aún una tercera dificultad. Lo nuevo o novel sólo puede ser analizado en sus propios términos mientras ocurre. Una vez que la incidencia concluye – el momento y la naturaleza de la conclusión suelen ser muy polémicos – deja de ser nuevo. Lo viejo se aferra, tanto a lo viejo-viejo como a lo nuevo-viejo. Para resistir a la conclusión, la apuesta en lo nuevo deber ser seguida por la apuesta en la no-conclusión, en el Todavía-No. La segunda apuesta requiere que el análisis deba ser siempre tan abierto e incompleto como aquello que está siendo analizado. Esta apuesta acompaña los procesos en curso en tiempo real analítico, por así decir. Lo que está siendo analizado hoy puede ya no existir mañana. La significación política puede incluso cambiar rápidamente, tan rápido como fuerzas políticas diferentes destruyen, cooptan o subvierten las agendas de sus adversarios. Cualquier construcción teórico-analítica por lo tanto tiene necesariamente una dimensión pragmática. Semejante dimensión no debe sin embargo concebirse como la vanguardia de un proceso social y político en curso, siempre al borde de ser traicionado por la realidad mediocre. Por el contrario, es más bien una construcción en retaguardia que examina cómo los procesos sociales y políticos más estimulantes acumulan temas olvidados, alianzas perdidas, errores no reconocidos, promesas incumplidas, y traiciones disfrazadas.

EL FIN DE LO QUE NO TIENE FIN

Dos dificultades persiguen en los últimos treinta años al pensamiento crítico de raíz occidental. Son dificultades casi dilemáticas porque ocurren a nivel de la propia imaginación política que sostiene la teoría crítica y, en última instancia, la política emancipadora.

EL FIN DEL CAPITALISMO SIN FIN

La primera dificultad de la imaginación política puede formularse así: es tan difícil imaginar el fin del capitalismo cuanto es difícil imaginar que el capitalismo no tenga fin. Esta dificultad ha fracturado el pensamiento crítico en dos vertientes que sostienen dos opciones políticas de izquierda distintas. La primera vertiente se ha dejado bloquear por la primera dificultad (la de imaginar el fin del capitalismo). En consecuencia, dejó de preocuparse por el fin del capitalismo y, al contrario, centró su creatividad en desarrollar un *modus vivendi* con el capitalismo que permita minimizar los costos sociales de la acumulación capitalista dominada por los principios del individualismo (versus comunidad), la competencia (versus reciprocidad) y la tasa de ganancia (versus complementariedad y solidaridad). La socialdemocracia, el keynesianismo, el Estado de Bienestar y el Estado Desarrollista de los años 60 del siglo pasado son las principales formas políticas de este *modus vivendi*. En el Continente, el Brasil del Presidente Lula es hoy el ejemplo más elocuente de esta vertiente de la tradición crítica y de la política que ella sostiene. Es una socialdemocracia de nuevo tipo, no asentada en derechos universales sino en significativas transferencias condicionadas de dinero a los grupos sociales considerados vulne-

rables. Es también un Estado neo-desarrollista que articula el nacionalismo económico mitigado con la obediencia resignada a la ortodoxia del comercio internacional y de las instituciones del capitalismo global.³

La otra vertiente de la tradición crítica no se deja bloquear por la primera dificultad y, en consecuencia, vive intensamente la segunda dificultad (la de imaginar cómo será el fin del capitalismo). La dificultad es doble ya que, por un lado, reside en imaginar alternativas pos-capitalistas después del colapso del “socialismo real” y, por otro, implica imaginar alternativas pre-capitalistas anteriores a la conquista y al colonialismo. Aún cuando usa la noción de “socialismo”, busca calificarla de varias maneras –la más conocida es “socialismo del siglo XXI”– para mostrar la distancia imaginaria que existe entre lo que propone y lo que en el siglo pasado se presentó como socialismo. Los procesos políticos en curso hoy en día en Bolivia, Venezuela y Ecuador representan muy bien esta vertiente. Esta dificultad de la imaginación política no está igualmente distribuida en el campo político: si los gobiernos imaginan el pos-capitalismo a partir del capitalismo, los movimientos indígenas imaginan el pos-capitalismo a partir del pre-capitalismo. Pero ni unos ni otros imaginan el capitalismo sin el colonialismo interno.⁴

La coexistencia de estas dos vertientes son formas de respuesta a la imaginación política es lo que más creativamente caracteriza el continente latinoamericano de este período.⁵ Son muy distintas en los pactos sociales que las sostienen y en los tipos de legitimación que buscan, así como en la duración del proceso político que protagonizan. La primera, más que interclasista, es transclasista en la medida en que propone a las diferentes clases sociales un juego de suma positiva en el que todos ganan, permitiendo alguna reducción de la desigualdad en términos de ingresos sin alterar la matriz de producción de dominación clasista. Por otro lado, la legitimación resulta del aumento de las expectativas de los históricamente excluidos sin disminuir significativamente las expectativas de los históricamente incluidos y súper-incluidos. La idea de lo nacional-popular gana credibilidad en la medida en que el tipo de inclusión (por vía de ingresos transferidos del Estado) oculta eficazmente la exclusión (clasista) que simultáneamente sostiene la inclusión y establece sus límites. Por último, el proceso político tiene un horizonte muy limitado, producto de una coyuntura internacional favorable, y de hecho se cumple con los resultados que obtiene (no con los derechos sociales que hace innecesarios) sin preocuparse por la sustentabilidad futura de los resultados (siempre más contingentes que los derechos).

En el caso de la segunda vertiente, el pacto social es mucho más complejo y frágil porque: 1) la lucha de clases está abierta y la autonomía relativa del Estado reside en su ca-

3 Una crítica fuerte de este modelo puede leerse en OLIVEIRA, F (2003). *Crítica da Razão Dualista: O Ornitórrinco*. São Paulo, Boitempo.

4 Uno de los análisis más influyentes del colonialismo interno en el Continente es el de GONZÁLEZ CASANOVA, P (1969). *Sociología de la Explotación*. Ciudad de México, Siglo XXI.

5 Puede pensarse que la distinción entre las dos vertientes es una reformulación de la distinción entre reforma y revolución. No es así en la medida en que las dos vertientes recurren a las mismas mediaciones que caracterizaran el reformismo: democracia política y cambio legal. Pero, por otro lado, no lo hacen de la misma manera. La segunda vertiente radicaliza las mediaciones al darles contenidos y formas no liberales como es el caso de la Constitución de Bolivia que reconoce tres formas de democracia: representativa, participativa y comunitaria (véase adelante). Además, los procesos políticos donde domina la segunda vertiente usan una semántica revolucionaria y anti-capitalista para justificar la radicalización de las mediaciones reformistas. Quizás se aplicaría en este caso la idea de las reformas revolucionarias de las que habla André Gorz.

pacidad de mantenerla en suspenso al gobernar de manera sistemáticamente contradictoria (la confusión resultante torna posible el armisticio pero no la paz); y 2) en la medida en que la explotación capitalista se combina con las dominaciones propias del colonialismo interno, las clases entre las cuales sería posible un pacto están atravesadas por identidades culturales y regionales que multiplican las fuentes de los conflictos y hacen la institucionalización de estos mucho más problemática y precaria. Puede así ocurrir un interregno de legitimación. La legitimidad nacional-popular⁶ ya no es viable (porque la nación ya no puede omitir la existencia de naciones que quedarán fuera del proceso de democratización) y la legitimidad plurinacional-popular no es todavía posible (las naciones no saben todavía cómo se pueden sumar a una forma de Estado adecuada).⁷ Lo popular, al mismo tiempo que cuestiona a las clases dominantes por hacer de la nación cívica una ilusión de resultados (ciudadanía excluyente), cuestiona también la nación cívica por ser la ilusión originaria que hace posible la invisibilidad/exclusión de las naciones étnico-culturales. Las transferencias financieras del Estado a los grupos vulnerables son de hecho procesos internos de internacionalidad, pero paradójicamente tienden a polarizar las relaciones entre la nación cívica y las naciones étnico-culturales. La redistribución de la riqueza nacional no produce legitimidad si no es acompañada por la redistribución de la riqueza plurinacional (autonomía, autogobierno, reconocimiento de la diferencia, interculturalidad). Por esta razón, el proceso político tiene necesariamente un horizonte más amplio porque sus resultados no son independientes de derechos y más aún de derechos colectivos que incorporan transformaciones políticas, culturales, de mentalidades y de subjetividades.

Las dos vertientes de la difícil imaginación política emancipadora, a pesar de ser muy distintas, comparten tres complicidades importantes. Primero, las dos son realidades políticas a partir de movilizaciones populares muy fuertes. Hoy es evidente en varios países del Continente que las clases populares tienen disponibilidad para “la asunción de nuevas creencias colectivas”, como diría Zavaleta⁸. Las mediaciones democráticas parecen más fuertes y si no sustituyen las formas tradicionales de dominio, por lo menos las enmascaran o hacen su ejercicio más costoso para las clases dominantes. Segundo, las dos vertientes amplían el mandato democrático en la misma medida en que amplían la distancia entre las experiencias comunes de las clases populares y sus expectativas en cuanto al futuro. Tercero, las dos vertientes usan un espacio de maniobra que el capitalismo global ha creado sin poder interferir significativamente en la configuración o permanencia de ese espacio, incluso si para la segunda vertiente esta incapacidad resulta de la inexistencia de un movimiento fuerte de globalización contra-hegemónica o de una nueva Internacional.

6 Uso el concepto de lo “nacional-popular” en el sentido que le atribuye ZAVALETA, MR (1986). *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. México, Siglo XXI, inspirado ciertamente en Gramsci: “La conexión entre lo que Weber llamó la democratización social y la forma estatal”, p. 9.

7 La idea de plurinacionalidad no se confunde con la idea de comunidad, aún cuando son los grupos sociales donde domina la cultura comunitaria los que demandan la plurinacionalidad. La plurinacionalidad refuerza la comunidad al mismo tiempo que revela sus límites. O sea, en la plurinacionalidad no hay comunidad sin inter-comunidad. Para ser viable en tanto cultura política, la plurinacionalidad presupone la creación de prácticas intercomunitarias de diferentes tipos. Sólo entonces la plurinación será la nación.

8 ZAVALETA, MR (1986). *Op. cit.*, p. 16.

EL FIN DEL COLONIALISMO SIN FIN

La segunda dificultad de la imaginación política latinoamericana progresista puede formularse así: es tan difícil imaginar el fin del colonialismo cuanto es difícil imaginar que el colonialismo no tenga fin. Parte del pensamiento crítico se ha dejado bloquear por la primera dificultad (imaginar el fin del colonialismo) y el resultado ha sido la negación de la existencia misma del colonialismo. Para esta vertiente las independencias significaron el fin del colonialismo y por eso el anti-capitalismo es el único objetivo político legítimo de la política progresista. Esta vertiente del pensamiento crítico se centra en la lucha de clases y no reconoce la validez de la lucha étnico-cultural. Al contrario, valora el mestizaje, que caracteriza específicamente el colonialismo ibérico como manifestación adicional de la superación del colonialismo. Paralelamente, la idea de democracia racial es celebrada como realidad y no defendida como aspiración.

Al contrario, la otra vertiente de la tradición crítica parte del presupuesto de que el proceso histórico que condujo a las independencias es la prueba de que el patrimonialismo y el colonialismo interno no sólo se mantuvieron después de las independencias, sino que en algunos casos incluso se agravaron. La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es sólo ni principalmente una política de Estado, como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera; es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren. Para esta vertiente de la tradición crítica la lucha anti-capitalista tiene que ser conducida de modo paralelo a la lucha anti-colonialista. La dominación de clase y la dominación étnico-racial se alimentan mutuamente, por tanto, la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia. Para esta vertiente el desafío del post-colonialismo tiene en el Continente un carácter originario. Nadie lo formuló de manera tan elocuente como José Mariátegui cuando, al referirse a la sociedad peruana (pero aplicable a las otras sociedades latinoamericanas), hablaba del pecado original de la conquista: “el pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio”⁹. Y todos sabemos que los pecados originales son de muy difícil redención.

Los dos desafíos a la imaginación política progresista del continente latinoamericano - el pos-capitalismo y el pos-colonialismo - y el tercer desafío de las relaciones entre ambos marcan la turbulencia que actualmente atraviesa las ecuaciones que planteaba René Zavaleta¹⁰: forma clase/forma multitud; sociedad civil/comunidad; Estado/nación; transformación por la vía del excedente económico/transformación por la vía de la disponibilidad democrática del pueblo. Estos tres desafíos son de hecho las corrientes de larga duración, las aguas profundas del Continente que ahora afloran a la superficie de la agenda política debido al papel protagónico de los movimientos indígenas, campesinos, afro-descendientes y feministas en las tres últimas décadas. El papel protagónico de estos movimientos, sus banderas de lucha y las dos dificultades de la imaginación política progresista ya mencionadas

9 MARIÁTEGUI, JC (s/f,1925). *Ensayos escogidos*. Lima, Editorial Universo, p. 208.

10 ZAVALETA, MR (1983). *Bolivia, hoy*. México, Siglo Veintiuno; ZAVALETA, MR (1983). “Forma Clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia”, in: ZAVALETA, MR (Ed.) *Bolivia Hoy*. México: Siglo XXI. pp. 219-240; ZAVALETA, MR (1986). *Op. cit.*

son precisamente los factores que determinan la necesidad de tomar alguna distancia en relación a la tradición crítica eurocéntrica. Además de ellos, hay dos otros factores de raíz teórica que refuerzan esa necesidad: la pérdida de los sustantivos críticos y la relación fantasmal entre la teoría y la práctica.

LA PÉRDIDA DE LOS SUSTANTIVOS CRÍTICOS

Hubo un tiempo en que la teoría crítica era “propietaria” de un conjunto vasto de sustantivos que marcaban su diferencia en relación a las teorías convencionales o burguesas. Entre ellos: socialismo, comunismo, dependencia, lucha de clases, alienación, participación, fetichismo de las mercancías, frente de masas, etc. Hoy, aparentemente, casi todos los sustantivos desaparecieron. En los últimos treinta años la tradición crítica eurocéntrica pasó a caracterizarse y distinguirse por vía de los adjetivos con que califica los sustantivos propios de las teorías convencionales. Así, por ejemplo, si la teoría convencional habla de desarrollo, la teoría crítica hace referencia a desarrollo alternativo, democrático o sostenible; si la teoría convencional habla de democracia, la teoría crítica plantea democracia radical, participativa o deliberativa; lo mismo con cosmopolitismo, que pasa a llamarse cosmopolitismo subalterno, de oposición o insurgente, enraizado; y con los derechos humanos, que se convierten en derechos humanos radicales, colectivos, interculturales. Hay que analizar con cuidado este cambio.

Los conceptos (sustantivos) hegemónicos no son, en el plano pragmático, una propiedad inalienable del pensamiento convencional o liberal. Como afirmo adelante, una de las dimensiones del contexto actual del Continente es precisamente la capacidad que los movimientos sociales han mostrado para usar de modo contra-hegemónico y para fines contra-hegemónicos instrumentos o conceptos hegemónicos¹¹. Hay que tener en cuenta que los sustantivos aún establecen el horizonte intelectual y político que define no solamente lo que es decible, creíble, legítimo o realista sino también, y por implicación, lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista. O sea, al refugiarse en los adjetivos, la teoría acredita en el uso creativo de la franquicia de sustantivos, pero al mismo tiempo acepta limitar sus debates y propuestas a lo que es posible dentro de un horizonte de posibilidades que originariamente no es lo suyo. La teoría crítica asume así un carácter derivado que le permite entrar en un debate pero no le permite discutir los términos del debate y mucho menos discutir el por qué de la opción por un debate dado y no por otro. La eficacia del uso contra-hegemónico de conceptos o instrumentos hegemónicos es definida por la conciencia de los límites de ese uso.

Estos límites son ahora más visibles en el continente latinoamericano en un momento en que las luchas sociales están orientadas a resemantizar viejos conceptos y, al mismo tiempo, a introducir nuevos conceptos que no tienen precedentes en la teoría crítica eurocéntrica, tanto más que no se expresan en ninguna de las lenguas coloniales en que fue construida. Si la distancia en relación a esta última no ocurre con éxito, el riesgo radica en no aplicar ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias a las novedades políticas del Continente o, en otras palabras, no identificar o valorar adecuadamente tales novedades.

11 De hecho el sistema de reapropiaciones opera en doble vía. En los últimos veinte años asistimos a la apropiación por parte del Banco Mundial de consignas de teoría crítica como, por ejemplo, la democracia participativa y la participación en general.

LA RELACIÓN FANTASMAL ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA

La discrepancia entre la teoría y la práctica es casi constitutiva del pensamiento crítico occidental del siglo XX. Después del optimismo epistemológico del primer Gyorgy Lukács (o de la *Historia de la Conciencia de Clase*), el pesimismo se instaló representado por la Escuela de Frankfurt Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. Pero pienso que hoy en día estamos confrontados con un fenómeno nuevo, a saber la enorme discrepancia entre lo que está previsto en la teoría y las prácticas más transformadoras en curso en el Continente. En los últimos treinta años las luchas más avanzadas fueron protagonizadas por grupos sociales (indígenas, campesinos, mujeres, afro-descendientes, piqueteros, desempleados) cuya presencia en la historia no fue prevista por la teoría crítica eurocéntrica. Se organizaron muchas veces según formas (movimientos sociales, comunidades eclesiales de base, piquetes, autogobierno, organizaciones económicas populares) muy distintas de las privilegiadas por la teoría: el partido y el sindicato. No habitan los centros urbanos industriales sino lugares remotos en las alturas de los Andes o en llanuras de la selva amazónica. Expresan sus luchas muchas veces en sus lenguas nacionales y no en ninguna de las lenguas coloniales en que fue redactada la teoría crítica. Y cuando sus demandas y aspiraciones son traducidas en las lenguas coloniales, no emergen los términos familiares de socialismo, derechos humanos, democracia o desarrollo, sino dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir, la Madre tierra.

Esta discrepancia entre teoría y práctica tuvo un momento de gran visibilidad en el Foro Social Mundial (FSM), realizado la primera vez en Porto Alegre en 2001. El FSM ha mostrado que la brecha entre las prácticas de la izquierda y las teorías clásicas de la izquierda era más profunda que nunca. Desde luego, el FSM no se encuentra solo, como atestiguan las experiencias políticas de América Latina, la región donde surgió el FSM. Desde el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas a la elección de Lula en Brasil; desde los *piqueteros* argentinos al Movimiento Sin Tierra (MST); desde los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador al Frente Amplio de Uruguay, a las sucesivas victorias de Hugo Chávez en Venezuela y a la elección de Evo Morales en Bolivia, de Fernando Lugo en Paraguay y de José Mujica en Uruguay; desde la lucha continental contra el ALCA¹² al proyecto de integración regional alternativo liderado por Hugo Chávez (ALBA)¹³, nos encontramos con prácticas políticas que se reconocen como emancipadoras, pero que no estaban previstas por las grandes tradiciones teóricas de la izquierda eurocéntrica o que incluso las contradicen. Como evento internacional y punto de encuentro de tantas prácticas de resistencia y proyectos de sociedad alternativos, el Foro Social Mundial ha dado una nueva dimensión a esta ceguera mutua - de la práctica frente a la teoría y de la teoría frente a la práctica - y ha creado las condiciones para una reflexión más amplia y profunda sobre este problema.

La ceguera de la teoría acaba en la invisibilidad de la práctica y, por ello, en su sub-teorización, mientras que la ceguera de la práctica acaba en la irrelevancia de la teoría. La ceguera de la teoría se puede observar en la manera en que los partidos convencionales de la izquierda, y los intelectuales a su servicio, se han negado inicialmente a prestar atención al FSM o han minimizado su significado. La ceguera de la práctica, a su vez, está ma-

12 Área de Libre Comercio de las Américas.

13 Alternativa Bolivariana para las Américas.

nifiestamente presente en el desdén mostrado por la gran mayoría de activistas del FSM hacia la rica tradición teórica de la izquierda eurocéntrica y su total desprecio por su renovación. Este desencuentro mutuo produce, en el terreno de la práctica, una oscilación extrema entre la espontaneidad revolucionaria o pseudo-revolucionaria y un posibilismo autocensurado e inocuo; y, en el terreno de la teoría, una oscilación igualmente extrema entre un celo reconstructivo *post factum* y una arrogante indiferencia por lo que no está incluido en semejante reconstrucción.

En estas condiciones, la relación entre teoría y práctica asume características extrañas. Por una parte, la teoría deja de estar al servicio de las prácticas futuras que potencialmente contiene, y sirve más bien para legitimar (o no) las prácticas pasadas que han surgido a pesar de sí misma. Deja de ser una orientación para convertirse en una ratificación de los éxitos obtenidos por omisión o confirmación de fracasos preanunciados. Por otra, la práctica se justifica a sí misma recurriendo a un bricolaje teórico centrado en las necesidades del momento, formado por conceptos y lenguajes heterogéneos que desde el punto de vista de la teoría, no son más que racionalizaciones oportunistas o ejercicios retóricos. Desde el punto de vista de la teoría, el bricolaje teórico nunca se califica como teoría. Desde el punto de vista de la práctica, una teorización *a posteriori* es un mero parasitismo.

Las causas de esta relación fantasmal entre la teoría y la práctica son múltiples, pero la más importante es que mientras la teoría crítica eurocéntrica fue construida en unos pocos países europeos (Alemania, Inglaterra, Francia, Rusia e Italia) con el objetivo de influenciar en las luchas progresistas de esa región del mundo, las luchas más innovadoras y transformadoras vienen ocurriendo en el Sur en el contexto de realidades socio-político-culturales muy distintas. Sin embargo, la distancia fantasmal entre teoría y práctica no es solamente el producto de las diferencias de contextos. Es una distancia más bien epistemológica o hasta ontológica. Los movimientos del continente latinoamericano, más allá de los contextos, construyen sus luchas con base en conocimientos ancestrales, populares, espirituales que siempre fueron ajenos al cientismo propio de la teoría crítica eurocéntrica. Por otro lado, sus concepciones ontológicas sobre el ser y la vida son muy distintas del presentismo¹⁴ y del individualismo occidental. Los seres son comunidades de seres antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados así como los animales y la Madre tierra. Estamos ante cosmovisiones no occidentales que obligan a un trabajo de traducción intercultural para poder ser entendidas y valoradas.

14 Este concepto evoca el concepto homónimo de HARTOG, F (2003). *Regimes d'historicité: presentisme et expérience du temps*. Paris, Éditions du Seuil, pero la acepción en que este lo utiliza, no es válida sino en el seno de las concepciones occidentales de temporalidad. Estas concepciones asumen como no problemática la distinción entre las tres categorías – presente, pasado, futuro – independientemente de su contenido, de Hartog. En una perspectiva occidental, el régimen de historicidad que domina después de 1989 es el presentismo (dominio del presente sobre el pasado y el futuro), y aquí concuerdo con Hartog. Con todo, en las perspectivas epistemológicas no occidentales (por ejemplo, indígenas), el Occidente fue siempre presentista (como demuestra el pillaje llevado a cabo en la secuencia de la conquista del Nuevo Mundo) y su presentismo consistió en reivindicarse como señor absoluto de “su” futuro (no existe futuro más allá del futuro occidental) y en la negación de los pasados de los pueblos por ellos encontrados. Por otro lado, a penas desde un punto de vista occidental podemos considerar que los pueblos indígenas dan prioridad al pasado. Para ellos, el pasado “forma parte” del presente. En el terreno, participé en diversas reuniones de los pueblos indígenas en el decurso de las cuales los antepasados eran invitados a formar parte de nuestro círculo de diálogo. Todos los antropólogos y sociólogos que trabajaron en estas regiones del mundo comparten ciertamente esta experiencia.

En su brillante recorrido por la historia progresista del continente latinoamericano y, en especial, por las varias “concepciones del mundo” de carácter contestatario y emancipador que dominaron Bolivia en los dos últimos siglos, Álvaro García Linera analiza de modo lapidario cómo la “narrativa modernista y teleológica de la historia” se transformó, a partir de cierto momento, en una ceguera teórica y un bloqueo epistemológico ante los nuevos movimientos emancipadores. Dice García Linera:

Esta narrativa modernista y teleológica de la historia, por lo general adaptada de los manuales de economía y de filosofía, creará un bloqueo cognitivo y una imposibilidad epistemológica respecto a dos realidades que serán el punto de partida de otro proyecto de emancipación, que con el tiempo se sobrepondrá a la propia ideología marxista: la temática campesina y étnica del país¹⁵.

La pérdida de los sustantivos críticos, combinada con la relación fantasmal entre la teoría crítica eurocéntrica y las luchas transformadoras en la región, no sólo recomiendan tomar alguna distancia en relación al pensamiento crítico pensado anteriormente dentro y fuera del Continente; mucho más que eso, exigen pensar lo impensado, o sea, asumir la sorpresa como acto constitutivo de la labor teórica. Y como las teorías de vanguardia son las que, por definición, no se dejan sorprender, pienso que, en el actual contexto de transformación social y política, no necesitamos de teorías de vanguardia sino de teorías de retaguardia. Son trabajos teóricos que acompañan muy de cerca la labor transformadora de los movimientos sociales, cuestionándola, comparándola sincrónica y diacrónicamente, ampliando simbólicamente su dimensión mediante articulaciones, traducciones, alianzas con otros movimientos. Es más un trabajo de artesanía y menos un trabajo de arquitectura. Más un trabajo de testigo implicado y menos de liderazgo clarividente. Aproximaciones a lo que es nuevo para unos y muy viejo para otros.

La distancia que propongo en relación a la tradición crítica eurocéntrica tiene por objetivo abrir espacios analíticos para realidades “sorprendentes” (porque son nuevas o porque hasta ahora fueron producidas como no-existentes), donde puedan brotar emergencias libertadoras. En las dos secciones siguientes indico algunos caminos por los cuales tal distancia se puede concretar.

LA DISTANCIA EN RELACIÓN A LA TRADICIÓN CRÍTICA EUROCÉNTRICA

Tomar distancia no significa descartar o echar a la basura de la historia toda esta tradición tan rica, y mucho menos ignorar las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental. Significa asumir nuestro tiempo, en el continente latinoamericano, como un tiempo que revela una característica transicional inédita que podemos formular de la siguiente manera: tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. Los problemas modernos de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad persisten en nosotros. Sin embargo, las soluciones modernas propuestas por el liberalismo y también por el marxismo ya no sirven, incluso si son llevadas a su máxi-

15 GARCÍA LINERA, A (2009). “El punto de bifurcación es un momento en el que se miden ejércitos”. Entrevista de Maristella Svampa, Pablo Stefanoni y Ricardo Bajo. *Le Monde Diplomatique* (versión boliviana), Agosto, p. 482.

ma conciencia posible (para usar una expresión de Lucien Goldmann)¹⁶ como es el caso de la magistral reconstrucción intelectual de la modernidad occidental propuesta por Habermas.¹⁷ Los límites de tal reconstrucción están inscritos en la versión dominante de la modernidad occidental de la que parte Habermas, que es, de hecho, una segunda modernidad construida a partir de la primera modernidad, la modernidad ibérica de los conimbricenses del siglo XVI¹⁸. Lo que caracteriza la segunda modernidad y le confiere su carácter dominante es la línea abismal que establece entre las sociedades metropolitanas (Europa) y las sociedades coloniales¹⁹.

Esta línea abismal atraviesa todo el pensamiento de Habermas. Su extraordinaria lucidez permite verla, pero no superarla. Su teoría de la acción comunicativa, en cuanto nuevo modelo universal de racionalidad discursiva, es bien conocida.²⁰ Habermas entiende que esa teoría constituye un *telos* de desarrollo para toda la humanidad y que con ella es posible rehusar tanto el relativismo como el eclecticismo. Sin embargo, consultado sobre si su teoría, en particular su teoría crítica del capitalismo avanzado, podría ser útil a las fuerzas progresistas del Tercer Mundo, y si tales fuerzas podrían ser útiles a las luchas del socialismo democrático en los países desarrollados, Habermas respondió: “Estoy tentado a contestar no en ambos casos. Estoy consciente de que ésta es una visión limitada y eurocéntrica. Preferiría no tener que contestar”²¹. Esta respuesta significa que la racionalidad comunicativa de Habermas, a pesar de su proclamada universalidad, excluye de hecho la participación efectiva a unas cuatro quintas partes de la población del mundo. Esta exclusión es declarada en nombre de criterios de inclusión/exclusión cuya legitimidad reside en su supuesta universalidad. Por esta vía, la declaración de exclusión puede ser simultáneamente hecha con la máxima honestidad (“Estoy consciente de que ésta es una visión limitada y eurocéntrica”) y con la máxima ceguera en relación a su no-sustentabilidad (o, para ser justos, la ceguera no es total si atendemos la salida estratégica adoptada: “Preferiría no tener que contestar”). Por tanto, el universalismo de Habermas termina siendo un universalismo benévolo pero imperial, ya que controla en pleno la decisión sobre sus propias limitaciones, imponiendo a sí mismo, sin otros límites, lo que incluye y lo que excluye.²²

16 Véase SANTOS, B de S (2008b). “The World Social Forum and the Global Left”, *Politics & Society*, 36, 2, pp. 247-270.

17 Véase HABERMAS, J (1987a). *Teoría de la acción comunicativa I - Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus.

18 Véase SANTOS, B de S (2008c). “A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº. 80.

19 SANTOS, B de S (2009a). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, Siglo XXI: CLACSO.

20 HABERMAS, J (1987a). *Op. cit.*, HABERMAS, J (1987b). *Teoría de la acción comunicativa II - Crítica de la razón funcionalista*. Madrid, Taurus.

21 Entrevista a Jürgen Habermas, publicada en 1985, por Perry Anderson y Peter Dews, *New Left Review*, nº. 151, p. 104:

22 La última gran tentativa de producir una teoría crítica moderna fue la de Foucault, tomando precisamente como blanco el conocimiento totalizador de la modernidad, la ciencia moderna. Al contrario de la opinión corriente, Foucault es para mí un crítico moderno y no un crítico pos-moderno. Representa el clímax y, paradójicamente, la derrota de la teoría crítica moderna. Llevando hasta sus últimas consecuencias el poder disciplinario del “panóptico” construido por la ciencia moderna, Foucault muestra que no hay salida emancipadora alguna dentro de este “régimen de la verdad”, ya que la propia resistencia se transforma en un poder disciplinario

Más allá de las versiones dominantes hubo otras versiones de la modernidad occidental que fueron marginalizadas por dudar de las certezas triunfalistas de la fe cristiana, de la ciencia moderna y del derecho moderno que simultáneamente produjo la línea abismal y la hizo invisible. Me refiero, por ejemplo, a Nicolás de Cusa y Pascal, los cuales (junto con muchos otros igualmente olvidados) mantienen viva todavía hoy la posibilidad de un Occidente no occidentalista.²³ La distancia en relación a las versiones dominantes de la modernidad occidental conlleva así la aproximación a las versiones subalternas, silenciadas, marginalizadas de modernidad y de racionalidad, tanto occidentales como no occidentales.

Tomar distancia significa entonces estar simultáneamente dentro y fuera de lo que se critica, de tal modo que se torna posible lo que llamo la doble sociología transgresiva de las ausencias y de las emergencias. Esta “sociología transgresiva” es de hecho una *démarche* epistemológica que consiste en contraponer a las epistemologías dominantes en el Norte global, una epistemología del Sur en el sentido mencionado abajo.

SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS

Por sociología de las ausencias entiendo la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no-existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es imposible desde el punto de vista de las ciencias sociales convencionales. Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes. La no-existencia es producida siempre que una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no-inteligible o desechable. No hay por eso una sola manera de producir ausencia, sino varias. Lo que las une es una misma racionalidad monocultural. Distingo cinco modos de producción de ausencia o no-existencia: el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril.²⁴

La primera lógica deriva de la *monocultura del saber* y del *rigor del saber*. Es el modo de producción de no existencia más poderoso. Consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. La complicidad que une las “dos culturas” reside en el hecho de que se arrojan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura.

La segunda lógica se basa en la *monocultura del tiempo lineal*, la idea según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. Ese sentido y esa dirección han sido

y, por tanto, en una opresión consentida en tanto que interiorizada. El gran mérito de Foucault fue haber mostrado las opacidades y silencios producidos por la ciencia moderna, confiando credibilidad a la búsqueda de “regímenes de la verdad” alternativos, otras formas de conocer marginadas, suprimidas y desacreditadas por la ciencia moderna (SANTOS, B de S (2000). *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao, Desclée de Brouwer. p. 27). “Foucault ha contribuido enormemente para desarmar epistemológicamente el Norte imperial, sin embargo, no pudo reconocer los esfuerzos del Sur anti-imperial para armarse epistemológicamente. No se percibió de que estaban en causa otros saberes y experiencias de hacer saber (entrevista a Boaventura de Sousa Santos, in: TAVARES, M (2007). “Em torno de um novo paradigma sócio-epistemológico. Manuel Tavares conversa con Boaventura de Sousa Santos”. *Revista Lusófona de Educação*, 10, p. 133).

23 Sobre estos autores véase SANTOS, B de S (2008c). *Op. cit.*, pp. 11-43.

24 Véase SANTOS, B de S (2009a). *Op. cit.*, pp. 98-159.

formulados de diversas formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización. Común a todas estas formulaciones es la idea de que el tiempo es lineal y al frente del tiempo están los países centrales del sistema mundial y, junto a ellos, los conocimientos, las instituciones y las formas de sociabilidad que en ellos dominan. Esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico en relación a lo que es declarado avanzado.

Bajo los términos de esta lógica, la modernidad occidental ha producido la no contemporaneidad de lo contemporáneo, la idea de que la simultaneidad esconde las asimetrías de los tiempos históricos que en ella convergen. El encuentro entre el campesino africano y el funcionario del Banco Mundial en trabajo de campo ilustra esta condición, un encuentro simultáneo entre no contemporáneos. En este caso, la no existencia asume la forma de residualización, la cual, a su vez, ha adoptado, en los últimos dos siglos, varias designaciones, la primera de las cuales fue la de lo primitivo o salvaje, siguiéndole otras como la de lo tradicional, lo pre-moderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado.

La tercera lógica es la *lógica de la clasificación social*, la cual se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias. Consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías. La clasificación racial y la clasificación sexual son las manifestaciones más señaladas de esta lógica. Al contrario de lo que sucede con la relación capital/trabajo, la clasificación social se basa en atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social. La relación de dominación es la consecuencia y no la causa de esa jerarquía y puede ser, incluso, considerada como una obligación de quien es clasificado como superior (por ejemplo, “la carga del hombre blanco” en su misión civilizadora). Aunque las dos formas de clasificación (raza y sexo) sean decisivas para que la relación capital/trabajo se establezca y profundice globalmente, la clasificación racial fue la que el capitalismo reconstruyó con mayor profundidad, tal y como han mostrado, entre otros, Wallerstein y Balibar²⁵ y, de una manera más incisiva, Césaire²⁶, Quijano²⁷, Mignolo²⁸, Dussel²⁹, Maldonado-Torres³⁰ y Grosfoguel³¹. De acuerdo con esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de una inferioridad insuperable, en tanto que natural. Quien es inferior lo es porque es insuperablemente inferior y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior.

25 WALLERSTEIN, I & BALIBAR, E (1991). *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Nueva York, Verso.

26 CÉSAIRE, A (1955). *Discours sur le Colonialisme*. París, Présence Africaine.

27 QUIJANO, A (2000). “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, *Journal of World-Systems Research*, 6(2), pp. 342-386.

28 MIGNOLO, W (2003). *Historias Locales / Diseños Globales: Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo (Cuestiones de Antagonismo)*. Madrid, Akal Editores.

29 DUSSEL, E (2001). *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Bilbao, Desclee de Brouwer.

30 MALDONADO-TORRES, N (2004). “The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality”, *City*, 8 n.º.1, pp. 29-56.

31 GROSFUGUEL, R (2007). “Descolonizando los uni-versalismos occidentales: pluri-versalismo transmoderno decolonial de Aimé Césaire a los Zapatistas”, in: CASTRO-GÓMEZ, S & GROSFUGUEL, R (Eds.) *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 63-77.

La cuarta lógica de la producción de inexistencia es la *lógica de la escala dominante*. En los términos de esta lógica, la escala adoptada como primordial determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental, la escala dominante aparece bajo dos formas principales: lo universal y lo global. El universalismo es la escala de las entidades o realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos. Por eso, se adjudica precedencia sobre todas las otras realidades que dependen de contextos y que, por tal razón, son consideradas particulares o vernáculas. La globalización es la escala que en los últimos veinte años adquirió una importancia sin precedentes en los más diversos campos sociales. Se trata de la escala que privilegia las entidades o realidades que extienden su ámbito por todo el globo y que, al hacerlo, adquieren la prerrogativa de designar entidades o realidades rivales como locales.³² En el ámbito de esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo particular y lo local. Las entidades o realidades definidas como particulares o locales están aprisionadas en escalas que las incapacitan para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal o global.

Finalmente, la quinta lógica de no existencia es la *lógica productivista* y se asienta en la monocultura de los criterios de productividad capitalista. En los términos de esta lógica, el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable y, como tal, es incuestionable el criterio de productividad que mejor sirve a ese objetivo. Ese criterio se aplica tanto a la naturaleza como al trabajo humano. La naturaleza productiva es la naturaleza máximamente fértil dado el ciclo de producción, en tanto que trabajo productivo es el trabajo que maximiza la generación de lucro igualmente en un determinado ciclo de producción. Según esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descalificación profesional.

Estamos así ante las cinco formas sociales principales de no existencia producidas o legitimadas por la razón eurocéntrica dominante: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular y lo improductivo. Se trata de formas sociales de inexistencia porque las realidades que conforman aparecen como obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son, pues, partes des-cualificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente des-cualificadas de existir.

SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS

La sociología de las emergencias consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado.

Llamar la atención acerca de las emergencias es, por naturaleza, algo especulativo y requiere alguna elaboración filosófica. El significado profundo de las emergencias puede ser detectado en las más diferentes tradiciones culturales y filosóficas. En lo que respecta a la filosofía occidental, las emergencias son un tema marginal y quien mejor lo trató, entre

32 Sobre los modos de producción de la globalización véase SANTOS, B de S (ed.) (2002). *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo, Cortez Editora, pp. 49-71 y SANTOS, B de S (2009b). *Sociologia Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid, Editorial Trotta, pp. 290-315.

los autores contemporáneos, fue Ernst Bloch. El concepto que preside la sociología de las emergencias es el concepto de “Todavía-No” (*Noch nicht*) propuesto por Bloch³³. Bloch se rebela contra el hecho de la dominación de la filosofía occidental por los conceptos de Todo (*Alles*) y Nada (*Nicht*), en los cuales todo parece estar contenido como latencia, pero donde nada nuevo puede surgir. De ahí que la filosofía occidental sea un pensamiento estático. Para Bloch, lo posible es lo más incierto, el concepto más ignorado de la filosofía occidental³⁴. Y, sin embargo, sólo lo posible permite revelar la totalidad inagotable del mundo. Bloch introduce, así, dos nuevos conceptos: el No (*Nicht*) y el Todavía-No (*Noch nicht*). El No es la falta de algo y la expresión de la voluntad para superar esa falta. Por eso, el No se distingue de la Nada (1995: 306). Decir no es decir sí a algo diferente.

Lo Todavía-No es la categoría más compleja, porque extrae lo que existe sólo como latencia, un movimiento latente en el proceso de manifestarse. Lo Todavía-No es el modo como el futuro se inscribe en el presente y lo dilata. No es un futuro indeterminado ni infinito. Es una posibilidad y una capacidad concretas que ni existen en el vacío, ni están completamente determinadas. De hecho, ellas re-determinan activamente todo aquello que tocan y, de ese modo, cuestionan las determinaciones que se presentan como constitutivas de un momento dado o condición. Subjetivamente, lo Todavía-No es la conciencia anticipadora, una conciencia que, a pesar de ser tan importante en la vida de las personas, fue, por ejemplo, totalmente olvidada por Freud³⁵. Objetivamente, lo Todavía-No es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro, posibilidad (potencialidad). Esta posibilidad tiene un componente de oscuridad u opacidad que reside en el origen de esa posibilidad en el momento vivido, que nunca es enteramente visible para sí mismo; y tiene también un componente de incertidumbre que resulta de una doble carencia: el conocimiento apenas parcial de las condiciones que pueden concretar la posibilidad y el hecho de que esas condiciones sólo existan parcialmente. Para Bloch (1995: 241) es fundamental distinguir entre estas dos carencias, dado que son autónomas: es posible tener un conocimiento poco parcial de las condiciones, que son muy parcialmente existentes, y viceversa.

La sociología de las emergencias consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. En tanto que la sociología de las ausencias amplía el presente uniendo a lo real existente lo que de él fue sustraído por la razón eurocéntrica dominante, la sociología de las emergencias amplía el presente uniendo a lo real amplio las posibilidades y expectativas futuras que conlleva. En este último caso, la ampliación del presente implica la contracción del futuro, en la medida en que lo Todavía-No, lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y siempre en peligro. Como dijo Bloch, junto a cada esperanza hay un cajón a la espera³⁶. Cuidar del futuro es un imperativo porque es imposible blindar la esperanza contra la frustración, lo porvenir contra el nihilismo, la redención contra el desastre; en suma, porque es imposible la esperanza sin la eventualidad del cajón.

33 BLOCH, E ([1947]1995). *The Principle of Hope*. Cambridge, Mass., MIT Press.

34 *Ibid.*, p. 241.

35 *Ibid.*, pp. 286-315.

36 *Ibid.*, p. 311.

La sociología de las emergencias consiste en proceder a una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifique en ellos las tendencias de futuro (lo Todavía-No) sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza en relación a la probabilidad de la frustración. Tal ampliación simbólica es, en el fondo, una forma de imaginación sociológica que se enfrenta a un doble objetivo: por un lado, conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza; por otro, definir principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones.

La sociología de las emergencias actúa tanto sobre las posibilidades (potencialidad) como sobre las capacidades (potencia). Lo Todavía-No tiene sentido (en cuanto posibilidad), pero no tiene dirección, ya que tanto puede acabar en esperanza como en desastre. Por eso, la sociología de las emergencias sustituye la idea mecánica de determinación por la idea axiológica del cuidado. La mecánica del progreso es, de este modo, sustituida por la axiología del cuidado. Mientras que en la sociología de las ausencias la axiología del cuidado es puesta en práctica en relación con las alternativas disponibles, en la sociología de las emergencias se lleva a cabo en relación con las alternativas posibles. Esta dimensión ética hace que ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias sean sociologías convencionales.

Hay, sin embargo, otra razón para su no convencionalidad: su objetividad depende de la calidad de su dimensión subjetiva. El elemento subjetivo de la sociología de las ausencias es la conciencia cosmopolita y el inconformismo ante el desperdicio de la experiencia. El elemento subjetivo de la sociología de las emergencias, en tanto, es la conciencia anticipadora y el inconformismo ante una carencia cuya satisfacción está en el horizonte de posibilidades. Como dijo Bloch³⁷, los conceptos fundamentales no son accesibles sin una teoría de las emociones. El No, la Nada y el Todo iluminan emociones básicas como hambre o carencia, desesperación o aniquilación, confianza o rescate. De una forma o de otra, estas emociones están presentes en el inconformismo que mueve tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias. Una y otra buscan alimentar acciones colectivas de transformación social que exigen siempre una cobertura emocional, sea el entusiasmo o la indignación. En su óptimo, lo emocional realiza el equilibrio entre las dos corrientes de la personalidad, a las que llamo la corriente fría y la corriente cálida. La corriente fría es la corriente del conocimiento de los obstáculos y de las condiciones de la transformación. La corriente cálida es la corriente de la voluntad de acción, de transformación, de vencer los obstáculos. La corriente fría nos impide ser engañados; conociendo las condiciones es más difícil dejarnos condicionar. La corriente cálida, a su vez, nos impide desilusionarnos fácilmente; la voluntad de desafío sustenta el desafío de la voluntad. El equilibrio entre ambas corrientes es difícil y el desequilibrio, más allá de cierto límite, es un factor de perversión. El miedo exagerado de que seamos engañados acarrea el riesgo de transformar las condiciones en obstáculos incontrovertibles y, con eso, conducir a la quietud y el conformismo. A su vez, el miedo exagerado de desilusionarnos crea una aversión total a todo lo que no es visible ni palpable y, por esa otra vía, conduce igualmente a la quietud y el conformismo.

37 *Ibid.*, p. 306.

La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias marcan la distancia en relación a la tradición crítica occidental. A partir de ellas es posible delinear una posible alternativa, a la cual he llamado epistemología del Sur³⁸.

UNA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR

Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. El Sur global no es entonces un concepto geográfico, aun cuando la gran mayoría de estas poblaciones viven en países del hemisferio Sur. Es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a nivel global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y anti-imperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global,³⁹ en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas de sexismo, la homofobia y el racismo.

Las dos premisas de una epistemología del Sur son las siguientes⁴⁰. Primero, la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Esto significa, en paralelo, que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental (sin excluir el marxismo). Segundo, la diversidad del mundo es infinita, una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio. Esta inmensidad de alternativas de vida, de convivencia y de interacción con el mundo queda en gran medida desperdiciada porque las teorías y conceptos desarrollados en el Norte global y en uso en todo el mundo académico, no identifican tales alternativas y, cuando lo hacen, no las valoran en cuanto contribuciones válidas para construir una sociedad mejor. Por eso, en mi opinión, no necesitamos alternativas, sino un pensamiento alternativo de alternativas.

ECOLOGÍA DE SABERES

Las dos ideas centrales de la epistemología del Sur son la ecología de saberes y la traducción intercultural.⁴¹ El fundamento de la ecología de saberes es que no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo

38 SANTOS, B de S (2009a). *Op. cit.*

39 Hay también un Norte global en los países del Sur constituido por las élites locales que se benefician de la producción y reproducción del capitalismo y el colonialismo. Es lo que llamo el Sur imperial.

40 Sobre la epistemología del Sur véase SANTOS, B de S (2009a). *Op. cit.*, SANTOS, B de S (2006). *Op. cit.*; SANTOS, B de S (2008a). *Op. cit.* y SANTOS, B de S (2009b). *Op. cit.* Véase también SANTOS, B de S & MENESES, MP (eds.), (2009b). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Edições Almedina.

41 Sobre este tema véase SANTOS, B de S (2009a). *Op. cit.* pp.160-209; SANTOS, B de S (2008b). *Op. cit.*; SANTOS, B de S (2009b). *Op. cit.*, pp. 509-541.

el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular⁴². Aprender ciertas forma de conocimiento puede suponer olvidar otras y, en última instancia, volverse ignorante de ellas. En otras palabras, en la ecología de saberes, la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida; puede ser el punto de llegada. Por ello en cada fase de la ecología de saberes es crucial cuestionar si lo que se está aprendiendo es valioso, o si debería ser olvidado o no aprendido. La ignorancia es solamente una forma descalificada de ser y hacer cuando lo que se ha aprendido es más valioso que lo que se está olvidando. La utopía del inter-conocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el propio. Esta es la idea de la prudencia que subyace en la ecología de saberes.

La ecología de saberes comienza con la asunción de que todas las prácticas de relaciones entre los seres humanos, así como entre los seres humanos y la naturaleza, implican más de una forma de conocimiento y, por ello, de ignorancia. Epistemológicamente, la moderna sociedad capitalista se caracteriza por el hecho de que favorece prácticas en las que predomina el conocimiento científico. Este *status* privilegiado, concedido a las prácticas científicas, significa que las intervenciones en la realidad humana y natural, que ellas pueden ofrecer, también se ven favorecidas. Cualquier crisis o catástrofe que pueda resultar de esas prácticas es socialmente aceptable y vista como un inevitable coste social que puede ser superado mediante nuevas prácticas científicas.

Ya que el conocimiento científico no está socialmente distribuido de manera proporcionada, las intervenciones en el mundo real que favorece tienden a ser aquellas que atienden a los grupos sociales que tienen acceso al conocimiento científico. La injusticia social se basa en la injusticia cognitiva. Sin embargo, la lucha por la justicia cognitiva no tendrá éxito si se sustenta únicamente en la idea de una distribución más equilibrada del conocimiento científico. Aparte del hecho de que esta forma de distribución es imposible en las condiciones del capitalismo global, este conocimiento tiene límites intrínsecos en relación a los tipos de intervención en el mundo real que se pueden alcanzar. Estos límites son el resultado de la ignorancia científica y de una incapacidad para reconocer formas alternativas de conocimiento e interconectar con ellas en términos de igualdad. En la ecología de saberes, forjar credibilidad para el conocimiento no científico no supone desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su utilización contra-hegemónica. Consiste, por una parte, en explorar prácticas científicas alternativas que se han hecho visibles a través de las epistemologías plurales de las prácticas científicas⁴³ y, por otra, en promover la interdependencia entre los conocimientos científicos y no científicos.

Este principio del carácter incompleto de todos los conocimientos es la condición para la posibilidad de un diálogo y un debate epistemológico entre ellos. Lo que cada conocimiento aporta a semejante diálogo es la manera en que conduce una cierta práctica para superar una cierta ignorancia. La confrontación y el diálogo entre conocimientos son confrontación y diálogo entre diferentes procesos a través de los cuales las prácticas que son ignorantes de modos diferentes se vuelven prácticas de conocimiento de modos diferentes. Todos los conocimientos tienen límites internos y externos. Los límites internos se refieren a la restricción de las intervenciones en el mundo real. Los límites externos resultan del re-

42 SANTOS, B de S (2005). *Op. cit.*; SANTOS, B de S (2008a). *Op. cit.* y (2009a). *Op. cit.*

43 Véase SANTOS, B de S (Ed.), (2007). *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. Londres, Verso.

conocimiento de intervenciones alternativas hechas posibles por otras formas de conocimientos. Las formas hegemónicas de conocimiento entienden solamente los límites internos. La utilización contra-hegemónica de la ciencia moderna constituye una exploración paralela de los límites tanto internos como externos. Por ello, la utilización contra-hegemónica de la ciencia no se puede restringir solamente a la ciencia; únicamente tiene sentido dentro de una ecología de saberes.

LA TRADUCCIÓN INTERCULTURAL

La segunda idea central de una epistemología del Sur es la traducción intercultural, entendida como el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes. Por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad.

El trabajo de traducción incide tanto sobre los saberes como sobre las prácticas (y sus agentes). La traducción entre saberes asume la forma de una *hermenéutica diatópica*. Este trabajo es lo que hace posible la ecología de los saberes. La hermenéutica diatópica consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan. He propuesto un ejercicio de hermenéutica diatópica a propósito de la preocupación isomórfica con respecto a la dignidad humana entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma*.⁴⁴ Otros dos ejercicios de hermenéutica diatópica me parecen importantes. El primero consiste en la traducción entre diferentes concepciones de la vida productiva entre las concepciones de desarrollo capitalista y, por ejemplo, la concepción de *swadeshi* propuesta por Gandhi,⁴⁵ o la concepción de *Sumak Kawsay* de los pueblos indígenas (que trato con más detalle adelante). Las concepciones de desarrollo capitalistas han sido reproducidas por la ciencia económica convencional. Esas concepciones se basan en la idea de crecimiento infinito obtenido a partir de la sujeción progresiva de las prácticas y saberes a la lógica mercantil. A su vez, el *swadeshi* y el *Sumak Kawsay* se asientan en la idea de sustentabilidad y de reciprocidad.

44 SANTOS, B de S (1995). *Op. cit.*, pp. 333-347. Sobre el concepto de *umma*, cfr., especialmente, FARUKI, KA. (1979). *The Constitutional and Legal Role of the Umma*. Karachi, Ma'aref; AN-NA'IM, A (Ed.) (1995). *Human Rights and Religious Values: an Uneasy Relationship?* Amsterdão, Editions Rodopi; AN-NA'IM, A (2000). "Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global", *Human Rights Quarterly*, 22 (4), pp. 906-941.; HASSAN, R (1996). "Religious Human Rights and The Qur'an", in: WITTE, J. Jr.; VAN DER VYVER, JD (Eds.). *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*. The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, pp. 361-386. Sobre el concepto de *dharma*, cfr., GANDHI, M (1929/1932). *The Story of my Experiments with Truth* (volumes 1 e 2). Ahmedabad, Navajivan; ZAEHNER, RC (1982). *Hinduism*. Oxford: Oxford University Press.

45 Cfr., GANDHI, M (1941). *The Economics of Khadi*. Ahmedabad, Navajiva; GANDHI, M (1967). *The Gospel of Swadeshi*. Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan.. Sobre el *swadeshi*, cfr., también y entre otros: BIPINCHANDRA, P (1954). *Swadeshi & Swaraj (The Rise of New Patriotism)*. Calcutta, Yugayatri Prakashak; NANDY, A (1987). *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*. New Delhi y Oxford- Oxford University Press; KRISKNA, D (1994). *Swadeshi View of Globalisation*. Nova Deli, Swadeshi Jagaran Manch.

El segundo ejercicio de hermenéutica diatópica consiste en la traducción entre varias concepciones de sabiduría y diferentes mundovisiones y cosmovisiones. Tiene lugar, por ejemplo, entre la filosofía occidental y el concepto africano de sagacidad filosófica. Este último es una contribución innovadora de la filosofía africana propuesta por Odera Oruka⁴⁶, entre otros.⁴⁷ Se basa en una reflexión crítica sobre el mundo protagonizada por lo que Oruka llama *sabios*, sean poetas, médicos tradicionales, contadores de historias, músicos o autoridades tradicionales. Según Odera Oruka, la filosofía de la sagacidad:

Consiste en los pensamientos expresados por hombres y mujeres de sabiduría en una comunidad determinada y es un modo de pensar y de explicar el mundo que oscila entre la sabiduría popular (máximas corrientes en la comunidad, aforismos y verdades generales de sentido común) y la sabiduría didáctica, una sabiduría y un pensamiento racional explicados por determinados individuos dentro de una comunidad. Mientras que la sabiduría popular es frecuentemente conformista, la sabiduría didáctica es, a veces, crítica en relación con el contexto colectivo y con la sabiduría popular. Los pensamientos pueden expresarse a través de la escritura o de la oralidad, o como dichos, proverbios, máximas y argumentos asociados a ciertos individuos. En el África tradicional, mucho de lo que podría considerarse filosofía de la sagacidad no está escrito, por razones que deben realmente ser obvias para todos. Algunas de estas personas, tal vez, hayan sido influenciadas en parte por la inevitable cultura moral y tecnológica de occidente, aunque su apariencia externa y su forma cultural de estar pertenecen básicamente a las del África rural tradicional. Exceptuando un puñado de ellas, la mayoría es “analfabeta” o “semi-analfabeta”⁴⁸.

La hermenéutica diatópica parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas. Admitir la relatividad de las culturas no implica adoptar sin más el relativismo como actitud filosófica. Implica, sí, concebir el universalismo como una particularidad occidental cuya supremacía como idea no reside en sí misma, sino más bien en la supremacía de los intereses que la sustentan. La crítica del universalismo se sigue de la crítica de la posibilidad de la teoría general. La hermenéutica diatópica presupone, por el contrario, lo que designo como universalismo negativo, la idea de la imposibilidad de completitud cultural. En el período de transición que atravesamos, la mejor formulación para el universalismo negativo tal vez sea designarlo como una teoría general residual: una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general.

46 ORUKA, HO (1990). “Sage-Philosophy: the Basic Questions and Methodology”, in: ORUKA, HO (Ed.). *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Leiden, Brill, pp. 27-40. ORUKA, HO (1998). “Grundlegende Fragen der Afrikanischen ‘Sage-Philosophy’”, in: WIMMER, F. (ed.). *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien, Passagen, pp. 35-53.

47 Sobre la filosofía de la sagacidad, cfr., asimismo, OSEGHARE, AS. (1992). “Sagacity and African Philosophy”, *International Philosophical Quarterly*, 32 n.º.1, pp. 95-104; PRESBEY, GM (1997). “Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy”, *Quest: Philosophical Discussions*, 11 n.º1/2, pp. 53-65. Entre la filosofía africana de la sagacidad y las filosofías indígenas, tanto las andinas como las amazónicas, existen afinidades insospechadas.

48 ORUKA, HO (1990). *Op. cit.*, p. 28).

La idea y sensación de carencia y de incompletitud crean la motivación para el trabajo de traducción, el cual, para fructificar, tiene que ser el cruce de motivaciones convergentes originadas en diferentes culturas. El sociólogo hindú Shiv Vishvanathan formuló de una manera incisiva la noción de carencia y la motivación que yo aquí denomino como motivación para el trabajo de traducción: “Mi problema es cómo ir a buscar lo mejor que tiene la civilización india y, al mismo tiempo, mantener viva mi imaginación moderna y democrática”⁴⁹. Si, imaginariamente, un ejercicio de hermenéutica diatópica fuese realizado entre Vishvanathan y un científico de cultura eurocéntrica es posible imaginar que la motivación para el diálogo, por parte de este último, se formularía del siguiente modo: “¿Cómo puedo mantener vivo en mí lo mejor de la cultura occidental moderna y democrática y, al mismo tiempo, reconocer el valor de la diversidad del mundo que aquella designó autoritariamente como no-civilizado, ignorante, residual, inferior o improductivo?” ¿Y cómo se realizaría la hermenéutica diatópica entre cualquiera de ellos y una científica (blanca, negra, indígena) de la América Latina?

49 VISVANATHAN, S (2000). “Environmental Values, Policy, and Conflict in India”, presentado al seminario Understanding Values: A Comparative Study on Environmental Values in China, India and the United States”, p. 12. (http://www.cceia.org/resources/articles_papers_reports/709.html consultado el 4 Enero 2010).